



DICTIONNAIRE

DE

THÉOLOGIE CATHOLIQUE

TOME TREIZIÈME

DEUXIÈME PARTIE

QUADRATUS — ROSMINI

Imprimatur :

Parisiis, die 8 maii 1937.

V. Dupin, v. g

DICTIONNAIRE
DE
THÉOLOGIE CATHOLIQUE

CONTENANT

L'EXPOSÉ DES DOCTRINES DE LA THÉOLOGIE CATHOLIQUE
LEURS PREUVES ET LEUR HISTOIRE

COMMENCÉ SOUS LA DIRECTION DE

A. VACANT
PROFESSEUR AU GRAND SÉMINAIRE DE NANCY

E. MANGENOT
PROFESSEUR A L'INSTITUT CATHOLIQUE DE PARIS

CONTINUÉ SOUS CELLE DE

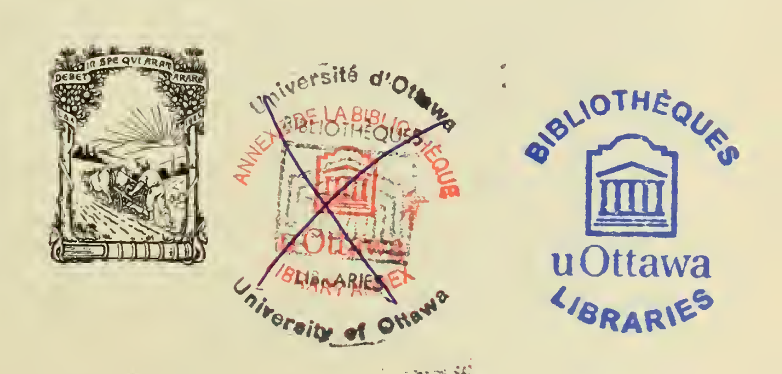
É. AMANN
PROFESSEUR A LA FACULTÉ DE THÉOLOGIE CATHOLIQUE DE L'UNIVERSITÉ DE STRASBOURG

AVEC LE CONCOURS D'UN GRAND NOMBRE DE COLLABORATEURS

TOME TREIZIÈME

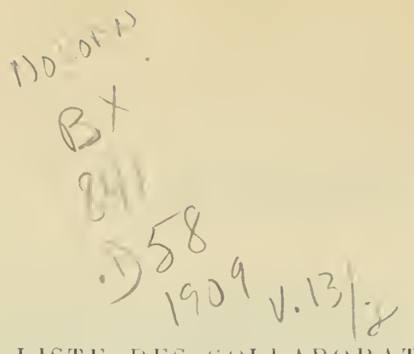
DEUXIÈME PARTIE

QUADRATUS — ROSMINI



PARIS-VI
LIBRAIRIE LETOUZEY ET ANÉ
87, Boulevard Raspail, 87

1937



LISTE DES COLLABORATEURS DU TOME TREIZIÈME

MM.

Alès (Le R. P. A. d'), de la Compagnie de Jésus, à Paris.

Autore (Le R. P. dom), chartreux († février 1920).

Bardy, à Dijon.

Beylard, à Paris.

Bigot, aumônier du monastère de la Visitation, à Nancy.

Bonnard (Mgr), recteur de Saint-Nicolas des Lorrains, à Rome.

Bride, professeur au grand séminaire, Lons-le-Saulnier.

Brouillard (Le R. P.), de la Compagnie de Jésus, professeur au scolasticat d'Enghien (Belgique).

Carreyre, professeur au séminaire Saint-Sulpice, Paris.

Clamer, professeur au grand séminaire de Nancy.

Colon, professeur à la faculté de théologie catholique de l'université de Strasbourg.

Constantin, aumônier du lycée Henri-Poincaré, Nancy.

Cristiani, doyen de la faculté libre des lettres, Lyon.

Dedieu, professeur à l'École Massillon, Paris.

Deman (Le R. P.), des frères prêcheurs, professeur à l'école théologique du Saulchoir (Belgique).

Dudon (Le R. P.), de la Compagnie de Jésus, à Toulouse.

Dumont (Le R. P.), de la Compagnie de Jésus, professeur au scolasticat d'Enghien (Belgique).

Érens (Le R. P. dom), prémontré de l'abbaye de Tongerloo (Belgique).

Fonck, professeur au grand séminaire, Strasbourg.

Fritz, archiviste de l'évêché, Strasbourg.

Galtier (Le R. P.), de la Compagnie de Jésus, professeur au scolasticat d'Enghien (Belgique).

Garrigou-Lagrange (Le R. P.), des frères prêcheurs, professeur à l'Angelico, Rome.

Glez, supérieur du grand séminaire de Saint-Dié.

Gorce (Le R. P.), des frères prêcheurs, à Paris.

MM.

Grausem (Le R. P.), de la Compagnie de Jésus, professeur au scolasticat d'Enghien (Belgique).

Iung, vicaire à Montreuil-sous-Bois (Seine).

Jugie (Le R. P.), des augustins de l'Assomption, professeur à la faculté de théologie de Lyon et au séminaire pontifical du Latran.

Lacombe (Mgr), à Paris.

Laprat, professeur à la faculté de droit et des sciences politiques de l'université de Strasbourg.

Lemonnyer (Le R. P.), des frères prêcheurs († 9 mai 1932).

Levesque, professeur au séminaire Saint-Sulpice, Paris.

Magnin, curé de Saint-Séverin, Paris.

Marchal, professeur au grand séminaire de Nancy.

Michel, aumônier à Strasbourg.

Molien, aumônier du Bon-Pasteur, Amiens.

Noble (Le R. P.), des frères prêcheurs, à Paris.

Peltier, professeur au grand séminaire d'Amiens.

Pourrat, supérieur de la Solitude, Issy (Seine).

Rascol (Le R. P.), des frères prêcheurs, professeur à l'Angelico, Rome.

Raugel, à Strasbourg.

Rivière, professeur à la faculté de théologie catholique de l'université de Strasbourg.

Séjourné (Le R. P. dom), bénédictin de l'abbaye Sainte-Marie, Paris.

Silva (Le R. P.), de l'ordre de la Merci, au Brésil.

Simonin (Le R. P.), des frères prêcheurs, professeur à l'Angelico, Rome.

Synave (Le R. P.), des frères prêcheurs, professeur à l'école théologique du Saulchoir (Belgique).

Teetaert (Le R. P.), des frères mineurs capucins, à Assise (Italie).

Tonneau (Le R. P.), des frères prêcheurs, à Lille.

Vansteenberghe, professeur à la faculté de théologie catholique de l'université de Strasbourg.

Ziadé, curé de la paroisse Saint-Maron, à Beyrouth (Syrie).

DICTIONNAIRE

DE

THÉOLOGIE CATHOLIQUE

Q

QUADRATUS, premier apologiste chrétien au premier quart du IIe siècle. — Quadratus est la transcription latine du nom de Κοδρᾶτος qui revient à plusieurs reprises dans l'*Histoire ecclésiastique* d'Eusèbe. Ce nom se lit en effet, l. III, c. XXXVII, n. 1, où il est question d'un « prophète » asiate, mentionné comme contemporain des filles du diacre Philippe; c'est certainement le même personnage signalé l. V, c. XVII, n. 2-4, où on le voit figurer dans la même compagnie : les filles de Philippe et Ammiade de Philadelphie. Il est fait mention d'autre part, l. IV, c. XXIII, n. 2, 3, d'un Κοδρᾶτος, évêque d'Athènes, qu'Eusèbe connaît par une lettre (non conservée) de Denys de Corinthe, et qui paraît bien avoir vécu sous le règne d'Antonin le Pieux (138-161). Enfin, au l. IV, c. III, n. 1, 2, Eusèbe raconte d'un certain Κοδρᾶτος qu'il adressa et remit à l'empereur Hadrien « une apologie qu'il avait composée pour la religion chrétienne, parce qu'alors des hommes malfaisants essayaient de tracasser les nôtres ». L'historien ajoute que cet écrit eut, parmi les chrétiens, une grande diffusion, qu'il l'a eu lui-même entre les mains. De cette apologie il cite quelques lignes, où il est question du caractère durable des miracles accomplis par Jésus-Christ. Plusieurs des personnes guéries ou même ressuscitées par le Sauveur ont vécu, au dire de l'apologiste, jusqu'à une époque toute récente.

Ces données de l'*Histoire ecclésiastique*, relatives à l'apologiste, se trouvaient déjà dans la *Chronique*. On y lit, à la IXe année d'Hadrien (au moins suivant la version hiéronymienne), que « Quadratus, disciple des apôtres (auditeur des apôtres, dit l'arménien), et Aristide, philosophe athénien, l'un des nôtres », remirent à cet empereur des écrits apologétiques. Cette information vient d'ailleurs après une autre où il est dit qu'en cette année Hadrien vint se faire initier aux mystères d'Éleusis.

Les renseignements fournis par saint Jérôme soit dans le *De viris*, n. 19, soit dans la lettre à Magnus, *Epist.*, LXX, 4, *P. L.*, t. XXII, col. 667, proviennent tous d'Eusèbe. Seulement Jérôme les a fusionnés, sans aucun droit. Il arrive ainsi à faire de Quadratus un évêque d'Athènes qui, lors du passage d'Hadrien dans cette ville — l'empereur voulait se faire initier aux mystères d'Éleusis — remit à celui-ci une apologie en faveur de la religion chrétienne. Les critiques modernes sont plus réservés : ils sont à peu près d'accord pour rejeter l'identification faite par Jérôme entre l'évêque d'Athènes et l'auteur de l'apologie. Quelques-uns se montrent enclins à identifier l'apologiste avec le prophète asiate; mais ce n'est point le sentiment général. Mieux vaut laisser la question ouverte. La date de la composition de l'apologie a donné lieu également à débats. Jusqu'à la découverte du texte syriaque de l'apologie d'Aristide (voir ici, t. I, col. 1865), on mettait la composition des deux ouvrages de Quadratus et d'Aristide en 125-126, date fournie par la *Chronique* d'Eusèbe. Il semble bien qu'il faille aujourd'hui descendre jusqu'au règne d'Antonin le Pieux la composition de l'apologie d'Aristide, qu'Eusèbe, par erreur, a reportée un peu plus haut. Il aura pu, dès lors, commettre pour Quadratus la même bévue. Mais est-il certain qu'il ait commis cette dernière? On n'ose l'affirmer. Eusèbe n'a parlé que par ouï-dire du travail d'Aristide, tandis qu'il avait en main celui de Quadratus. La phrase qu'il en cite et qui parle de la longue survivance des miraculés de l'Évangile serait tout à fait surprenante si le livre de Quadratus était du milieu du IIe siècle! Tout compte fait, il vaut mieux s'en tenir aux données chronologiques fournies par la *Chronique* et, avec moins de précision, par l'*Histoire ecclésiastique*, et laisser dans la première moitié du règne d'Hadrien la composition de l'apologie en question. Cela a quelque intérêt, comme le fait remarquer A. Harnack, au point de vue de l'histoire de la littérature apologétique.

Somme toute, néanmoins, tout le travail fait autour de Quadratus et de son œuvre laisse une impression quelque peu décevante si l'on tient compte du peu qui nous est resté de cette première apologie. Récemment, J. Rendel Harris, encouragé par les brillants résultats des recherches autour du texte d'Aristide, s'est efforcé de montrer que des fragments importants de l'œuvre de Quadratus se sont incorporés à des œuvres postérieures. De même que le roman de Barlaam et Joasaph a gardé de longs extraits d'Aristide, de même se retrouveraient des morceaux plus ou moins considérables de Quadratus, soit dans les *Homélies clémentines*, soit dans l'apologie que, dans les Actes de son martyre (attribués à Métaphraste), présente sainte Catherine (*P. G.*, t. CXVI, col. 276 sq.), soit dans une apologie analogue incorporée aux actes de saint Eus-

tratius. *Ibid.*, col. 489 sq. La preuve reste à faire de ces hypothèses brillantes, dont E. Seeberg et J. Armitage Robinson ont montré la fragilité. Jusqu'à plus ample informé, il convient de ne porter au compte de Quadratus que la demi-douzaine de lignes sauvées par Eusèbe. Elles ont d'ailleurs leur intérêt. On les rapprochera d'un fragment de Papias, emprunté au l. II des *Explications des discours du Seigneur*, suivant lequel « des personnes ressuscitées par Jésus vécurent jusqu'au règne d'Hadrien ». Voir le texte dans Funk-Bihlmeyer, *Die apostolischen Väter*, fasc. 1, Tubingue, 1924, p. 139. On se trouve en présence d'un argument apologétique qui se transmettrait dans les milieux asiates en relations plus ou moins étroites avec l'entourage de l'apôtre Jean. La preuve de la divinité du Christ et de sa religion par les miracles — preuve qui est le leitmotiv de l'évangile johannique — était dès ce moment au premier plan.

Pour la littérature ancienne se reporter aux manuels et aux traités de patrologie : O. Bardenhewer, *Altkirchliche Literatur*, 2e éd., t. I, p. 183-187; A. Harnack, *Altchristliche Literatur*, t. I, p. 95; t. II *(Chronologie)*, p. 269 sq.; Zahn, *Forschungen zur Gesch. des N. T. Kanons*, t. VI, 1900, p. 41 sq. (plaide encore l'identification de l'apologiste et du « prophète »).

Sur l'hypothèse de J. Rendel Harris voir les articles de celui-ci dans *The Expositor*, 1921, p. 147 sq., et dans *Bulletin of John Rylands library*, 1924, p. 384-397. En sens contraire: Krüger, dans *Theol. Literatur-Zeitung*, 1923, col. 431; 1924, col. 544; E. Klostermann et E. Seeberg, *Die Apologie der heil. Katharina*, Berlin, 1924 (= *Schriften der Königsberger Gelehrten Gesellschaft, geisteswissensch. Klasse*, I. Jahrg., 2. Heft); J.-A. Robinson, dans *Journal of theological studies*, t. XXV, 1923-1924, p. 246-253.

É. Amann.

QUADROS (Diego de), jésuite espagnol. Né à Madrid en 1677, entra dans la Compagnie de Jésus en 1698, enseigna avec grand succès d'abord la philosophie et la théologie scolastique, puis, à Alcala et à Madrid, l'Écriture sainte et l'hébreu. Il mourut à Madrid le 1er avril 1746.

Ouvrages théologiques. — *Palæstra scholastica*, Madrid, 1722, in-4°, manuel pour les disputations publiques. — *Palæstra biblica*, Madrid, 1723-1731, 4 vol. in-fol., traite diverses questions d'introduction biblique et surtout d'exégèse. — *De incarnatione Verbi Divini*, t. I, Madrid, 1734, in-fol. — *Caduceus theologicus et crisis pacifica de examine thomistico, in tres partes divisa*, Madrid, 1733, in-fol; publié sous le pseudonyme de Martin Ortiz, cet ouvrage est destiné à réfuter divers thomistes, en particulier Martin de Hoz, auteur de l'*Examen thomisticum et scrutinium theologicum*, Massoulié, Graveron, Benitez, etc.; l'ouvrage fut mis à l'Index en 1739; cependant la prohibition ne fut pas étendue à l'Espagne, et l'auteur publia même en 1741 à Madrid un second volume, dirigé surtout contre Benitez, mort deux ans auparavant comme évêque de Zamora.

Hurter, *Nomenclator*, 3e éd., t. IV, col. 1436-1438; Sommervogel, *Biblioth. de la Compagnie de Jésus*, t. VI, col. 1328-1330; H. Reusch, *Der Index der verbotenen Bücher*, t. II *a*, p. 682.

J.-P. Grausem.

QUAGLIA Jean-Genès, frère mineur du XIVe siècle, que l'on confond bien souvent soit avec Jean Buralli de Parme († 1289), ministre général de l'ordre des mineurs et inscrit au rang des bienheureux (voir t. VIII, col. 791-796, où il est dit à tort être mort en 1279), soit avec le dominicain Jean de Parme, qui fut lecteur à Bologne en 1313. Malgré des recherches assidues, nous ne sommes parvenus qu'à rassembler un nombre très restreint de renseignements biographiques sur Jean Quaglia, dénommé encore Quaya, Quaia, Qualia ou tout simplement Jean de Parme. Nous savons qu'il fut promu docteur et maître en théologie à l'université de Bologne. L'année exacte ne peut être déterminée avec précision. La date de 1385, assignée par Mazzetti, *Memorie storiche sulla università di Bologna*, Bologne, 1840, p. 297, doit être rejetée. D'une bulle de Grégoire XI il résulte en effet que le 7 mars 1373 ce pape ordonna à l'évêque de Bologne *ut Joanni de Parma, ord. min... honorem magisterii et docendi licentiam largiatur.* Voir *Bull. francisc.*, t. VI, n. 1253. De plus, si, dans un document bolonais de 1372, il est question du même Jean de Parme (et il n'existe aucune raison plausible d'en douter) et si le titre de maître ne lui est donné à tort, il faudrait encore avancer la date de 1373 puisque, le 3 janvier 1372, *magister Joannes de Parma, ord. min.*, figure parmi les examinateurs du mineur Jacques Cortese de Plaisance. Voir L. Frati, *Chartularium studii Bononiensis*, t. IV, Bologne, 1919, n. 1087. Ensuite Jean Quaglia examina à Bologne, le 3 février 1375, le dominicain Odoric de Forli, et, le 8 juin 1383, le mineur François de Bardis de Florence reçut à Bologne les insignes du doctorat *de consilio et assensu magistrorum Joannis de Parma ordinis minorum et Johannis de Allamania ordinis carmelitarum, dictæ facultatis professorum ibidem præsentium.* Voir *Chart. studii Bonon.*, t. IV, n. 1144; B. Bughetti, O. F. M., *Documenta quædam spectantia ad sacram inquisitionem et ad schisma ordinis præsertim Tusciæ circa finem sæculi XIV.*, dans *Arch. franc. hist.*, t. IX, 1916, p. 377; J.-H. Sbaralea, *Supplementum*, t. II, p. 80.

De son côté, N. Papini, O. M. Conv., écrit que, vers 1380, Jean Quaglia enseignait à Pise, où il compta parmi ses élèves les fils de Pierre Gambacorta, duc et gouverneur de cette ville. Voir *Miscellanea francescana*, t. XXXII, 1932, p. 34. B. Pergamo, O. F. M., *I francescani alla facoltà teologica di Bologna (1364-1500)*, dans *Arch. franc. hist.*, t. XXVII, 1934, p. 16, tient ce séjour à Pise pour très probable, non seulement parce que le *Chartularium* de Bologne ne donne aucune notice de Jean Quaglia entre 1375 et 1383, mais aussi parce que Jean Quaglia a dédié *serenissimo militi magnificoque domino domino Benedicto de Gambacurtis de Pisis*, son ouvrage *De civitate Christi* et qu'il a composé un recueil de sentences morales en vers latins et italiens *amore nobilis Andree nati celsi domini Petri Gambacurte.* A la suite d'I. Affò, O. F. M., *Memorie degli scrittori e letterati parmigiani*, t. II, Parme, 1789, p. 97-103, les auteurs tiennent généralement que Jean Quaglia mourut vers 1398.

Le fait d'avoir confondu au cours des siècles le bienheureux Jean de Parme avec Jean Quaglia et le dominicain Jean de Parme a entraîné nécessairement une confusion dans l'attribution des ouvrages composés par l'un ou l'autre de ces auteurs. Pour distinguer le certain de l'incertain, nous diviserons les ouvrages de Jean Quaglia en ouvrages certainement authentiques, douteux et apocryphes.

1° Parmi les *ouvrages certainement authentiques*, il faut ranger les suivants : 1. *Rosarium*, inédit, conservé dans le ms. *195*, fol. 3 r°-43 v°, de la bibl. universitaire de Gratz (cf. B. Pergamo, *art. cité*, p. 16); le ms. *21 826*, fol. 1 r°-48 r°, de la bibl. royale de Bruxelles (cf. J. Van den Gheyn, *Catal. des mss. de la bibliothèque royale de Belgique*, t. III, p. 292, n. 2101; Ubald d'Alençon, *Description d'un ms. inédit de Jean Quaglia de Parme*, dans *Études franciscaines*, t. XI, 1901, p. 565-567); ms. *plut. XIX, 29*, de la bibl. Laurentienne, de Florence (cf. A.-M. Bandini, *Catal. cod. latin. bibliothecæ Laurentianæ*, t. I, p. 568); le ms. *D. 44, sup.*, de la bibl. Ambrosienne de Milan (cf. B. Pergamo, *art. cit.*, p. 16); le ms. *A. 942* de la bibl. communale de l'archigymnase de Bologne (cf. G. Mazzatinti, *Inventari dei manoscritti delle biblioteche d'Italia*, t. XXXII, p. 103); le ms. *2391* de la bibl. universitaire de Bologne (cf. L. Frati,

Indice dei codici latini conservati nella R. biblioteca universitaria di Bologna, Florence, 1909, p. 470, n. 1212); le ms. *522 (D. 8. 25)*, fol. 1-63, de la bibl. Angélique de Rome (cf. H. Narducci, *Catal. cod. mss. præter græcos et orientales in bibl. Angelica*, t. I, Rome, 1893, p. 232); le *Vat. lat. 7633* de la bibl. Vaticane (cf. J.-H. Sbaralea, *op. cit.*, p. 80); le ms. *7(40)* de la bibl. communale de Serrasanquirico (cf. G. Mazzatinti, *op. cit.*, t. I, p. 156); le ms. *XX. 439* de la bibl. Antonienne de Padoue (cf. A.-M. Josia, *I codici manoscritti della biblioteca Antoniana di Padova*, Padoue, 1886, p. 186); le ms. *C. M. 206* du Musée civique de Padoue; le ms. *BB. 145.3* de la bibl. Colombine de Séville; le *cod. 1302 (H. V. 40)* de la bibl. nationale de Turin (cf. B. Pergamo, *art. cit.*, p. 16-17); le ms. *440*, f. 1 r°-81 r°, de la bibl. communale d'Assise, auquel nous emprunterons les données qui suivront. I. Affò énumère encore des exemplaires du *Rosarium*, qui se trouvaient de son temps dans les bibliothèques de Parme, Barberini à Rome (ms. *246*), de Saint-Sauveur à Bologne (ms. *470*), trois exemplaires à la bibliothèque de Saints-Jean-et-Paul à Venise (mss. *180, 181, 182)*, dont un aurait été écrit en 1411; deux copies enfin à la bibliothèque des augustins de Padoue. Voir *op. cit.*, p. 102.

Le *Rosarium* commence : *Factus est homo in animam viventem, Gen. 2 c. Quoniam ut ait Boethius, 2 de consolatione, prosa quinta, humane nature ista conditio est* et finit : *Qui probatus est in illo et perfectus inventus est erit illi gloria eterna ad quam gloriam nos perducat Jhesus Xristus dei filius, qui vivit et regnat per omnia secula seculorum. Amen.* Il faut noter que le ms. de Gratz a été transcrit par le P. Barthélemy de Mantoue le 25 décembre 1386, donc du vivant de l'auteur. Dans l'introduction qui dans le ms. d'Assise précède le texte, Jean Quaglia affirme, que, sur les instances de plusieurs personnes désirant vivre saintement, il a rédigé ce traité, dans lequel il traite des différentes conditions humaines d'après les diverses habitudes dans lesquelles vivent les hommes. L'ouvrage comprend quatre parties, dont la première est consacrée à quelques conditions générales des hommes; la seconde, à la condition viciée; la troisième, à l'état vertueux; la quatrième, à la vie glorieuse des hommes. Il explique ensuite qu'il a voulu appeler cet ouvrage *Rosarium* parce qu'il y recueille dans les ouvrages des philosophes et des poètes des roses odoriférantes qui risquent d'y étouffer entre les épines des erreurs et des mensonges. La première partie comprend 14 chapitres, la deuxième 13, la troisième 12, et la quatrième 12.

2. *De civitate Christi*, dédié à Benoît de Gambacorta de Pise, est contenu dans le ms. *195*, fol. 43 v°-86 v°, de la bibl. universitaire de Gratz, écrit par Barthélemy de Mantoue, O. F. M., pendant qu'il était étudiant à Plaisance, le 15 mars 1387, donc du vivant encore de Jean Quaglia; le ms. *283* de la bibl. du séminaire d'Eichstätt; le ms. *Carth. 117 (LXXII)* de la bibl. publique de Mayence; le ms. *A. 117 inf. 2* de la bibl. Ambrosienne de Milan (cf. B. Pergamo, *art. cit.*, p. 17-18); le ms. *plut. XX, 30* de la bibl. Laurentienne de Florence (cf. Bandini, *op. cit.*, t. I, p. 638); le ms. *181*, fol. 1 r°-61 r°, de la bibl. communale d'Assise. I. Affò *op. cit.*, p. 99, note 1, affirme que cet ouvrage était conservé aussi dans le *Vat. lat. 5057* et, d'après les notes du P. Fidèle de Fanna, il aurait été contenu également dans le ms. *H. IV. 8* de la bibl. universitaire de Turin, détruit dans l'incendie de 1904. Voir B. Pergamo, *art. cit.*, p. 18, note 4. D'après L. Wadding, *Scriptores ord. minorum*, p. 141, I. Affò, *op. cit.*, p. 101, A. Pezzana, *Continuazione delle memorie degli scrittori e letterati parmigiani*, t. VI *b*, Parme, 1827, p. 119, suivis par tous les autres auteurs, cet ouvrage aurait été publié à Reggio Emilia en 1501, et à Rome en 1523. L. Hain, *Repertorium bibliographicum*, t. I *a*, Berlin, 1925, p. 448, n. 7557, cite une édition de 1500, sans nom de lieu. Le texte de l'ouvrage qui débute : *Fundamenta ejus in montibus sanctis, ait ille David prophetarum eximius atque totius populi Dei rex illustrissimus mente perscrutans de beatissima Jerusalem civitate superna, ps. LXXXVI*, est précédé d'une courte préface, dans laquelle Jean Quaglia dédie son traité à Benoît de Gambacorta et reconnaît que cet ouvrage a été composé au prix d'un travail ardu et d'efforts pénibles. Il termine : *Et sic ibunt in vitam eternam ad quam per portas hujus sancte civitatis Christi nos introducere dignetur inclitus dux et capitaneus Dominus noster Jesus Christus qui vivit et regnat per omnia secula seculorum. Amen.*

3. *Expositio super Pater noster*, inédit, conservé dans le ms. *176* de la bibl. Classense de Ravenne (cf. G. Mazzatinti, *op. cit.*, t. IV, p. 185); le ms. *195*, fol. 87 r°- 92 v° de la bibl. universitaire de Gratz, mutilé à la fin; le ms. *1302 (H. V. 40)* de la bibl. nationale de Turin (cf. B. Pergamo, *art. cité*, p. 18). Tandis que le ms. de Gratz débute : *Natus Filius Dei volens discipulos docere quemadmodum in spiritu Patrem adorantes orarent, brevem sed utilem docuit eos orationem dicere* et finit : *Terra mota etenim celi distiltaverunt*, le ms. de Turin commence : *Volens Filius Dei discipulos docere*, etc., et termine : *Declarationem horum versus* (sic) *habes superius ut patet.*

4. *Hexaemeron*, inédit et trouvé par le P. Fidèle de Fanna dans le ms. *195*, fol. 93 r°-175 r°, de la bibl. universitaire de Gratz, mutilé au début; le ms. *1.2* de la bibliothèque des conventuels de Wurtzbourg (cf. B. Pergamo, *art. cité*, p. 18-19). Tandis que le premier débute : *Rem hinc deformem amico dixit Pitagoras in quodam opere suo amicum blandem cave cujus amarum est semper quod potest... In principio creavit Deus celum et terram, Gen. primo cap. Licet quatuor sint modi principales sacram scripturam exponendi*, et finit : *Per quam spero firmiter ad vitam eternam devenire, si servavero que mandantur in ea cum adjutorio Dei cui sit honor et gloria in secula seculorum. Amen*, le ms. de Wurtzbourg commence : *In principio creavit Deus celum et terram. Quoniam naturale desiderium quorumcumque mortalium fertur in bonum*, et termine : *Si servavero que mandantur in ea cum adjutorio Dei cui est honor et gloria.*

5. *Proverbia* en vers latins et italiens, conservés dans le ms. *20* de la bibl. communale de Fabriano, incomplet (cf. G. Mazzatinti, *op. cit.*, t. I, p. 232); les mss. *II. II.15*, fol. 38 v°-39 v°; *II. II.67*, fol. 141 r°-151 r°; *II. IX. 141*, fol. 70 v°-72 v°, incomplet, de la bibl. nationale de Florence (cf. G. Mazzatinti, *op. cit.*, t. VIII et XII, p. 138, 177 et 23); le ms. *165* de la bibl. communale de Sandaniele del Friuli (cf. G. Mazzatinti, *op. cit.*, t. III, p. 137); le ms. *nouv. acq. lat. 1905*, fol. 96 r°-103 v°, de la Bibl. nationale de Paris (cf. H. Omont, *Nouvelles acquisitions du département des manuscrits pendant les années 1905-1906*, Paris, 1907, p. 29); le ms. *537*, de la bibl. Buoncompagni à Rome; le ms. *440*, fol. 81 v°, de la bibl. communale d'Assise, contenant les cinq premières sentences. Il en existe deux éditions, la première, incomplète, ne comprenant que 30 sentences, faite d'après le ms. de Fabriano par A. Zonghi, *Saggio di sentenze trasportate in poesia volgare da fr. Giovanni di Genesio di Quaglia da Parma dell' ordine dei minori*, Fabriano, 1879; la deuxième, complète et comprenant 100 sentences, faite d'après le ms. Boncompagni par H. Narducci, *Sentenze morali ridotti in versi latini ed italiani da Fr. Gio. Genesio da Parma*, dans *Miscell. francesc.*, t. III, 1888, p. 131-139. Cet ouvrage constitue un recueil de 100 sentences morales en vers latins et italiens, qui débute : *Felicem quisquis studii vult tangere metam — Regis opem summi petat, hunc reverenter adorans. — Comenci : A Dio chi vole imparare, — El sapere cum reverencia si de' doman-*

dare, et termine : *Tu, si nostrorum factorem nosce metrorum — Eximium cupies, horum primordia junges. — Chi vole sapere l'autore de questi versi, — De gli altri zunga inseme i capoversi.* Les lettres initiales des cent vers latins donnent l'acrostiche suivant qui se lit à la fin de l'ouvrage : *Frater Johanes Genesius Quaia de Parma, sacre theologie magister, ordinis fratrum minorum professor illustris, fecit hoc opus ad honorem Dei, beate Marie virginis, et beati Francisci, et amore nobilis Andree nati celsi domini Petri Gambacurte.* De cette dédicace à André Gambacorta, fils aîné de Pierre Gambacorta, duc et gouverneur de Pise, qui fut créé chevalier en juillet 1381 et mourut peu après, J.-H. Sbaralea, *op. cit.*, p. 80, et H. Narducci, *art. cit.*, p. 130, concluent que Jean Quaglia doit avoir composé le recueil des sentences avant 1381, probablement pendant les années qu'il enseigna à Pise.

2° *Aux ouvrages douteux* appartiennent : 1. *De incarnatione Christi*, contenu dans le *Vat. lat. 5129*, qui commence : *Quoniam occasione cujusdam sermonis, quem ad clerum feceram de adventu D. N. Jesu Christi*, et expose de nombreux témoignages des païens en faveur de la divinité du Christ; voir J.-H. Sbaralea, *op. cit.*, p. 80; I. Affò, *op. cit.*, p. 103; — 2. *Sermones quadragesimales*, conservés dans le *cod. Vat. lat. 7726* (voir J.-H. Sbaralea, *ibid.*). Comme le dit B. Pergamo, *art. cité*, p. 20, note 2, seul un examen attentif de ces deux ouvrages pourra déterminer avec certitude s'il faut les attribuer à Jean Quaglia ou au dominicain Jean de Parme. De même pour les *Commentaires sur la Bible* et les *Sentences*, que Barthelémy de Pise, *De conformitate*, l. I, fruct. VIII, pars 2, dans *Analecta franciscana*, t. IV, p. 337, attribue à Jean de Parme, et dont jusqu'ici il n'existe pas de traces, il est impossible de dire avec certitude s'il s'agit du bienheureux Jean Buralli ou de Jean Quaglia. Quant au *principium : Utrum Dei infinita potentia possit vel potuit producere mundum ab eterno*, contenu dans le ms. *Q. 99*, fol. 90 v° de la bibl. de la cathédrale de Worcester et attribué à maître Jean de Parme, A.-G. Little soutient qu'il ne peut pas être question du bienheureux Jean de Parme, mais qu'il faut probablement attribuer ce *principium* au dominicain Jean de Parme. Voir A.-G. Little-F. Pelster, S. J., *Oxford theology and theologians c. A. D. 1282-1302*, Oxford, 1934, p. 225, 276 et 322. D'après B. Pergamo, *art. cit.*, p. 20, note 2, il faudrait encore considérer comme l'œuvre de ce dominicain la question métaphysique disputée à Bologne en 1337, dont parle A.-M. Bandini, *op. cit.*, t. III, p. 105, conservée dans le *Fesul. 161* de la bibl. Laurentienne (Florence). Enfin F. Pelster mentionne un *Correctorium corruptorii*, attribué à Jean de Parme, O. P. dans le ms. *A. 913* de la bibl. communale de Bologne. Cf. *Scholastik*, t. I, 1926, p. 458. Il faut toutefois noter que Quétif-Échard, *Scriptores O. P.*, t. I, p. 906, attribue au dominicain Jean de Parme plusieurs ouvrages qui reviennent de fait au mineur Jean Quaglia.

3° Les traités *De medecinis* et *De consolatione medicinarum* sont à reléguer parmi les ouvrages apocryphes de Jean Quaglia, auquel ils sont attribués par J.-H. Sbaralea, *op. cit.*, p. 79. D'après I. Affò, *op. cit.*, p. 42-49, ils seraient l'œuvre ou bien du médecin Jean de Parme, fils d'Albert de Fusia, qui vécut au début du XIVe siècle, ou bien du chanoine Jean de Parme, également médecin, qui jouit d'une grande réputation vers 1350.

L. Wadding, *Scriptores ordinis minorum*, Rome, 1906, p. 141 et 146; J.-H. Sbaralea, *Supplementum ad scriptores ord. minorum*, t. II, Rome, 1921, p. 79-80; I. Affò, O.F.M., *Memorie degli scrittori e letterati parmigiani*, t. II, Parme, 1789, p. 97-108; A. Pezzana, *Continuazione delle memorie degli scrittori e letterati parmigiani*, t. VI, 2e part., Parme, 1827, p. 117-121; L. Frati, *Chartularium studii Bononiensis*, t. IV, Bologne, 1919, n. 1087 et 1144; Ubald d'Alençon, O.M. Cap., *Description d'un manuscrit inédit de Jean Quaglia de Parme*, dans *Études franciscaines*, t. XI, 1904, p. 565-567; E. Narducci, *Sentenze morali ridotte in versi latini ed italiani da Fr. Gio. Genesio da Parma*, dans *Miscellanea francescana*, t. III, 1888, p. 129-139; Fr. Ehrle, S. J., *I più antichi statuti della facoltà teologica dell' università di Bologna*, Bologne, 1932, p. 104; B. Pergamo, O.F.M., *I francescani alla facoltà teologica di Bologna (1364-1500)*, dans *Arch. franc. hist.*, t. XXVII, 1934, p. 15-20.

A. TEETAERT.

QUAINO Jérôme, prédicateur et théologien de l'ordre des servites. Il naquit à Padoue en 1524, entra fort jeune au couvent des servites de cette ville. Encore adolescent, il enseignait déjà la philosophie dans leur couvent de Bologne. Dans ce couvent aussi et surtout dans celui de Padoue, il fit pendant de longues années le cours de théologie, jusqu'à ce qu'il fût pourvu, en 1571, dans l'université de cette dernière ville, de la chaire d'Écriture sainte érigée en 1551 et occupée avant lui successivement par Adrien de Venise, O. P., et par Jérôme Vielmi, évêque d'Argos, qui avait pris part au concile de Trente et avait été transféré, le 13 août, au siège de Cittanova, en Istrie. Quaino faisait déjà partie, depuis 1552, du collège des théologiens de l'université. Très versé dans les lettres grecques et latines, il eut un long et brillant enseignement, et les historiens de Padoue se demandent s'il faut admirer le plus son érudition ou son éloquence. Il se livra aussi à la prédication et il y eut les succès les plus vantés. « Des foules d'auditeurs le suivent, écrit Scardeoni; aucun ne se trouve rassasié de sa parole; plus on l'a entendu, plus on s'empresse pour l'entendre encore. » Enfin, il exerça des charges importantes dans son ordre : prieur du couvent de Padoue, provincial de la Marche de Trévise, longtemps vicaire du prieur général et appelé à de plus hauts destins encore, s'il n'avait été emporté par une mort prématurée, à 58 ans, le 31 janvier 1582. On lui fit de somptueuses funérailles et une tombe marquée de son effigie et d'un solennel éloge dans l'église des servites de Padoue (le texte en est reproduit par le P. A. P. M. Piermei, d'après Giani, t. II, p. 271).

Jérôme Quaino a laissé de nombreux ouvrages : 1° *Imprimés : Predica fatta in Udine nella chiesa maggiore*, Venise, 1558, in-12; *Præfatio in Actuum apostolicorum explanationem habita Bononiæ in ædibus divi Johannis in Monte...*, Bologne, 1561, in-4°; *Predica della preparazione a vita eterna e della temperanza*, publiée dans les *Conciones illustrium quorumdam theologorum* de Thomas Porcacchio, Venise, 1566, in-8°; *Oratio gratulatoria in adventu Nicolai Ormanetti, episcopi Patavini, habita nomine sacri theologorum collegii kal. nov. 1570*, Padoue, 1572, in-4°; *De sacra historia, oratio habita in celeberrimo Patavino gymnasio per R. P. F. Hieronymum Quainum, ordinis servorum, cum publice Actus apostolicos esset auspicaturus III idus novembris 1571*, Padoue, 1572, in-4°; *Lectiones de terrestri paradiso*, Padoue, 1574 (d'après Giani).

2° *Manuscrits* (d'après Giani) : *Explicationes in Genesim; In librum Job; In Actus apostolorum; In epistolam ad Romanos; Orationes L habitæ diversis temporibus in funere illustrium virorum; Sermones multi*, quos sæpe in universitate theologorum pro laureandis doctoribus habuerat; *Carmina* (on retrouve quelques-uns de ces poèmes dans le ms. *225* de la bibliothèque des servites de Florence). Papadopoli joint à cette liste les ouvrages suivants : *Commentaria in libros Regum; In Tobiam, Esther et Judith; Quæstiones de Deo trino et uno; De sacramentis novæ legis; De libertate arbitrii, De gratia.*

A.-P.-M. Piermei, *Memorabilium sacri ordinis servorum B.M.V. breviarium...*, t. IV, Rome, 1934, p. 158-159; Poccianti, *Chronicon rerum totius ordinis servorum B.M.V.*, Florence, 1567 et 1616; Giani, *Annales sacri ordinis fratrum*

servorum B.M.V..., Florence, 1618-1622; rééd. de Garbi, Lucques, 1719-1725, t. II, p. 195, 203, 214, 222, 271; Riccoboni, *De gymnasio Patavino commentariorum libri sex*, Padoue, 1598, l. II, p. 46; Tomasini, *De gymnasio Patavino commentarius*, Udine, 1654; Papadopoli, *Historia gymnasii Patavini...*, 2 vol., Venise, 1726, l. III, sect. II, c. XIII, n. 82; Facciolati, *Fasti gymnasii Patavini...*, 2 vol., Padoue, 1757; Scardeoni, *De urbis Patavii antiquitate et claris civibus Patavinis libri tres*, Venise, 1558, et Bâle, 1560; Hurter, *Nomenclator*, 3ᵉ éd., t. III, p. 266.

F. BONNARD.

QUAKERS. — Sobriquet donné aux membres de la secte protestante des *Amis*. L'origine de ce nom sera donnée plus bas. Ils s'appellent volontiers également Enfants de la Vérité *(Children of Truth)*, Enfants de la Lumière *(Children of Light)*, Amis de la Vérité *(Friends of Truth)*, mais le plus souvent Amis tout court *(Friends)*. I. Historique sommaire. II. Doctrine. III. État actuel.

I. HISTORIQUE. — Le créateur de la secte fut George Fox. Ce personnage est une étrange apparition dans l'Angleterre du XVIIᵉ siècle. Il est, peut-on dire, un fruit du puritanisme de l'époque. Voir PURITANISME. Il naquit en juillet 1624, à Drayton, au comté de Leicester, non loin du pays natal de Wiclef. Son père était un humble tisserand. C'était le temps où chaque foyer chrétien voulait posséder et lire la Bible. De ce contact quotidien des esprits avec les saints Livres, interprétés à l'aide des théories calvinistes plus ou moins mitigées, résultait un état d'esprit que nous avons appelé le puritanisme, une sorte de tension spirituelle, toute prête à s'offusquer du moindre relâchement dans les mœurs privées ou publiques. De là, en quelques âmes, une certaine prédisposition à l'indignation des anciens prophètes contre les péchés du peuple de Dieu. Georges Fox fut l'un des plus remarquables parmi ces « redresseurs de torts », parmi ces prophètes de l'Église anglicane.

Il ne connaissait à peu près que sa Bible. Ses lettres et ses écrits offrent un mélange d'enthousiasme sombre et de rudesse littéraire. A l'âge de 12 ans, son père l'avait placé chez un cordonnier, qui était aussi marchand de cuir et de laine. Cela permit à ses admirateurs, parce qu'il avait manipulé des toisons de moutons, de le ranger parmi les illustres « bergers » bibliques, à côté de David et d'Amos. Ses parents étaient engagés à fond dans l'Église anglicane, c'est-à-dire dans l'Église d'État. Il avait 19 ans lorsque se déroula la crise religieuse latente en son cœur. Un de ses cousins, nommé Bradford, qui était clergyman, l'avait entraîné au cabaret, en compagnie d'un autre ecclésiastique. On l'avait fait boire plus que de raison. Au sortir de cette débauche grossière, il se sentit rempli d'indignation et de sainte colère contre un clergé aussi peu respectable et aussi engagé dans les vanités de la terre. Il ne cacha point sa réprobation à ses deux amis. De retour à la maison, il ne trouva plus de repos. Il se jeta dans la prière, soupirant et implorant le Seigneur. Et soudain « il reçut dans son cœur la parole de Dieu ». Sa rupture d'avec l'Église officielle date du 9 juillet 1643.

Georges Fox est désormais un autre homme. Il abandonne ses parents, ses amis, sa patrie. Il commence une vie errante, qui ne lui apportera que des privations, des avanies, des persécutions. Il sera huit fois emprisonné, une fois condamné à mort, puis gracié. Rien ne pourra cependant le détourner du but qu'il s'est fixé : prêcher le respect du Seigneur, le don de l'âme à Dieu, en dehors de tout rite, de toute formalité extérieure, de tout sacrement. Sans doute il n'arriva pas tout de suite à une conception nette de ce dessein. Il lui fallut, au début, consulter des représentants nombreux de la religion et de la science biblique officielle. Il fréquenta des curés et des professeurs; mais, ne trouvant la paix en aucune de leurs réponses, il finit par répudier tout ce que la tradition religieuse officielle lui proposait comme moyen de salut. La Bible elle-même ne lui servit plus que d'échelon pour s'élever directement à Dieu. Il ne croira plus qu'à l'Esprit. Il n'admettra plus que le contact direct de l'âme avec son Créateur et avec le Jésus de l'Évangile. Il n'était pas le premier à avoir de telles vues. De tout temps, au sein de l'Église chrétienne, les mystiques ont eu à résoudre le redoutable problème de l'accord entre l'inspiration individuelle et la révélation proprement dite. Dans l'Église catholique, l'accord s'est toujours fait de la façon la plus simple et la plus parfaite. Des mystiques tels que saint Bernard, saint François d'Assise, saint Bonaventure, sainte Catherine de Sienne, sainte Gertrude, sainte Thérèse d'Avila et tant d'autres ont fait la preuve que la discipline catholique ne nuit en rien à la poussée intime de l'Esprit. Le plus simple raisonnement au contraire atteste que l'Esprit ne peut pas contredire l'Esprit et que les inspirations individuelles, pour être admises comme d'origine divine, doivent être en harmonie avec la révélation reconnue des saints Livres et du magistère créé par Jésus-Christ. En se soustrayant à la discipline catholique, le protestantisme s'est condamné à osciller perpétuellement entre une orthodoxie figée et terre à terre et des inspirations sans contrôle et sans garantie. Luther avait commencé par un appel à la liberté de l'Esprit et par la proclamation du sacerdoce universel et il finit par l'établissement d'une Église d'État. Entre lui et ses amis d'une part, et Karlstadt et les anabaptistes d'autre part, avait dès le principe éclaté le conflit que l'on devait retrouver perpétuellement dans l'histoire des Églises protestantes. Georges Fox appartenait à la lignée des indépendants, des dissidents, des ennemis de l'orthodoxie paresseuse et pharisaïque. Il se regardait comme un envoyé du Seigneur. Il déployait des dons peu communs d'action sur les âmes. Il ne se contentait pas de fuir les cérémonies routinières des paroisses anglicanes. Il interpellait les ministres, il leur jetait des injures bibliques, les traitait publiquement de « chiens morts », de « mercenaires », de prédicateurs de superstitions. Ses interventions soulevaient les auditoires dominicaux des églises, déchaînaient des courants d'émotions violentes. Les uns prenaient fait et cause pour lui; les autres, en bien plus grand nombre, le couvraient d'injures ou se jetaient sur lui pour le faire taire. Ses disciples s'empressaient d'imiter son exemple. Les réunions paroissiales furent très souvent troublées par leurs objurgations en style prophétique. Mais la sérénité avec laquelle, en de pareilles rencontres, Fox et ses amis tendaient leurs visages et leurs mains vers les coups et les outrages constituaient pour leur cause la plus active des publications.

Naturellement, le clergé résistait aux attaques dont il était l'objet. Il faisait appel à la police et aux tribunaux. Ce fut au cours d'un de ces procès retentissants que Fox comparut devant un juge nommé Bennett, au comté de Derby, pour répondre à une accusation de blasphème. Fox jeta au juge une adjuration grave l'invitant à « honorer Dieu et à *trembler* devant sa parole ». A quoi le juge riposta en traitant Fox de « trembleur » (en anglais *quaker*). Le nom resta à Fox et à ses adhérents. Au lieu des termes qu'ils avaient emprunté à saint Jean : « Je ne vous appellerai plus mes serviteurs, mais mes *amis* » (Joa., XV, 15, et III Joa., 15), ou encore : « Croyez en moi, pour que vous soyez *enfants de la lumière* » (Joa., XII, 36), on leur appliqua désormais, surtout dans le camp des presbytériens et des congrégationnalistes ou indépendants, l'épithète injurieuse de *trembleurs*. Le nom apparaît, dès 1654, à la fois dans un rapport de l'ambassadeur de France à Londres et dans le *Journal de la chambre des communes*. Mais il ne devint général que vers la fin du siècle.

Il ne faut pas oublier que l'Angleterre était alors

horriblement divisée par la guerre civile. Cromwell avait abattu la monarchie d'abord, le Parlement puritain ensuite. En contraste frappant avec les méthodes de Cromwell, Fox, qui eut avec le dictateur deux entrevues significatives, était opposé à tout emploi de la violence. Il condamnait à la fois le serment et le service militaire. A la Restauration, le chiffre de ses adhérents atteignait soixante mille. Il vécut assez pour voir proclamer la *tolérance*, que lui-même avait tant prêchée, par l'acte de 1689. Il mourut en 1691.

Dans l'intervalle, la Société des Amis avait fait, en la personne de William Penn, une brillante conquête. Penn devait être le plus illustre des quakers. On sait que c'est lui qui donna son nom à la Pensylvanie *(Pennsylvania)*. Penn était le fils d'un illustre amiral, le conquérant de la Jamaïque. Il fut gagné à la doctrine de Fox par un prédicant nommé Thomas Lee.

Son père avait fait de vains efforts pour l'arracher à la secte alors très mal famée des trembleurs. Après un voyage en France et en Europe, William, qui était un jeune homme intelligent, droit et distingué, fait, semblait-il, pour tous les succès du monde et de la politique, se jeta entièrement dans la cause du quakérisme. Chassé par son père, secrètement encouragé et soutenu par sa mère, il lança dans le public des écrits en faveur de la secte : *La vérité exaltée (Truth exalted), Le fondement de sable ébranlé (Sandy foundation shaken)*, qui lui valut la prison; *Point de croix, point de couronne, (No cross, no crown)*, composé en captivité. Son courage, sa persévérance, finirent par toucher son père. Le roi intervint en sa faveur. Il sortit de prison. Mais il reprit la lutte, réclamant avec enthousiasme la liberté universelle de la religion, la tolérance légale pour tous les cultes. Il considérait la conscience religieuse comme une sorte de propriété inviolable, selon les vieilles traditions anglaises : « Rien n'est plus déraisonnable, écrivait-il, que de sacrifier la liberté et la propriété d'aucun homme pour la religion, car ce sont pour lui des droits naturels et civils... La religion, sous quelque forme qu'elle se présente, ne fait pas partie du vieux gouvernement anglais. » *England's present interest considered*, 1672. Cette thèse lui valut de nouveau la prison en 1670. Vers cette date, son père vint à mourir. Penn hérita de lui une magnifique fortune. Il la mit entièrement à la disposition de sa cause, sans cesse poursuivi par les tribunaux de son pays. Il conçut alors l'idée d'un établissement en Amérique pour lui et les siens. L'État devait environ 1 million à son père. Cette dette lui permit d'obtenir une vaste concession au nouveau monde.

Ce fut le roi qui exigea que la nouvelle colonie portât le nom de *Pennsylvania*. Les quakers allaient pouvoir y réaliser leurs rêves : une démocratie religieuse, sous le signe de la parfaite égalité de tous les colons et du pacifisme intégral. Les colons n'auront pas même d'armes pour se défendre des Indiens. Penn, dans un sentiment de justice scrupuleuse, voulut racheter aux indigènes ce que le roi lui avait déjà vendu. Penn prit possession de la nouvelle république en 1682. Il conclut avec les Indiens, sans sceau ni serment, cette alliance fameuse dont Voltaire a pu dire qu'elle n'avait jamais été ni jurée ni violée. Penn y éprouva toutes sortes de déboires, de la part des colons, il fut ruiné, poursuivi, arrêté, dut revenir en Angleterre, fut réhabilité et remis en possession de sa colonie, en 1699, puis de nouveau abreuvé de chagrins, dépouillé, jeté en prison pour dettes, affligé par l'inconduite d'un de ses fils, frappé de paralysie. Il mourut en 1718, et ce ne fut qu'alors que sa grandeur d'âme fut universellement reconnue et vantée. Il fut une sorte de génie méconnu, dont les idées finirent par s'imposer, pour des raisons tout autres du reste que celles qui l'avaient guidé. C'est, pour une large part, à son action, à son prestige, à la sympathie que la cour avait pour lui, en dépit de ses bizarreries, que furent dus les bills de tolérance qui, de 1687 à 1689, d'ébauche en ébauche, passèrent dans les lois et les mœurs anglaises.

II. Doctrine. — Les deux hommes qui ont créé le quakérisme n'étaient pas des théologiens, Fox encore moins que William Penn. Ils obéissaient à des intuitions plus qu'à un système. Beaucoup de leurs adhérents leur ressemblaient : esprits enthousiastes et généreux, mais penseurs ou logiciens médiocres. Le seul théologien de la secte fut Robert Barclay (1648-1690). Ce personnage appartenait à une ancienne famille écossaise. Son grand-père et son père tenaient une place distinguée à la cour de Charles Ier, puis dans l'armée. Pendant un séjour en France, pour ses études, Barclay se convertit au catholicisme. Quand il revint en Écosse, il trouva son père gagné aux idées de Fox. Après une longue résistance, il céda aux objurgations de son père et se fit quaker lui-même. Il consacra dès lors son talent à la systématisation de la doctrine de Fox. Son ouvrage principal, publié en 1676, avait pour titre en latin : *Apologia theologiæ vere christianæ*. Il ne fut traduit en anglais que deux ans plus tard, en allemand en 1684, en français, en 1702. Il y eut des critiques. Barclay répondit à tous ses adversaires. Ses œuvres complètes furent publiées par les soins de Penn en 1692.

Barclay semble avoir été ému par le désordre de la pensée chrétienne de son temps. Luther avait prétendu remonter aux sources, au christianisme primitif. Barclay remonte, lui, à l'origine même du sentiment religieux dans le cœur de l'homme. Pour lui, l'âme humaine est, selon le mot de Tertullien, « naturellement chrétienne ». On doit donc retrouver en elle les bases du vrai christianisme. L'homme est de la race de Dieu. Il a été fait à son image et ressemblance. De là cet instinct naturel qui porte l'homme vers Dieu, de là le sentiment religieux. Barclay, confondant l'ordre naturel et l'ordre surnaturel, parle d'une *révélation immédiate* de Dieu à toute âme humaine, s'imposant par son évidence à tout esprit droit. *Apologie*, éd. fr., p. 2. Nous avons donc en nous des intuitions immédiates et irrésistibles, qui forment nos conceptions religieuses. C'est ce que les quakers appellent la « substantielle semence » déposée par Dieu dans l'homme. Mais Barclay ne veut pas que cette semence soit confondue ni avec la conscience, ni avec le cœur, ni avec aucune autre faculté. On pourrait dire qu'elle est d'une part un sens *sui generis :* le sens religieux; d'autre part, une *révélation innée*, c'est-à-dire un ensemble de vérités primordiales sur Dieu et l'âme qui seraient le contenu inaliénable du sens religieux. Barclay interprète dans le sens qu'on vient de voir le mot de saint Jean : *Erat lux vera quæ illuminat omnem hominem.* Fox avait fait déjà de ce texte un tel usage que les controversistes du temps l'appelaient le « texte des quakers ».

Contrairement aux autres sectes protestantes, les quakers ne veulent pas admettre la corruption radicale et incurable de l'homme par le péché originel. Pour eux le péché d'Adam n'est imputé à personne *jusqu'à ce qu'on le fasse sien par de semblables actes de désobéissance.* Il y a donc corruption initiale, mais non imputation de culpabilité. Barclay estime même que le mot de péché originel est un « barbarisme inconnu à l'Écriture », *inscripturalis barbarismus.* Il suit de là que le Christ n'a pas eu à nous racheter à proprement parler. Aucune thèse de Barclay, dans son *Apologie*, ne porte directement sur la personne ou l'œuvre de Jésus rédempteur. Ce n'est qu'incidemment qu'il atteste sa foi en la divinité du Christ et à son intervention dans l'œuvre du salut de tous les hommes. Le Christ a satisfait pour tout l'univers, tant par son obéissance active (sa vie entière), que par son obéissance passive (ses

souffrances et sa mort). La plus grande marque d'amour que Dieu ait donnée au monde est le Christ et son Évangile. Pour nous approprier l'Évangile, nous devons travailler à obtenir la justification. Barclay n'admet ni la justification « par la foi seule » et purement imputée de Luther, ni la justification par le moyen des rites sanctificateurs de l'Église catholique. Et pourtant sa théorie de la justification est très proche de la nôtre. Il y voit deux aspects distincts : 1° L'aspect négatif, qui est le pardon, la rémission des péchés; 2° L'aspect positif, qui est l'infusion dans l'âme du chrétien de la propre justice du Christ, en sorte que le fidèle soit enté au corps du Christ. « C'est, écrit Barclay, cette naissance intérieure en nous, produisant la justice et la sainteté en nous, qui nous justifie. » Ajoutons que Barclay repousse avec horreur les dogmes calvinistes de la *prédestination absolue* et de la *grâce irrésistible*.

Mais c'est surtout dans le latitudinarisme de leur conception de l'Église que les quakers ont innové. Ils admettent une *Église catholique* hors de laquelle il n'est point de salut, mais « qui est aussi bien entre les païens, les Turcs, comme entre toutes les diverses sortes de chrétiens ». Cette Église est donc une Église invisible, formée de toutes les âmes sincères et de bonne foi. A côté de cette Église les quakers admettent des églises concrètes, mais qui ne sont que des associations libres entre personnes ayant les mêmes idées spirituelles. Chez eux, les associations doivent avoir des réunions mensuelles, pour s'occuper de questions temporelles et spirituelles, puis des réunions trimestrielles élargies, de groupe à groupe, enfin un congrès général annuel. Il n'y a point de ministres du culte. Les Amis professent le sacerdoce universel de Luther, étendu même aux femmes. Chaque chrétien est un prédicateur. Le culte est facultatif. Dieu n'a rien ordonné à ce sujet. On se réunit le dimanche, mais sans regarder la chose comme d'institution divine. Si l'Esprit parle, il y a sermon. Sinon, silence plus édifiant, au dire des quakers, que les vaines répétitions et le « patois de Chanaan ». Les quakers n'admettent aucun sacrement pas même le baptême ni la cène. Ils communient spirituellement. On a déjà vu que les quakers répudient le serment comme opposé à l'Évangile. Ils veulent que toute réponse se ramène au oui et au non recommandés par le Christ. Les tribunaux ont fini par ne plus exiger d'eux le serment officiel et ils se contentent de leur affirmation. Les quakers ont poussé jusqu'au formalisme l'horreur du formalisme. Ils se sont fait une loi d'une certaine rudesse, dans la conversation, en répudiant les formes vaines de la politesse plus ou moins mensongère.

C'est ainsi que l'on peut ériger en dogme l'absence de tout dogme. Les quakers apparaissent en somme comme des libres penseurs chrétiens.

III. État actuel. — La secte des quakers ne s'est guère répandue qu'en Angleterre et aux États-Unis, surtout dans ce dernier pays. On ne trouve que des isolés en Hollande, en France (environs de Nîmes) et en Allemagne. Ils n'ont jamais été très nombreux. Leur influence a notablement dépassé leur importance numérique. Il semble qu'ils n'aient jamais atteint, en tout, le nombre de deux cent mille adhérents. En 1822, ils ont subi l'assaut d'un schisme intérieur : un certain Élie Hick, qui enseignait le déisme pur, fut excommunié avec deux mille de ses disciples.

On distingue actuellement : 1. la société orthodoxe des Amis; 2. la société hicksite des Amis; 3. les Amis orthodoxes conservateurs wilburites, séparatistes groupés sous la direction de John Wilbur; 4. la Société religieuse des Amis de Philadelphie, qui s'est elle-même séparée des wilburites. Aux États-Unis, les quatre groupes comptaient, en 1925, 1 361 chefs de groupes ou ministres (bien que la théologie quakériste répudie ce titre); 939 églises, 115 528 adhérents. Il doit y avoir environ 20 000 quakers hors d'Amérique, dont au moins les neuf dixièmes en Angleterre. Les quakers publient quatre revues périodiques. Ils ont des missions en Syrie, aux Indes, en Chine, au Japon, dans l'Est africain, au Mexique, dans le Guatémala, à Cuba, en Jamaïque, dans l'Alaska. En 1916, on comptait 32 stations missionnaires, 98 prédicants assistés de 198 catéchistes indigènes, 28 églises, 71 écoles, 2 279 adhérents indigènes. Il est juste de remarquer que les Amis orthodoxes forment, à eux seuls, les neuf dixièmes des effectifs totaux du quakérisme. Ce qui caractérise la secte, dans la lutte des idées actuelles, c'est l'enthousiasme et la ferveur de leur pacifisme intégral.

I. Sources. — Les œuvres de Fox, surtout son *Journal* et ses *Lettres;* les œuvres de Penn, dont les principales ont été citées au cours de l'article; les œuvres de Barclay, surtout le *Catéchisme* de 1674 et l'*Apologie de la vraie théologie chrétienne*, de 1676; Thomas Evans, *An exposition of the faith of the religious Society of Friends commonly called quakers*, Philadelphie, 1829; *Rules of discipline of the religious Society of Friends, with advices being extract from the minutes and epistles of their yearly meeting held in London, from its first institution*, Londres, 1831.

II. Littérature. — Sewel, *History of the Society of Friends*, Londres, 1722, souvent réédité; Clarkson, *Portraiture of quakerism*, Londres, 1806; Rowntree, *Quakerism, past and present*, Londres, 1839; Grubb, *Quakerism in England, its present position*, Londres, 1901; *Dictionary of national biography*, art. *Fox* et *Penn; Protest. Realencyklopädie*, art. *Quäker*, t. xvi, p. 356-380.

L. Cristiani.

QUARESMIUS François, appelé aussi *Quaresmio*, *Quaresmino* et plus correctement *Quaresmi*, orientaliste célèbre de l'ordre des frères mineurs. Originaire de Lodi, dans la Lombardie, où il naquit le 4 avril 1583 de la noble famille des Quaresmi, il s'enrôla très jeune, à l'âge de 16 ans, paraît-il, dans l'ordre des mineurs observants, au couvent de Notre-Dame-des-Grâces, près de Mantoue. Il passa ensuite au couvent de la Paix, à Milan, où il s'adonna aux études de philosophie et de théologie. Il enseigna pendant de longues années la philosophie, la théologie et le droit canonique et occupa successivement les charges de gardien, de custode et de provincial de la province de Milan. Le 3 mars 1616, il s'embarqua pour Jérusalem et fut élevé la même année aux charges de gardien et de vice-commissaire apostolique d'Alep, en Syrie, qu'il occupa jusqu'en 1618. Cette même année, il fut nommé supérieur et commissaire apostolique de l'Orient et le resta jusqu'en 1619. Pendant ce temps, il fut emprisonné deux fois par les Turcs. En 1620, il retourna en Europe, mais, en 1625, il était déjà de retour à Jérusalem. En 1626, il lança un appel du Saint-Sépulcre à Philipe IV, roi d'Espagne, pour l'inviter à reconquérir la Terre sainte. Il lui dédia en même temps son ouvrage *Hierosolymæ afflictæ*. Entre 1616 et 1626, il rédigea son remarquable et classique ouvrage *Elucidatio Terræ sanctæ*. Entre 1627 et 1629, il séjourna à Alep en qualité de commissaire pontifical et de vice-patriarche pour les Chaldéens et les Maronites de Syrie et de Mésopotamie. En 1629, il revint en Italie pour faire un rapport au Saint-Siège sur l'état des Églises orientales. Il regagna ensuite l'Orient, mais on ne peut déterminer avec exactitude combien de temps il y resta Il paraît cependant avoir parcouru la contrée entre l'Égypte et le Sinaï, la Terre sainte, la Syrie, la Mésopotamie, les îles de Chypre et de Rhodes, Constantinople et une grande partie de l'Asie-Mineure. De retour en Italie, il y continua son apostolat et prêcha avec grand succès à Rome, à Gênes, à Florence, à Venise, à Naples et fut chargé de diverses missions en Allemagne en France, en Belgique et en Hollande. En 1637, il fut

gardien du couvent Santo Angelo à Milan et en 1643 il acheva un autre grand ouvrage sur la passion du Christ. De 1615 à 1618, il exerça les charges de définiteur général et de procureur. Quant à la date de sa mort, les opinions sont divisées. Tandis que les uns le font mourir à Milan, au couvent de Santo Angelo, le 25 octobre 1650 (*The cath. encyclopedia*, t. XII, p. 592, et *Enciclopedia universal europeo-americana*, t. XLVIII, col. 810), d'autres, plus nombreux, le font passer à une vie meilleure en 1656 (*Kirchliches Handlexikon*, t. II, col. 1639; H. Hurter, *Nomenclator*, t. III, col. 1064; Marcellino da Civezza, *Storia universale delle missioni francescane*, t. VII, p. 442; J.-H. Sbaralea, *Supplementum*, t. I, p. 297). Comme ces auteurs n'apportent pas d'arguments pour justifier leur opinion, il ne nous est pas possible de nous prononcer. Les mémoires de l'ordre exaltent la vertu consommée de Quaresmi, principalement sa piété, sa prudence et sa profonde humilité.

Les nombreux et excellents ouvrages que Quaresmi a laissés lui ont assuré une renommée universelle parmi les orientalistes, les commentateurs de la Bible et les historiens de la Terre sainte. Parmi eux une place d'honneur doit être attribuée à *Elucidatio Terræ sanctæ historica, theologica et moralis, in qua pleraque ad veterem et præsentem ejusdem Terræ statum spectantia accurate explicantur, varii errores refelluntur, veritas fideliter exacteque discutitur ac comprobatur*, Anvers, 1639, 2 vol. in-fol. de XXX-921 plus 98, et 1014 plus 120 pages. Cet ouvrage, devenu très rare, est rempli de détails curieux sur la Terre sainte et, de l'avis des compétences, constitue une contribution importante à l'histoire, à la géographie, à l'archéologie, aux sciences bibliques et morales. Le P. Cyprien de Trévise, O. F. M., en a donné une 2ᵉ édition en quatre parties, en 2 vol. in-fol., à Venise, en 1880-1881. Une biographie assez complète du P. Quaresmi se lit au début de cette édition. D'après L. Oliger, O. F. M., *Vita e diarii del card. Lorenzo Cozza già custode di Terra santa e ministro generale de' frati minori (1654-1729)*, p. 186, le P. Bonaventure de Dantzig, O. F. M., archiviste de la custodie de Terre sainte, aurait été chargé en 1726, par le P. Laurent Cozza, alors général de l'ordre des frères mineurs, de continuer l'ouvrage du P. Quaresmi et d'y ajouter un troisième volume.

Le P. Quaresmi est encore l'auteur des ouvrages suivants : *Jerosolymæ afflictæ et humiliatæ deprecatio ad suum Philippum IV Hispaniarum et Novi Orbis potentissimum ac catholicum regem*, Milan, 1631, in-4°, 74 p.; ouvrage très rare (un exemplaire à l'Ambrosienne de Milan) et qui constitue un appel vibrant pour l'organisation d'une croisade; — *Pro confraternitate SS. Stellarii B. Virginis Mariæ tractatus*, Palerme, 1618, in-4°; — *De sacratissimis D. N. J. Christi quinque vulneribus varia, pia et tuculenta tractatio*, Venise, 1652, 5 vol. in-fol. de 202, 258, 368, 400, 271 p., avec un index de 200 p., dont, d'après J. Golubovich, il existe seulement trois exemplaires, un à l'Ambrosienne, un à la bibliothèque Brera de Milan et un à la bibliothèque nationale de Florence; — *Ad SS. DD. N. Alexandrum VII Pont. Opt. Max. pia vota pro anniversaria passionis Christi solemnitate*, Milan, 1656, in-4° de XX-58 p., dont un exemplaire est conservé à l'Ambrosienne. La relation du séjour que le P. Quaresmi fit chez le patriarche des nestoriens en 1629 et des disputes qu'il eut avec lui, n'est pas son œuvre, mais celle de son compagnon, le P. Thomas de Milan, qui l'accompagna chez les nestoriens de la Chaldée. Cette relation, découverte par le P. Marcellin de Civezza, O. F. M., dans *Ottob. 2536* de la bibliothèque Vaticane, a été éditée par lui dans sa *Storia universale delle missione francescane*, t. VIII-XI, p. 597-608, avec le titre *Itinerario di Caldea del R. P. Francesco Quaresmino e di Fr. Tomaso da Milano, suo compagno, min. oss., e Gio. Battista Eliano, maronita, missionario della S. Congr. di Propaganda, ed Elia, patriarcha de' Nestoriani, colli trattati havuti col detto patriarcha et con li Nestoriani di Emil et Ratum Hermes l'anno 1629*. C'est donc à tort que quelques historiens, parmi lesquels J. Golubovich, mettent cette relation parmi les œuvres du P. Quaresmi.

D'après les auteurs, il faudrait lui attribuer encore quelques ouvrages restés inédits : *Adversus errores Armenorum*, 3 vol. in-fol., conservés jadis dans le couvent Saint-François de Lodi, selon J.-H. Sbaralea, *op. cit.*, p. 296, et *Kirchl. Handlex.*, t. II, col. 1639; *Apparatus pro reductione Chaldæorum ad catholicum fidem*, 6 vol. in-fol., que le P. Quaresmi aurait écrit pendant son séjour parmi les Chaldéens et auxquels il renvoie dans son ouvrage *Elucidatio Terræ sanctæ*, l. I, p. 51; cf. Cyprien de Trévise, dans la biographie qu'il écrivit du P. Quaresmi et qui précède l'édition d'*Elucidatio Terræ sanctæ; Deipara in sanguine Agni dealbata*, inachevé; *Epistolæ ex Oriente*, conservées aux archives de la Propagande. D'après les historiens, tous ces ouvrages et d'autres encore inédits seraient conservés dans les bibliothèques de Pavie, de Lodi et de Jérusalem.

Cyprien de Trévise, O.F.M., *Vita P. Francisci Quaresmii*, dans le prologue à la 2ᵉ éd. de l'*Elucidatio Terræ sanctæ*, Venise, 1880; Marcellin de Civezza, O.F.M., *Storia universale delle missione francescane*, t. VII c, Florence, 1894, p. 439-442; t. VIII-XI, Florence, 1895, p. 585 et 597-608; le même, *Saggio di bibliografia geografica, storica, etnografica sanfrancescana*, Prato, 1879, p. 479-480; L. Wadding, *Scriptores ord. minorum*, Rome, 1906, p. 91; J.-H. Sbaralea *Supplementum ad scriptores ordinis minorum*, t. I, Rome, 1908, p. 296-297; L. Lemmens, O.F.M., *Acta S. Congregationis de Propaganda fide pro Terra sancta*, 1ʳᵉ part. *1622-1720*, dans *Biblioteca bio-bibliografica della Terra santa e dell'Oriente serafico*, nouv. sér., t. I, Quaracchi, 1921, p. 35-36, 40, 51-54, 59, 363; L. Oliger, O.F.M., *Vita e diarii del card. Lorenzo Cozza, già custode di Terra santa e ministro generale de' frati minori (1654-1729)*, *ibid.*, t. III, Quaracchi, 1925, p. 186; J. Golubovich, O.F.M., *Serie cronologica de superiori di Terra santa*, Jérusalem, 1898, p. 68-69; le même, art. *Quaresmius*, dans *The catholic encyclopedia*, t. XII, p. 593; H. Hurter, *Nomenclator*, 3ᵉ éd., t. III, col. 1063; J.-Ch. Brunet, *Manuel du libraire*, t. IV, Paris, 1863, col. 997; Mislin, *Les saints Lieux*, Paris, 1876, c. 25; Schegg, dans *Litter. Rundschau*, 1882, col. 26) sq.

A. TEETAERT.

1. QUARRÉ Barthélemy (1580 [?]-1643), né, vers 1580, à Dijon, d'un professeur du collège de cette ville; fut pourvu d'un canonicat le 27 avril 1609, à la collégiale de Dijon et en même temps fut vicaire perpétuel à l'église Saint-Michel. Il mourut à Dijon, en 1643.

Tous les écrits de Quarré se rapportent à la piété et, sous un titre parfois singulier, renferment des notions théologiques intéressantes et des conseils pratiques. On peut citer *La manière de vivre angéliquement*, Dijon, 1624, in-12. — *Discours spirituels pour consoler les malades et parents des défunts, ensemble un Traité pour administrer le sacrement de l'extrême-onction*, Dijon, 1627, in-12. — *La garde angélique*, Dijon, 1631 et 1633, in-8°. — *Le chariot angélique pour conduire les âmes au ciel*, Dijon, 1632, 2 vol. in-8°. — *Explication de l'office et des cérémonies que l'Église et le peuple observent aux obsèques, vigiles et messes des trépassés*, Dijon, 1634, in-8°. — *Ordre de piété, inspiré par le Saint-Esprit pour assister le saint sacrement, quand on le porte aux malades*, Dijon, 1637, in-12.

Papillon, *Biblioth. des auteurs de Bourgogne*, t. II, p. 169; Moréri, *Grand dict. hist.*, éd. de 1759, t. VIII, p. 657-658; Richard et Giraud, *Biblioth. sacrée*, t. XX, p. 317.

J. CARREYRE.

2. QUARRÉ Jean-Hugues (1589-1656), né à Dôle vers 1589, docteur de Sorbonne, fut ordonné prêtre en 1613 et devint chanoine théologal de la collégiale de Poligny, en Franche-Comté. Il entra à l'Ora-

toire en 1618 et fut appelé dans les Pays-Bas, à la demande de l'abbé de Saint-Cyran et de Jansénius, en avril 1631. Il acquit alors une grande réputation de prédicateur; admirateur de Jansénius, il donna une approbation enthousiaste au livre de l'*Augustinus*, en octobre 1641. Il fut prédicateur de l'infante Isabelle, gouvernante des Pays-Bas, et devint prévôt de la congrégation de l'Oratoire en Flandre. Il mourut à Bruxelles le 26 mars 1656.

Quarré a composé un certain nombre d'écrits, où l'on trouve presque toujours des traces de son amour de Jansénius. Il faut citer *Trésor spirituel contenant les excellences du christianisme et les adresses pour arriver à la perfection chrétienne par les voies de la grâce et d'un entier abandonnement à la conduite de Jésus-Christ*, dédié à l'infante, Bruxelles, 1632, in-12, revu et augmenté, in-8°, Mons, 1633; d'autres éditions parurent à Paris, 1632, 1637, 1657. Une 7e édition, in-12, Paris, 1660, porte un nouveau titre : *Trésor spirituel contenant les obligations que nous avons d'être à Dieu et les vertus qui nous sont nécessaires pour vivre en parfait chrétien.* — *Les dévots entretiens de l'âme chrétienne*, Bruxelles, 1640, in-12. — *Traité de la pénitence chrétienne, où sont exposées les parties de ce sacrement et de la manière de faire une bonne confession*, Paris, 1648, in-12; l'auteur y enseigne l'insuffisance de la crainte des peines de l'enfer pour obtenir le pardon de ses fautes. — *La vie de la bienheureuse Mère Angèle, première fondatrice de la congrégation de Sainte-Ursule, enrichie de plusieurs remarques et pratiques de piété bien utiles pour la conduite de toutes sortes de personnes à la vertu*, Paris, 1648, in-12. — *Réponse à un écrit qui a pour titre : Avis donné en ami à un certain ecclésiastique de Louvain, au sujet de la bulle du pape Urbain VIII, qui condamne le livre portant le titre : Augustinus Cornelii Jansenii*, Paris, 1649, in-12. C'est une réplique à un ouvrage qui conseillait de se soumettre à la bulle *In eminenti;* on lit, dans l'écrit de Quarré, que « l'ouvrage de Jansénius n'a été condamné que sur un faux supposé, qui n'oblige pas en conscience car il est inexact que le livre de Jansénius renouvelle des propositions déjà condamnées dans Baius ». — *Le riche charitable ou de l'obligation que les riches ont d'assister les pauvres et de la manière qu'il faut faire l'aumône*, Paris, 1653, in-12, dédié à l'archevêque de Malines, Jacques Boonen. — *Direction spirituelle pour les âmes à qui Dieu inspire le désir de se renouveler de temps en temps en la piété, par une sérieuse retraite de quelques jours, où sont contenues des méditations sur tous les devoirs du chrétien*, Paris, 1654, in-12.

Michaud, *Biographie universelle*, t. XXXIV, p. 602; Moréri, *Grand dict. hist.*, éd. de 1759, t. VIII, p. 657; Feller-Weiss, *Biogr. univers.*, t. VII, p. 108; Richard et Giraud, *Biblioth. sacrée*, t. XX, p. 316-317; Foppens, *Biblioth. sacra*, IIa pars, p. 665-666; de Boussu, *Histoire de Mons*, p. 432; A. Mathieu, *Biogr. montoise*, p. 251; Paquot, *Mémoires pour servir à l'hist. littér. des dix-sept provinces*, éd. in-8°, t. I, p. 256-260; Swert, *Necrologium aliquot utriusque sexus romano-catholicorum qui vel scientia vel pietate, claruerunt ab anno 1600 usque ad annum 1739*, p. 45-46; Batterel, *Mémoires domestiques pour servir à l'hist. de l'Oratoire*, t. II, p. 423-434; Feret, *La faculté de théologie de Paris et ses docteurs les plus célèbres, Époque moderne*, t. V, p. 338-342; *Biogr. nat. de Belgique*, t. XVIII, col. 403-406.

J. Carreyre.

QUARTODÉCIMANS. — Nom par lequel on désigne les partisans de l'ancien comput pascal, qui fixait au 14e jour de la lune du printemps, à quelque jour de la semaine qu'il tombât, la célébration de la fête de Pâques. Voir l'art. Pâques, t. XI, col. 1948 sq. Cet usage, asiate à son point de départ, a dû tenter de s'introduire en Occident. On ne comprendrait pas sans cela l'attitude du pape Anicet dans cette question, ni, à plus forte raison, celle du pape Victor. Il est remarquable d'ailleurs que le prêtre Hippolyte de Rome s'est préoccupé à deux reprises des quartodécimans; d'abord dans son *Syntagma*, perdu sans doute, mais que l'on peut reconstituer conjecturalement par la comparaison de pseudo-Tertullien, *De hæresibus*, n. 8, *P. L.*, t. II, col. 72, d'Épiphane, *Hæres.*, L, *P. G.*, t. XLI, col. 881 sq., et de Filastrius, *Hæres.*, LXXXVII, *P. L.*, t. XII, col. 1198; ensuite dans la *Refutatio (Philosophoumena)*, l. VIII, c. XVIII, éd. Wendland, p. 237.

Mais, s'il y eut à Rome et en Occident une poussée quartodécimane — pseudo-Tertullien déclare, sans que nous puissions contrôler son renseignement, qu'un certain Blastus aurait causé un schisme à ce propos (cf. Eusèbe, *Hist. eccl.*, l. V, c. XV) — si cette poussée apparaît en relation avec le mouvement montaniste, il faut croire cependant qu'elle y eut peu de succès. Les hérésiologues occidentaux du début du Ve siècle ne mentionnent les quartodécimans que par ouï-dire et par souci d'être complets; c'est le cas de Filastre, le cas aussi de saint Augustin, *De hæres.*, 29, *P. L.*, t. XLII, col. 51, auquel l'auteur du *Prædestinatus* ajoute quelques détails, relatifs d'ailleurs à l'Orient et sur l'authenticité desquels on aimerait être plus au clair. Cf. l. I, n. 29, *P. L.*, t. LIII, col. 597.

C'est en Orient que la pratique quartodécimane s'est maintenue. Nous ignorons à quelle date les communautés catholiques d'Asie y ont renoncé pour se rallier à l'usage dominical. C'était chose faite à l'époque du concile de Nicée. Mais ladite coutume s'était gardée dans les nombreuses sectes de la région phrygienne et des alentours, où se conservait l'esprit du montanisme, revigoré dans la seconde moitié du IIIe siècle par les influences novatiennes. Il n'est pas étonnant que dans ces milieux, où l'on se piquait d'archaïsme, l'on soit demeuré fidèle à un usage qui se réclamait du patronage de l'apôtre Jean et des « grandes lumières de l'Asie ». Encore est-il que l'uniformité ne régna pas longtemps. Pendant que les uns restaient absolument fidèles au comput judaïque, d'autres se ralliaient à un nouveau système. On venait de découvrir (après 325), les *Actes* apocryphes *de Pilate*, qui fixaient la date de la passion de Jésus au 25 mars (8 des calendes d'avril). C'est cette date qui rallia les suffrages d'un certain nombre de dissidents. Ils célébraient donc Pâques comme une fête fixe. C'était en Cappadoce surtout que cette manière de faire s'était imposée. De ce chef d'ailleurs, on rompait entièrement aussi bien avec les chrétiens qu'avec les juifs, dont le comput pascal était rattaché à l'année lunaire. Ceux qui procédaient ainsi ne peuvent plus s'appeler des quartodécimans.

Mais il restait au Ve siècle des quartodécimans authentiques. Sans appuyer autrement sur la donnée du *Prædestinatus*, qui nous montre saint Jean Chrysostome ralliant à l'Église « en beaucoup de cités » de ces communautés dissidentes, on peut faire état de la notice de Théodoret dans *Hæretic. fabul. compend.*, III, 4, *P. G.*, t. LXXXIII, col. 405; l'évêque de Cyr note que les quartodécimans sont en rapports étroits avec les novatiens. On doit surtout relever la mention qui est faite des quartodécimans à la fameuse *Actio* VI du concile d'Éphèse (28 juill. 431), connue sous le nom d'*Actio Charisii*. A cette séance, un certain Charisius, « économe » de l'Église de Philadelphie, exposa comment à des quartodécimans de la région lydienne qui voulaient se réunir à la grande Église, des gens de l'entourage de Nestorius (voir ce qui est dit par Socrates, *Hist. eccl.*, l. VII, c. XXIX, de l'action de celui-ci) avaient demandé la souscription d'un formulaire de foi extrêmement suspect au point de vue christologique. Voir Mansi, *Concil.*, t. IV, col. 1341 sq.; cf. E. Schwarz, *Acta concil. œcum.*, t. I, vol. I, fasc. 7, p. 95 sq. Nous avons ainsi une vingtaine d'abjurations, dont les signataires déclarent renoncer à l' « hé-

résie » quartodécimane; quelques-uns seulement y ajoutent les erreurs novatiennes. On a douté, il est vrai de l'authenticité du procès-verbal de cette *Actio Charisii*, qui aurait été fabriqué en bloquant des documents de provenance diverse. Mais il n'en reste pas moins qu'à Éphèse on s'est occupé du cas de quartodécimans désireux de revenir à l'Église catholique. Cette pièce intéressante et la donnée de Socrates nous invitent toujours à chercher au centre de l'Asie Mineure l'habitat de ces communautés dissidentes, en rapports plus ou moins étroits avec les cathares ou novatiens. L'erreur quartodécimane durera autant que le novatianisme et disparaîtra avec lui.

Voir la bibliographie de l'art. PAQUES et de l'art. NOVATIEN, t. XI, col. 849.

É. AMANN.

QUATRE-TEMPS. — Les quatre-temps sont des jours d'abstinence et de jeûne prescrits par l'Église au commencement de chaque saison. I. Origine. II. Histoire. III. Mystique et discipline actuelle.

I. ORIGINE. — Deux opinions existent sur la manière dont se sont établis ces jeûnes périodiques :

1° Pour Mgr Duchesne, ils sont la continuation du jeûne hebdomadaire des mercredi, vendredi et samedi « tel qu'il était à l'origine, mais porté à un degré spécial de rigueur, tant par le maintien du mercredi que par la substitution d'un jeûne réel au semi-jeûne des stations ordinaires. Le choix des semaines où le jeûne était ainsi renforcé fut déterminé par le commencement des quatre saisons de l'année. » *Les origines du culte chrétien*, 3e éd., p. 233. Les réunions primitives du mercredi et du vendredi ont été continuées et se sont terminées, au moins celles du mercredi, par la synaxe liturgique; la leçon prophétique, sorte de deuxième épître, disparue de la plupart des messes dans le courant du Ve siècle, s'y est conservée. La messe du samedi avec ses cinq leçons suivies chacune d'un graduel, d'une oraison avec *Flectamus genua, Levate*, du chant du *Benedictus* et de la lecture d'une épître de saint Paul, est l'office de la vigile du dimanche, avancé plus tard au samedi matin : les fidèles passaient la nuit dans l'église à chanter, à écouter les lectures; la réunion se terminait par la messe et, jusqu'après saint Grégoire, le dimanche n'eut pas de messe propre et s'appela à cause de cela dimanche vacant. Mais cette théorie, qui rend bien compte du choix des jours, mercredi, vendredi et même samedi, considéré comme la continuation du jeûne du vendredi, n'explique pas suffisamment celui des semaines, ni certaines particularités.

1. En effet, quand ils apparaissent dans l'histoire, au milieu du Ve siècle, avec les sermons de saint Léon; ces jeûnes n'existent qu'à Rome et jusqu'au milieu du VIe siècle, ils ne se trouvent qu'à Rome. Tertullien, saint Jérôme, Eusèbe ne parlent pas des quatre-temps, quoiqu'ils traitent des jeûnes. Le pape leur donne une origine trop lointaine en les faisant remonter aux apôtres, en les considérant comme un usage de la Synagogue conservé par les apôtres : *Illud (tempus) est studiosius observandum, quod apostolicis accepimus traditionibus consecratum. Serm.*, XII, 4. *Decimi hujus mensis solemne jejunium... de observantia veteris legis assumptum est. Serm.*, XV, 2; cf. XVI, 2; XVII, 1; XIX; LXXXIX, 1; XC, 1; XCII, 1; XCIII, 3. Le *Liber pontificalis*, dont la rédaction est postérieure, en attribue l'institution à saint Calliste (218-225) : *Constituit jejunium die sabbati ter in anno fieri, frumenti, vini et olei secundum prophetiam.* Éd. Duchesne, t. I, p. 141. Il les rattache, comme saint Léon, aux jeûnes judaïques, dont il est question dans la prophétie de Zacharie : « Le jeûne du quatrième mois, le jeûne du cinquième, le jeûne du septième et le jeûne du dixième mois deviendront pour la maison de Juda des jours de réjouissance et d'allégresse, des solennités joyeuses. » Zach., VIII, 19. L'application du texte d'un prophète de l'Ancien Testament aux quatre-temps romains est un rapprochement ingénieux, rien de plus. Quant à l'attribution à saint Calliste de cette institution, rien ne peut permettre de l'affirmer ni de la contester .

Quelle que soit au juste l'époque de leur apparition, IIIe ou Ve siècle, il est certain que, jusqu'au milieu du VIe siècle, ils n'existent qu'à Rome, malgré l'insistance des papes auprès des évêques d'Italie et d'ailleurs sur la nécessité d'observer ces jeûnes des quatre saisons et de réserver pour ces jours l'ordination des ministres sacrés. Pélage Ier, parlant de l'un d'entre eux, s'exprime ainsi : « Si l'ordinand ne peut être prêt pour le samedi après le baptême, qu'il attende jusqu'au jeûne du quatrième mois. » Dans Yves de Chartres, *Decr.*, VI, 112, *P. L.*, t. CLXI, col. 472. « Ni à Capoue, sous l'évêque Victor au milieu du VIe siècle, ni à Naples au siècle suivant, ni nulle part en Italie, on ne semble s'être conformé en ce point à l'usage romain. » Dom Morin, *L'origine des quatre-temps*, dans *Revue bénédictine*, t. XIV, 1897, p. 339. Il est donc bien difficile de rattacher à une pratique générale de l'Église ce qui est resté longtemps le propre de l'Église de Rome.

2. Saint Augustin affirme que, à la fin du IVe siècle, les chrétiens de Rome avaient encore l'habitude de jeûner toute l'année le mercredi, le vendredi et le samedi et qu'ils avaient ailleurs des imitateurs : *verum etiam christianus qui quarta et sexta et ipso sabbato jejunare consuevit, quod frequenter Romana plebs facit. Epist.*, XXXVI, 8, écrite en 396-397. En 416, le pape Innocent Ier rappelle à Décentius, évêque d'Eugubium, l'obligation d'observer le jeûne du samedi toute l'année et non pas seulement la veille de Pâques. *Epist.*, XXV, n. 7, *P. L.*, t. XX, col. 555.

3. Comment saint Léon, si l'origine était un jeûne conservé seulement quatre fois l'année et disparu le reste de l'année, aurait-il pu lui donner une origine apostolique? Il y a donc tout lieu de croire que les quatre-temps existaient bien avant que l'ordonnance primitive de la semaine liturgique eût été modifiée.

2° Plusieurs auteurs, parmi lesquels dom Morin, *art. cit.* et Paul Lejay, dans *Rev. d'histoire et de littér. religieuse*, 1902, p. 361, proposent de voir dans les quatre-temps la transformation de *fêtes*, ou plus exactement de *féries* païennes. Trois fois l'année, à peu près à la même époque que nous, les Romains célébraient des fêtes, ou plutôt des féries, pour obtenir la protection des dieux sur les fruits de la terre. Les féries des semailles *(sementinæ)*, qui d'après Pline le Jeune (*Hist. mundi*, XVIII, 56), allaient du coucher des Pléiades, 11 nov., au solstice d'hiver; les *feriæ messis*, qui pouvaient aller du mois de juin au mois d'août suivant la température du pays et les différentes espèces de grains; les *feriæ vindemiales*, qui s'ouvraient par la fête des *vinalia* le 19 août et duraient jusque vers l'équinoxe de septembre. Trop de ressemblances existaient entre ces féries païennes et nos quatre-temps pour qu'il n'y eût pas de relation entre les unes et les autres :

1. Les Romains n'avaient que « trois temps » et non quatre. Cette différence, au lieu de créer une difficulté peut au contraire servir de preuve. En effet, les quatre-temps de carême ne remontent probablement pas à la même antiquité que les autres : ils ne sont pas mentionnés dans le texte cité plus haut du *Liber pontificalis*, qui ne parle que du quatrième, du septième et du dixième mois; ils existaient au temps de saint Léon, mais, chose digne de remarque, dans les plus anciens livres liturgiques, les formules ne font aucune allusion aux fruits de la terre; sauf quelques passages des leçons du samedi, les textes se rapportent à peu près exclusivement au jeûne quadragésimal. Dans les anciens

sacramentaires, le terme quatre-temps n'existe pas encore. Dans le gélasien, il n'y a de messe propre que pour les mois de juin, de septembre et de décembre. *P. L.*, t. LXXIV, col. 1133, 1178, 1188; les quatre-temps de mars sont simplement indiqués. Le grégorien a une messe pour mars, juin, septembre, non pour décembre. *P. L.*, t. LXXVIII, col. 61, 115, 142.

Paul Lejay cite ce texte d'une traduction latine des *Canons apostoliques* faite par Denys le Petit : *Offerri non liceat aliquid ad altare præter novas* SPICAS *et* UVAS *et* OLEUM *ad luminaria et thymiama, id est incensum tempore quo sancta celebratur oblatio*, les fruits correspondant à juin, septembre et décembre. Il fait remarquer que le texte grec ignore les épis et les raisins et ne parle que de l'huile, comme de l'encens pour l'usage de l'autel : il suppose que, dans sa traduction retouchée, Denys s'inspire de sources canoniques romaines qui lui ont fait ajouter les épis et le vin : « Ainsi, les trois fêtes de saison de l'Église romaine peuvent avoir correspondu aux trois fêtes analogues du calendrier païen. » Dom Morin, *art. cit.*, p. 343. Vraisemblablement les quatre-temps de carême ont été ajoutés entre l'époque de saint Calliste et celle de saint Léon.

2. Autre ressemblance. Les féries païennes n'étaient pas tout à fait à date fixe, mais se célébraient un peu plus tôt ou un peu plus tard, selon que la saison était plus ou moins avancée. Les pontifes, surtout pour les *sementinæ*, devaient en annoncer l'époque précise quelque temps à l'avance *(indicere)*. Voir Ovide, *Fastes*, I, 657; elles prenaient pour cette raison le nom de *feriæ conceptivæ* par opposition aux autres appelées *feriæ stativæ*. Dans l'usage chrétien, la place des quatre-temps est restée longtemps assez flottante; aussi fallait-il annoncer les quatre-temps à l'avance, et les premiers sacramentaires nous ont conservé des formules d'indiction: ainsi le léonien pour le septième mois: *Quarta igitur et sexta feria succedente solitis conventibus... exequamur*, *P. L.*, t. LV, col. 105; pour le dixième mois : *Hae hebdomade nobis decimi recensenda jejunia*, *ibid.*, col. 109. Le gélasien s'exprime ainsi : *Nos commonet illius mensis instaurata devotio*, LXXXII, *P. L.*, t. LXXIV, col. 1133. Le grégorien contient : *Denuntiatio jejuniorum primi, quarti, septimi et decimi mensis*, *P. L.*, t. LXXVIII, col. 118. Celui qui a été édité par dom Ménard ajoute que cette annonce se faisait à la messe, après *Pax domini*, n. 407, *ibid.*, col. 393. C'est peu à peu seulement que l'on est arrivé à rattacher ces jeûnes à certaines semaines fixes du cycle liturgique; ainsi, la notice de Léon II au *Liber pontificalis* nous donne la preuve que, encore en 683, le samedi des quatre-temps, fixé aujourd'hui à la semaine de la Pentecôte, n'eut lieu que la troisième semaine après cette fête, c'est-à-dire le 27 juin. Voir *Liber pontificalis*, l. II, § 150 et n. 11, t. I, p. 360, 362.

3. Une autre relation s'impose. Les féries des semailles *(sementinæ)*, qui se célébraient en décembre, étaient les plus importantes. Ovide s'arrête longuement à les décrire, elles avaient lieu après les semailles et pouvaient à cause de cela être retardées jusqu'en janvier; elles se terminaient par un sacrifice à Cérès et à Tellus. Le poète nous a conservé le thème des prières adressées à la divinité : on se félicitait de ce que la charrue avait succédé au glaive, on remerciait Cérès d'avoir rétabli la paix. *Fastes*, I, 657 sq. Voir Daremberg et Saglio, *Dict. des antiq.*, t. VIII, col. 1182. Les quatre-temps de décembre ont conservé longtemps dans l'Église une importance particulière. Il semble que, jusque vers le pontificat de Simplicius (468-483), il n'y ait pas eu à Rome d'ordination un autre jour que la veille du samedi au dimanche qui mettait fin à ce grand jeûne de la saison d'hiver. Saint Léon toutefois (440-461) recommande la grande nuit de Pâques. *Epist.*, IX, *ad Discorum*, *P. L.*, t. LIV, col. 626. C'est le pape Gélase, mort en 496, qui permit de faire les ordinations des prêtres et des diacres à tous les quatre-temps et à la mi-carême. *Epist.*, IX, *ad episc. Lucaniæ*, 11, *P. L.*, t. LIX, col. 47.

4. Beaucoup de similitude aussi dans la nature des fêtes, dans leur objet. Chez les Romains, le jour de fête n'est pas un jour de joie, mais un jour de pureté, de purification. Voir l'art. *Feriæ*, dans le *Dict. des antiq.*, t. II, 2ᵉ part., p. 1044.

C'est la même idée qui a présidé à l'institution et à l'ordonnance de nos quatre-temps : jours de fête liturgique sans doute, puisqu'il y a station, mais jours surtout de pénitence, puisque le jeûne et l'abstinence sont prescrits. Les Romains y demandaient la production et la conservation des fruits de la terre. Les premières fêtes des païens avaient été des fêtes de la nature, des fêtes de saisons, quelques-unes gardaient encore ce caractère aux premiers temps de l'Église et même après la défaite du paganisme. D'après le *Feriale Campanum* de 387, on célébrait encore à Capoue la fête des moissons en août, celle des vendanges en octobre. « Puissent par ces fêtes, disaient les païens, grandir les moissons. *Ex his fruges grandescere possint.* »

Les chrétiens demandent la même chose : « Jusque dans les moindres détails, le formulaire antique des quatre-temps reproduit en les christianisant, les pensées et les préoccupations qui présidaient à la solennité païenne. » Dom Morin, *art. cit.*, p. 344. Ainsi, aux quatre-temps de Noël, le thème de la moisson est transformé d'une façon grandiose, les fruits de la terre font penser au fruit béni que, pendant l'Avent, la Vierge porte dans son sein : « Nous sommes invités... à passer de la vieillesse à la nouveauté de vie, de telle sorte que, débarrassés des préoccupations de la nourriture temporelle, nous attendions avec de plus ardents désirs l'abondance des dons célestes et que, par cet aliment qui nous est fourni en des faveurs successives, nous parvenions à la vie qui ne finira point. » Préface du Sacr. léonien, XLIII, *P. L.*, t. LV, col. 153. La même pensée revient dans les trois autres préfaces du même jour, *in jejunio mensis decimi*. « Pouvons-nous désespérer de voir la fécondité des semences confiées à la terre lorsque, dans nos supplications, revient le moment de l'année où nous avons à vénérer le fruit de salut, que nous promet la Vierge Mère, le Christ, notre Seigneur? » Sacr. gélasien, préface pour le mercredi, *P. L.*, t. LXXIV, col. 1188. « Attendu par les anciens Pères, annoncé par l'ange, conçu par une vierge, il a été présenté aux hommes à la fin des siècles. » Sacr. grégorien, préface pour le mercredi, *P. L.*, t. LXXVIII, col. 192-193.

Aperiatur terra et germinet Salvatorem, avait écrit Isaïe, XLV, 8, dans le même sens, et l'Église le répète pendant l'Avent. Le prophète avait dit aussi, pour annoncer le règne de ce roi de la paix : *Conflabunt gladios in vomeres et lanceas suas in falces*, II, 4, paroles que nous lisons le mercredi des quatre-temps de l'Avent, et qui se retrouvent à peu près les mêmes dans Ovide quand il célèbre la transformation des armes de la guerre en instruments pacifiques de l'agriculture. *Fastes*, I, 697 sq. Les lectures du samedi des quatre-temps de carême développent le thème habituel en promettant la prospérité à Israël; celles du samedi après la Pentecôte parlent de l'offrande des prémices; celles des quatre-temps de septembre restent plus fidèles encore à l'idée primitive.

5. A l'exception des quatre-temps de décembre où tout converge vers la venue du Rédempteur, il y a dans les évangiles des autres quatre-temps, une lecture relative à l'expulsion des démons, à la délivrance des possédés: transfiguration, avant le deuxième dimanche de carême; guérison de la belle-mère de saint Pierre,

samedi après la Pentecôte; guérison d'un fils victime d'un esprit muet, d'une fille d'Abraham liée par Satan, mercredi et samedi des quatre-temps de septembre. Si l'on admet que les quatre-temps ont été institués pour faire concurrence aux solennités païennes des saisons, on comprend mieux pourquoi on a choisi ces passages. Deux textes de saint Léon, relatifs à la fête des collectes, imitée aussi des païens et qui a disparu, confirment cette supposition : « Parce que, dit-il, en ce temps-là, le peuple païen s'adonnait davantage à la superstition, il faut, à la place des sacrifices profanes des impies, présenter l'offrande très sacrée de nos aumônes. » *Serm.*, IX, n. 3. « Chaque fois que l'aveuglement des païens se montrait plus intense à inventer des supersititions, alors le peuple de Dieu redoublait de prières et d'œuvres de piété. » *Serm.*, VIII. Il y a donc plus que des conjectures dans l'opinion proposée par dom Morin : « Peut-être la vérité se trouve-t-elle dans l'union des deux théories, et les quatre-temps, institués en effet dans le dessein qu'indique dom Morin, n'ont-ils été fixés au mercredi et au vendredi que parce que ces deux jours étaient tout désignés par leur rôle primitif dans la semaine chrétienne. » Villien, *Hist. des commandements de l'Église*, p. 217.

II. HISTOIRE. — 1° D'origine romaine, les quatre-temps sont restés assez longtemps purement romains et, malgré l'importance que saint Léon leur donnait, puisqu'il les disait établis par les apôtres, au milieu du VIe siècle Rome seule les pratiquait. C'est en vain que les papes insistent dans leurs lettres aux évêques d'Italie et d'ailleurs pour les obliger à observer ces jeûnes des quatre saisons et à réserver pour ces jours-là l'ordination des ministres sacrés. Leurs exhortations ne furent guère écoutées pendant des siècles : « Ni à Capoue, sous l'évêque Victor au milieu du VIe siècle, ni à Naples au siècle suivant, ni nulle part ailleurs en Italie on ne semble s'être conformé en ce point à l'usage romain. » Dom Morin, *art. cité*, p. 339.

2° Les missionnaires envoyés par le pape saint Grégoire Ier durent vraisemblablement l'introduire en Angleterre. Il est même intéressant de constater que le premier document que nous connaissions sur l'observance des quatre-temps en Angleterre ne mentionne que les trois *séries* de jeûne les plus anciennes des quatrième, septième et dixième mois; on y insiste sur l'obligation de se conformer à la coutume romaine qui, à ce qu'il semble, n'a été acceptée, là aussi, que difficilement. En effet, le IIe concile de Cloveshoe (747), c. XVIII, veut que ces jeûnes soient annoncés à l'avance : *Ante horum initia per singulos annos admoneatur plebs, quatenus legitima universalis Ecclesiæ sciat atque observet jejunia, concorditerque universi id faciant, nec ullatenus in ejusmodi discrepent observatione, sed secundum exemplar, quod juxta ritum romanæ Ecclesiæ descriptum est, studeant celebrare.* Mansi, *Concil.*, t. XII, col. 401.

Toutefois, à peu près à la même époque, Egbert d'York (732-766) indique sur ces jeûnes une discipline bien établie, qu'il fait remonter par saint Augustin de Cantorbéry, jusqu'à saint Grégoire lui-même. Le jeûne du premier mois est dans la première semaine de carême, le deuxième dans la semaine après la Pentecôte, le troisième dans la semaine avant l'équinoxe, qu'elle soit ou non la troisième de septembre, le quatrième dans la semaine qui précède Noël. Egbert, *De instit. cath.*, c. XVI, *De jejunio quat. temp.*, *P. L.*, t. LXXXIX, col. 441-442.

La règle cependant n'était pas absolument uniforme, et le concile d'Enham (1009), c. XVI, qui décide qu'en Angleterre on obéira aux prescriptions de saint Grégoire, reconnaît qu'on ne le fait point partout : *quemvis aliæ gentes aliter exercuerunt.* Mansi, *op. cit.*, t. XIX, col. 308.

3° C'est sans doute par l'intermédiaire des moines envoyés par l'Angleterre en Germanie au VIIIe siècle que celle-ci connut les quatre-temps et là aussi il fut nécessaire d'insister pour en imposer l'obligation, témoin le concile d'Estinnes de 743 : *Doceant etiam presbyteri populum quatuor legitima temporum jejunia observare, hoc est in mense martio, junio, septembrio et decembrio, quando sacri ordines juxta statuta canonum aguntur. Statuta S. Bonifacii in conc. Leptinen., ut videtur promulgata*, c. XXX, *P. L.*, t. LXXXIX, col. 823. Ce décret n'est pas à proprement parler rédigé par le concile, il est plutôt une décision de saint Boniface qui le communiqua à son clergé pendant le concile ou à l'occasion du concile. La mention des ordinations faites aux quatre-temps fait penser, il est vrai, plus aux usages romains qu'à une origine anglaise : c'est la première fois qu'il en est question dans l'Église germanique.

Un peu plus tard, en 769, un capitulaire de Charlemagne rappelle aux autres pays de l'empire franc l'obligation d'observer les quatre-temps et de les annoncer aux peuples. Éd. Boretius, dans *Mon. Germ. hist.*, t. I, p. 46. Et en 813 le concile de Mayence fixe non seulement la semaine du mois pour chacun d'eux, mais aussi l'heure à laquelle le jeûne peut prendre fin : « Que les jeûnes des quatre-temps, dit-il, soient observés par tous, c'est-à-dire la première semaine de mars : que le mercredi, le vendredi et le samedi tous viennent à l'église à l'heure de none pour les litanies et la messe; de même la deuxième semaine de juin, que l'on jeûne le mercredi, le vendredi et le samedi jusqu'à l'heure de none et que l'on fasse abstinence; de même la troisième semaine de septembre et en décembre, la dernière semaine pleine avant la vigile de la nativité du Seigneur, comme il est de tradition dans l'Église romaine. » *Conc. Mogunt.*, c. XXXIV, *Mon. Germ. hist.*, *Concilia*, t. II, p. 269.

4° La discipline est donc fixée dans tout l'empire soumis aux Carolingiens; on se contentera désormais d'y rappeler les décrets antérieurs ou même d'y faire une simple allusion, ainsi Hérard de Tours dans ses *Capitula* : « Quant aux jeûnes des quatre-temps et ceux établis pour différentes nécessités, on ne peut s'en dispenser que pour certaines infirmités. » *Capitul.*, c. X, Mansi, *Concil.*, t. XVI (append.), col. 678. Réginon de Prüm († 915) et Burchard († 1023) citent avec des variantes le texte du concile. Reginon, *De Eccles. disciplina*, l. I, c. CCLXXVII, *P. L.*, t. CXXXII, col. 213; Burchard, *Decreta*, l. XIII, c. II, *P. L.*, t. CXL, col. 885. Il est donné en abrégé par Gratien, dist. LXXXI, c. 2. Voir aussi Villien, *op. cit.*, p. 223.

5° A voir l'insistance que mettent les évêques à en surveiller l'observance, à punir les manquements de sévères pénitences, il est permis de penser que ces jeûnes n'ont jamais été très bien accueillis dans nos pays. Les confesseurs doivent demander si l'on y a manqué et imposer dans ce cas un jeûne de quarante jours au pain et à l'eau. Burchard, *Decreta*, l. XIX, c. V, *P. L.*, t. CXL, col. 962.

En Italie, même difficulté pour les faire accepter; Rathier de Vérone († 974), un des rares qui en parle, impose à ses prêtres « de les recommander de toutes leurs forces et par tous les moyens, ainsi que ceux des Rogations et de la Litanie majeure ». *Synodica ad presbyteros*, *P. L.*, t. CXXXVI, col. 562.

6° A la fin du XIe siècle, les semaines indiquées plus haut étaient, à quelques exceptions près, admises dans un grand nombre de pays : l'Angleterre cependant mettait le jeûne du premier mois à la première semaine de carême. Egbert, *De instit. cath.*, c. XVI, *De jejunio quat. temp.*, *P. L.*, t. LXXXIX, col. 441; d'autres coutumes locales existaient encore. Le concile de Seligenstadt (1022), can. 2, dans le but d'établir l'uniformité, décréta que, si le mois de mars commen-

çait par un jeudi, les quatre-temps seraient remis à la semaine suivante; si les quatre-temps de juin tombaient dans la semaine qui précède la Pentecôte, ils seraient renvoyés à la semaine suivante; les diacres prendront la dalmatique, on chantera *alleluia*, mais non *Flectamus genua;* si le mois de septembre commençait par un jeudi, le jeûne aurait lieu la quatrième semaine; le jeûne de décembre serait toujours la semaine qui précéderait la vigile de Noël. Gratien, dist. LXXVI, c. 3.

Il faut croire que l'uniformité ne fut pas établie par le fait, car le concile de Rouen de 1072, c. IX, rappelle encore que, en conformité avec l'institution divine, *secundum divinam institutionem*, on mettait les quatre-temps à la première semaine de mars, la deuxième de juin, la troisième de septembre et de décembre. Mansi, *op. cit.*, t. XX, col. 37. Elle ne le fut, théoriquement du moins, que sous Grégoire VII qui fixa, selon la coutume de Rome, les deux premiers quatre-temps non à la première semaine de mars et à la deuxième de juin, mais à la première de carême et à celle de la Pentecôte. *Micrologus*, 24-27, *P. L.*, t. CLI, col. 995. La décision fut enregistrée en Germanie par le concile de Quedlimbourg (1085), can. 6, Mansi, *op. cit.*, t. XX, col. 608; en Italie, au concile de Plaisance en 1095, Urbain II confirma le décret de son prédécesseur, *Statuimus*, dist. LXXVI, c. 4, de même au concile de Clermont, en 1095, can. 27, et depuis il n'y a plus eu de changement.

7° La pratique ne fut pas uniforme pour cela; un demi-siècle plus tard, Geoffroy de Vendôme priait encore Hildebert de Lavardin de lui dire en quelle semaine de juin il fallait jeûner, et en 1222 un concile d'Oxford, can. 8, indiquait la première semaine de mars pour la première série, et pour la deuxième « la première semaine après les litanies ou la semaine de la Pentecôte ». Mansi, *op. cit.*, t. XXII, col. 1154. Bernon de Reichenau se demandait s'il était permis de faire le jeûne la semaine du 1er mars quand ce jour était un vendredi ou un samedi, alors que le mercredi était encore en février. *P. L.*, t. CXLII, col. 1097. « A partir de cette époque, dans la plus grande partie de l'Église latine, règne, grâce au décret de Grégoire VII, l'uniformité la plus complète : l'Espagne reçut cette discipline avec la liturgie romaine; elle fut établie à Milan par saint Charles Borromée. » Villien, *op. cit.*, p. 226. L'archevêque veut qu'on annonce ces jeûnes le dimanche précédent, que le mercredi on fasse une prédication, que le samedi au soir tout le monde s'assemble à l'église selon l'ancienne coutume pour rendre grâces à Dieu de l'ordination. Les Grecs n'ont jamais connu les quatre-temps parce qu'ils célébraient toujours le samedi comme un jour de fête où il n'est pas permis de jeûner; ils jeûnaient tous les mercredis et vendredis de l'année, à quelques exceptions près.

III. Mystique et discipline actuelle. — 1° *Mystique.* — Les quatre-temps sont avant tout des jours de pénitence « distribués, dit saint Léon, tout le long de l'année pour que la loi de l'abstinence soit observée en tout temps : jeûne de printemps en carême, jeûne d'été à la Pentecôte, jeûne d'automne au septième mois, jeûne d'hiver au dixième ». *Serm.*, XIX, 2, *P. L.*, t. LIV, col. 186. Le Moyen Age y a trouvé bien d'autres raisons; Durand de Mende, qui résume les auteurs qui l'ont précédé, en énumère au moins sept; les deux suivantes nous suffisent : « Le premier jeûne a lieu dans le mois de mars, c'est-à-dire la première semaine de carême, afin qu'en nous se développe le germe des vertus et que les vices, qui ne peuvent être entièrement exterminés, se dessèchent pour ainsi dire en nous. Le deuxième jeûne a lieu en été, dans la semaine de la Pentecôte, parce que l'Esprit-Saint est venu et que nous devons être pleins de ferveur dans l'Esprit-Saint. Le troisième a lieu en septembre, avant la fête de saint Michel et quand on recueille les fruits; et nous devons alors rendre à Dieu le fruit des bonnes œuvres. Le quatrième se fait en décembre, quand les herbes se dessèchent et meurent, parce que nous devons nous mortifier au monde... On jeûne encore parce que le printemps se rapporte à l'enfance, l'été à la jeunesse, l'automne à la maturité ou à la virilité, l'hiver à la vieillesse. Nous jeûnons donc au printemps, afin que nous soyons des enfants par l'innocence; dans l'été pour que nous devenions des jeunes gens par notre constance; dans l'automne, pour que nous devenions mûrs par la modestie; dans l'hiver, pour que nous devenions des vieillards par la prudence et l'intégrité de la vie. » *Rationale*, l. VI, c. VI, 5-6.

Des jours aussi de prière plus intense, plus prolongée; les messes sont plus longues, spéciales pour chacun de ces jours, les oraisons plus nombreuses; comme au vendredi saint, aux grandes invocations on devrait, sauf la semaine de la Pentecôte, fléchir le genou à l'invitation du diacre : *Flectamus genua*, prier quelque temps en silence et se relever quand le sous-diacre dit : *Levate.* Le mercredi a toujours deux leçons; le samedi, cinq, sans compter l'épître, suivies chacune d'un graduel et d'une oraison; autrefois même il y en avait douze, d'où le nom que portaient ces jours de samedis à douze leçons.

2° *Discipline actuelle.* — Le *Codex juris canonici* conserve la loi du jeûne et réserve en partie les ordinations pour les samedis des quatre-temps : « La loi de l'abstinence, en même temps que celle du jeûne, doit être observée le mercredi des Cendres, les vendredis et samedis de carême, aux féries des quatre-temps, aux vigiles de la Pentecôte... » Can. 1252, § 2. « L'ordination des ordres sacrés doit être célébrée pendant la messe le samedi des quatre-temps, le samedi avant le dimanche de la Passion et le samedi saint. Pour une cause grave, cependant, l'évêque peut la faire chaque dimanche ou un jour de fête de précepte. » Can. 1006, § 2-3.

La Sacrée Congrégation des Rites a donné les réponses suivantes : Le samedi des quatre-temps de la Pentecôte, on ne peut répéter la messe du dimanche de la Pentecôte. N. 893, ad 2um, le 14 avril 1646. A l'ordination du samedi des quatre-temps, bien qu'il y ait ce jour-là une fête double, on doit dire la messe de la férie avec l'oraison pour les ordinands et les autres suffrages, sans faire mémoire du saint occurrent. N. 1049, ad 3um, 26 janv. 1658; n. 2179, ad 1um, 27 août 1707; n. 2291, ad 1um, 30 janv. 1731; n. 3576, ad 9um, 15 juin 1883. Si aux quatre-temps de la Pentecôte arrive la fête du titulaire ou que se produise un grand concours de peuple pour célébrer la fête qui doit être transférée, on dit deux messes après none, la première du jour qui concorde avec l'office, ensuite celle de la fête, à laquelle assistent les fidèles d'autant plus volontiers qu'elle est habituellement plus tardive. Et bien que, dans ce cas, il n'y ait pas même une heure d'intervalle entre les deux, le cas reste unique et privilégié à cause du concours du peuple. N. 1332, ad 2um, 13 févr. 1666. Aux féries des quatre-temps et le samedi, à l'occasion d'une fête à neuf leçons, on doit chanter deux messes dans les cathédrales; celle de la fête doit être chantée par les chanoines, l'évêque qui fait l'ordination doit chanter ou célébrer celle de la férie en ornements violets. N. 1599, ad 3um, 10 juill. 1677. Si la fête de saint Élie le prophète doit être célébrée le samedi des quatre-temps de carême, il ne faut pas dire à l'office la neuvième leçon de la férie qui est la même que celle de la fête. N. 2196, 1 sept. 1773. Si une vigile se trouve en occurrence avec le samedi des quatre-temps, l'évêque qui confère les ordres doit faire mémoire de la vigile, mais non lire le dernier évangile. N. 3638, ad 1um, 18 juill. 1885. Si le mercredi des

quatre-temps tombe dans l'octave de la Conception de la bienheureuse Vierge Marie, la Sacré Congrégation des Rites se réserve de dire ce qu'il convient de faire à l'office et à la messe. N. 2319, ad 26um, 5 mai 1736. Le samedi des quatre-temps et le samedi *Silientes* (samedi d'avant le dimanche de la Passion), la messe d'ordination, qui est de la férie, n'admet aucune mémoire de saints occurrents. N. 3642, ad 3um, 23 sept. 1883. Si une férie des quatre-temps tombe au jour octave de la Nativité de la bienheureuse vierge Marie, dans la messe conventuelle de la férie, il faut dire la préface de la férie. N. 428, 12 déc. 1626. Aux quatre-temps et aux vigiles de carême on ne doit pas omettre dans les cathédrales et les collégiales de dire la messe de la férie ou de la vigile si ce jour-là tombe une fête de saint double ou semi-double, ou une octave. La Sacrée Congrégation des Rites y est revenue plusieurs fois, n. 401, ad 3um, 525, ad 2um, 603, 925, 970, ad 4um, 1599, ad 3um, 1677, 1694, 22 août 1682.

Sur les textes des messes anciennes voir les sacramentaires léonien, gélasien, grégorien. Sur l'histoire et la pratique : dom Cabrol, art. *Annonce des fêtes*, dans *Dict. d'archéol.*, t. I, col. 2230; Duchesne, *Les origines du culte chrétien*, c. VIII, § 2; Durand de Mende, *Rational ou manuel des divins offices*, l. VI, c. VI; P. Lejay, *Rev. d'hist. et de littér. relig.*, 1902, p. 361; *Liturgia*, 1930, *Les quatre-temps ou les rogations*, p. 622; A. Molien, *La prière de l'Église*, 2 vol. in-12, t. II, Paris, 1924, p. 25-33, 117-121, 272-278; 539-546, 586-589; dom Morin, *L'origine des quatre-temps*, dans *Rev. bénéd.*, t. XIV, 1897, p. 336-346; Pascal, *Origines et raison de la liturgie cath.*, éd. Migne, in-4°, 1844, col. 1066; Thomassin, *Traité des jeûnes de l'Église*, Ire part., c. XVIII; Villien, *Hist. des command. de l'Église*, in-12, Paris, 1909, p. 216-226; Vacandard, art. CARÊME, ici, t. II, col. 1724-1750.

A. MOLIEN.

QUÉRAS Mathurin (1614-1695), né à Sens le 1er août 1614, fut docteur de Sorbonne; très attaché au jansénisme, il fut un des approbateurs du livre célèbre d'Arnauld *La fréquente communion;* en 1658, il ne voulut pas souscrire la censure portée contre Arnauld et il fut exclu de Sorbonne. L'archevêque de Sens, Gondrin, le nomma vicaire général et lui confia la direction de son séminaire en 1658. A la mort du prélat, en 1674, Quéras dut quitter le diocèse; il se retira à Troyes, où il fut prieur de Saint-Quentin. Il mourut le 9 avril 1695.

Quéras a publié quelques écrits, parmi lesquels il faut citer celui qui a pour titre *Éclaircissement de cette célèbre et importante question : Si le concile de Trente a décidé ou déclaré que l'attrition conçue par la seule crainte des peines de l'enfer et sans aucun amour de Dieu soit une disposition suffisante pour recevoir la rémission des péchés et la grâce de la justification au sacrement de pénitence*, Paris, 1683, in-8°; Quéras répond que le concile n'a point résolu cette question. Quéras a encore fait un *Recueil sommaire des principales preuves de la dépendance des réguliers;* il a pris la part principale aux conférences ecclésiastiques de Sens en 1658 et en 1659 et dirigé M. Baugrand, qui a publié l'écrit intitulé *Sancti Augustini doctrinæ christianæ praxis catechistica*, Troyes, 1678, in-8°.

Hoefer, *Nouv. biog. génér.*, t. XLI, col. 304; Moréri, *Grand dict. hist.*, t. VIII, p. 671; Feller-Weiss, *Biogr. univers.*, t. VII, p. 111; Richard et Giraud, *Biblioth. sacrée*, t. XX, p. 327; Féret, *La faculté de théologie de Paris et ses docteurs les plus célèbres*, *Époque moderne*, t. III, p. 242.

J. CARREYRE.

QUERBEUF (Yves-Mathurin-Marie Tréaudet de) (1726-1797), né à Landerneau le 3 janvier 1726, entra chez les jésuites le 26 septembre 1742. Il professa la philosophie en divers collèges, puis la logique à Paris en 1761. Il resta à Paris jusqu'à la Révolution, puis il se retira en Angleterre et en Allemagne. Il mourut à Brunswick en 1797.

Les œuvres du P. Querbeuf sont très variées. Nous retiendrons seulement : *Mémoires pour servir à l'histoire de Louis, dauphin de France*, Paris, 1777, 12 vol. in-8°, — *Lettres édifiantes et curieuses, écrites des missions étrangères*, nouv. édit., Paris, 1780-1783, 26 vol. in-12. avec une dédicace au roi et une longue préface. C'est le P. Querbeuf qui a groupé les lettres d'après le pays d'origine : *Mémoires du Levant*, 1780, 5 vol.; *Mémoires d'Amérique*, 1761, 4 vol.; *Mémoires des Indes*, 1783, 6 vol., et *Mémoires de la Chine et des pays voisins*, 1783, 9 vol. De nouvelles éditions furent encore publiées : Toulouse, 1810, 26 vol. in-12; Lyon, 1819, 14 vol. in-8° (*Ami de la religion et du roi*, du 23 oct. 1819, t. XXI, p. 321-328); Paris, 1829-1832, 40 vol. in-12; Paris, 1838-1843, 4 vol. in-4°. Cette dernière édition a pour titre : *Lettres édifiantes et curieuses concernant l'Asie, l'Afrique et l'Amérique, avec quelques relations nouvelles des missions et des notes géographiques et historiques*, publiées sous la direction de M. L. Aimé-Martin. — *Œuvres de Fr. de Salignac de la Mothe-Fénelon*, Paris, 1787-1792, 9 vol., in-4°; l'édition avait été commencée en 1785 par l'abbé Gillet et dirigée ensuite par le P. Querbeuf, reproduite en 1810 en 10 vol. in-8° et in-12, Paris, avec un *Essai historique sur la personne et les écrits de Fénelon*, par M. Chas, ancien avocat; une nouvelle édition parut de 1809 à 1811, à Toulouse, en 19 vol. in-12. — *Principes de MM. Bossuet et Fénelon sur la souveraineté, tirés du 5e Avertissement sur les lettres de M. Jurieu et d'un Essai sur le gouvernement civil*, Paris, 1791, in-8°, réédités en 1797 sous le titre : *La politique du vieux temps ou les principes de Bossuet et de Fénelon sur la souveraineté.* — *Histoire des controverses les plus mémorables, tirée des Livres saints, de l'Histoire ecclésiastique de M. Fleury et de la vie des saints et des martyrs*, traduit de l'anglais, Paris, 1792, in-8°.

Michaud, *Biogr. univers.*, t. XXXIV, p. 624-625; Hoefer, *Nouv. biogr. génér.*, t. XLI, col. 304-305; Quérard, *La France littéraire*, t. VII, p. 391; Caballero, *Biblioth. script. Societ. Jesu supplem.*, in-4°, t. I, Rouen, 1814, p. 235; Miorcec de Kerdanet, *Notices chronol. sur les théologiens, jurisconsultes, philosophes, artistes, littérateurs... de la Bretagne, depuis le commenc. de l'ère chrét. jusqu'à nos jours*, in-8°, Brest, 1818, p. 386; de Backer, *Biblioth. des écrivains de la Compagnie de Jésus*, t. VI, p. 478-480; Sommervogel, *Biblioth. de la Compagnie de Jésus*, t. VI, col. 1335-1338.

J. CARREYRE.

QUERINI Jérôme, en religion **Ange-Marie**, bénédictin, évêque de Brescia, cardinal et bibliothécaire de l'Église romaine (1680-1755). Le cardinal Querini, esprit ouvert à toutes les curiosités, en relations épistolaires avec presque tous les gens de lettres de son temps, nous a très bien renseignés lui-même sur sa propre personne, ses études, ses goûts, toutes les occupations variées de sa longue carrière dans de très intéressants *Mémoires* qu'il a menés jusqu'en 1741, et que le P. Fréd. Sanvitale, S. J., a continués jusqu'à sa mort. Il a aussi laissé une immense correspondance, dont il a publié aussi une partie importante. C'est là que nous puiserons surtout les éléments de cette rapide notice. Il naquit le 30 mars 1680, d'une antique et illustre famille de Venise. Son père, son aïeul, deux de ses frères furent provéditeurs de Saint-Marc. Sa mère était une Giustiniani. A sept ans, il fut confié, avec son frère aîné, au collège des nobles de Saint-Antoine à Brescia, dirigé par les jésuites, y fit d'excellentes humanités, y prit un goût très vif des lettres, résista aux instances répétées de ses maîtres qui voulaient attirer à leur Société un sujet déjà brillant. Mais, justement « pour se vouer sans partage aux études savantes », Jérôme Querini, à 17 ans, embrassa

la vie bénédictine à la Badia de Florence, malgré l'opposition de ses parents. Il y fut déjà fêté et encouragé par Côme III et les derniers Médicis, auxquels il avait été présenté. A la Badia, il fut mis tout de suite à l'école de Mobarach, un Maronite, devenu jésuite sous le nom de P. Benedetti, et qui, plus tard, avec son aide et d'après ses conseils, édita en collaboration avec un des Assémani les œuvres de saint Éphrem. Benedetti lui apprit le grec et l'hébreu. Sorti de page, c'est-à-dire passé au rang des profès (il avait 20 ans), il eut le loisir de jouir de la compagnie de Montfaucon, qui fit alors un séjour de deux mois à la Badia et même il soutint une thèse en sa présence, sur la grâce d'après saint Augustin et saint Thomas. Son abbé, Angelo Ninzio, était loin de décourager l'ardeur d'un tel néophyte. Querini, avec l'étude de la théologie, menait de front celle des mathématiques, lisait le P. Lami, contrôlait Euclide, fréquentait tout ce que Florence comptait alors de littérateurs et de savants : Salvini, Grandi, Buonarotti, Magalotti, surtout Antonio Magliabecchi. Côme III avait pensé à le nommer professeur à l'université de Pise. A 22 ans, il soutenait des thèses publiques à Pérouse, il enseignait la théologie et l'hébreu à ses jeunes confrères de l'abbaye. En 1710, il est autorisé à voyager pour étendre ses connaissances dans tous les domaines de l'érudition.

Il fut en route pendant quatre ans, en compagnie de son frère. Il visita l'Allemagne, la Hollande, l'Angleterre et la France, profitant de toute occasion pour se faire présenter à tous les gens de science sur son chemin. Il vit en Hollande Gronovius, Huster, Jean Le Clerc, Quesnel lui-même et autres notoriétés jansénistes; en Angleterre il discuta histoire avec les Burnet, vit Bentley, Hudson, Potter, deux fois Newton. Il plaignait les erreurs, mais se montrait bienveillant aux hommes et sut leur faire apprécier sa politesse et son savoir vivre. Au retour d'Angleterre, passant par la Haye, il fut l'hôte du cardinal Passionei, un autre savant et curieux comme lui, salua à Leyde Perizonius, Jacques Bernard, Casimir Oudin, eut à Rotterdam un entretien amical avec le ministre Jurieu, alors octogénaire. Après quoi, ce voyageur éclectique se mit en rapports avec Papebrock à Anvers, et, à Cambrai, reçut le plus tendre accueil de Fénelon. A Paris, il prit logis en la docte abbaye de Saint-Germain des Prés. Il y retrouva Montfaucon, Massuet, Le Nourry, Félibien et les autres infatigables éditeurs; chez le cardinal d'Estrées, il rencontra presque tous les littérateurs français qui vivaient en ces années 1711, 1712 et 1713, les autres, chez d'Aguesseau; d'autres encore, comme dom Calmet, aux Blancs-Manteaux; Malebranche, Lelong, Le Brun, à l'Oratoire; Noël Alexandre, Le Quien, Échard, aux dominicains de Saint-Jacques ou de Saint-Honoré; Hardouin, Daniel, Gaillard, chez les jésuites. Et, hors des cloîtres, les savantes gens de l'Académie des Inscriptions et Belles-lettres : Renaudot, l'abbé Régnier-Desmarais, l'abbé Fleury, Houdard de la Mothe et tant d'autres, complaisamment énumérés dans les *Mémoires*. L'Académie ne le perdra plus de vue, et l'élira comme membre étranger en 1743 (titre qui lui plaira encore plus que ceux qui s'y sont joints ou s'y joindront d'associé des académies de Bologne, de Vienne, de Berlin, ou de Pétersbourg). Il se fait renseigner sur toutes les œuvres en cours, les controverses qui s'agitent; il va à Saint-Denis et s'intéresse, auprès de Denis de Sainte-Marthe, aux débuts du *Gallia christiana*. On le mène à Fontainebleau, à Versailles. Ce gentilhomme vénitien aime les propos spirituels des gens de cour et rapporte, avec quelque apparence de vanité, les jolis compliments qu'on lui adresse. On le trouve en Ile-de-France, en Normandie, en Bretagne, en Champagne. Il voit Le Beuf à Auxerre, Bouhier à Dijon. Par la Bourgogne, par Avignon, par l'île de Lérins, il est de retour en Italie en 1714.

Il a vu au passage Muratori, avec qui il bataillera plus tard au sujet de la réduction des fêtes chômées. Sa congrégation bénédictine du Mont-Cassin le charge d'écrire les Annales de l'ordre de Saint-Benoît en Italie. Dans ce but, le voilà reparti en tournée scientifique, explorant les archives à Venise, Trévise, Padoue, Ferrare, Modène, Florence, Rome, Naples, le Mont-Cassin. Ce travail ne fut pas poursuivi, Mabillon l'ayant fait en grande partie dans ses *Annales*, dont les cinq premiers volumes venaient de paraître de 1703 à 1713. Il en sortit pourtant, plus tard, son travail sur l'abbaye de Farfa. Il dut surtout séjourner à Rome, y gagna l'amitié de Prosper Lambertini (qui fut Benoît XIV), et les bonnes grâces du pape régnant, Clément XI, qui l'entendait volontiers sur les hommes et les affaires religieuses de France. Il est déjà consulteur de la Congrégation de l'Index, de celle des Rites; en 1718, il fait partie de la nouvelle congrégation érigée pour la correction des livres de la liturgie byzantine, et publie une édition critique du *Quadragesimale*, d'après un manuscrit de la bibliothèque Barberini, avec des considérations qui lui attirent des contradictions et lui font prendre le parti de se livrer à d'autres études. Mais le pape voulut qu'il fût élu abbé de son ordre, et, peu après, le nomma à l'archevêché de Corfou. Il y arriva au mois de juin 1724, y travailla beaucoup pour l'édification de son peuple et la conversion des schismatiques. Venu à Rome deux ans après, pour sa visite *ad limina*, il y fut retenu par Benoît XIII, qui l'emmena avec lui dans son voyage à Bénévent, le fit consulteur du Saint-Office, cardinal le 9 décembre 1726, et l'année suivante, le transféra au siège de Brescia. Il se rendit sans tarder dans son nouveau diocèse, pourvut dès lors à ses besoins spirituels et matériels avec la plus grande sollicitude, y appela des prêtres de la Mission, y dota un monastère de la Visitation, y fit venir des clercs réguliers pour diriger son séminaire, y acheva de ses deniers et avec somptuosité la nouvelle cathédrale, y fonda une bibliothèque importante, qui existe toujours et porte son nom. Clément XII le nomma bibliothécaire de l'Église romaine, l'autorisant à résider dans son diocèse, à la condition de faire de fréquents voyages à Rome pour veiller aux intérêts de la bibliothèque Vaticane. Il fit en effet bien souvent le voyage, sa voiture chargée de livres : « Les lettres, disait-on, voyageaient, villégiaturaient, pontifiaient, dormaient avec lui. » A Rome il trouva encore moyen de restaurer des basiliques : Saint-Alexis, Saint-Marc, Saint-Grégoire et Sainte-Praxède. Il accrût les fonds de la bibliothèque Vaticane, mais il racheta plus tard pour mille écus un certain nombre des livres qu'il lui avait donnés, voulant en faire le premier appoint de sa bibliothèque Quiriniana.

Il était resté ou était entré en correspondance épistolaire avec un grand nombre de lettrés de son temps, des origines les plus diverses. Ses relations avec Voltaire datent de 1744. La dissertation qui précède la *Sémiramis*, jouée en 1748, lui est adressée. Il avait traduit en vers latins une partie de la *Henriade* et l'ode sur la bataille de Fontenoy. D'une complaisance extrême, il compulsait des manuscrits pour ses correspondants, recueillait pour eux les notes utiles, aidait à la publication de leurs ouvrages. C'est ainsi qu'on lui doit notamment l'édition des œuvres de saint Éphrem, parue de 1732 à 1746, en six volumes in-folio.

C'est surtout au cours d'un nouveau voyage qu'il fit en Suisse et en Allemagne, en 1747 et 1748, qu'il entra en rapports, le plus souvent amicaux, avec les plus notoires professeurs protestants des universités allemandes. Il n'y vit pas Schellhorn, le bibliothé-

caire de Memmingen, avec lequel il avait soutenu une courtoise controverse au sujet de son édition des Lettres du cardinal Réginald Pole. Mais Schellhorn l'envoya saluer à l'abbaye de Kempten. Querini avait espéré, de bonne foi, provoquer ainsi le retour de quelques égarés à l'Église romaine : « se tenant, dit l'un d'eux, comme dans un observatoire, il avait un œil sur l'Italie, l'autre sur l'Allemagne et les pays avoisinants : deux yeux de lynx pour suivre les affaires des protestants. » Il fit davantage : on lui doit l'érection de l'église Sainte-Hedwige à Berlin, car il était en correspondance avec Frédéric II; il soutenait aussi de généreuses aumônes les missions et les missionnaires en pays rhétiques, en Hanovre, en Poméranie, au diocèse de Salzbourg.

Il mourut à 75 ans, le 6 janvier 1755. Il laissait aux pauvres toute sa fortune : sa famille, disait-il, étant suffisamment pourvue. On peut se faire une idée de la place qu'occupait un tel homme dans le monde religieux et le monde savant de cette première moitié du XVIIIe siècle, grâce aux témoignages qui lui furent rendus, avant et après sa mort, par les personnages les plus marquants de toute l'Europe. Un d'entre eux qui n'est pas suspect de flagornerie vis-à-vis de ce cardinal, l'appelle « un grand homme qui fait à la fois l'honneur de la pourpre et de sa patrie, et qui par la manière dont il protège et cultive les lettres, mérite d'en être considéré comme un des Mécènes qui, de nos jours, y font le plus d'honneur » (Frédéric II, dans une lettre du 9 mars 1752). La république de Venise lui avait confié la négociation d'affaires importantes. Plus de cinquante œuvres de savants italiens ou étrangers lui furent dédiées, d'innombrables inscriptions furent consacrées à sa mémoire; des médailles frappées en son honneur. Querini avait réalisé les rêves de sa studieuse jeunesse.

ŒUVRES. — *De Mosaicæ historiæ præstantia oratio*, in-4°, Césène, 1705; *De monastica Italiæ historia conscribenda oratio*, in-8°, Rome, 1717; *Chronicon Farfense* (d'après ses Mémoires); — *Vetus officium quadragesimale Græciæ orthodoxæ*, in-4°, Rome, 1721; *Diatribæ quinque ad priorem partem veteris officii quadragesimalis Græciæ orthodoxæ*, in-4°, Rome, 1721; *Vita latino-græca S. P. Benedicti ex textu latino Gregorii III...* in-4°, Venise, 1723; *Enchiridion Græcorum*, in-8°, Bénévent, 1727; *Primordia Corcyræ*, in-4°, Lecce, 1725 et Brescia, 1738; — *Epigrammata varia, in libro cui titulus : « Corona di componimenti poëtici di varii autori bresciani »*, in-4°, Brescia, 1738; *Animadversiones in prop. 21 libri VII Elementorum Euclidis*, in-4°, Brescia, 1738; *Specimen Brixianæ litteraturæ*, in-4°, Brescia, 1739; *Pauli II Veneti, Pont. Max. Vita...*, in-4°, Rome, 1741; *Diatriba præliminaris ad Franc. Barbari et aliorum ad ipsum epistolas*, in-4°, Brescia, 1741; *Francisci Barbari epistolæ*, in-4°, Brescia, 1743; Dix *Décades* de lettres latines, adressées par l'auteur à divers personnages, 10 vol. in-4°, Brescia, 1741-1754. Ces lettres sont le plus souvent de longues dissertations sur les sujets les plus divers. Signalons parmi les destinataires Benoît XIV, le cardinal de Fleury, le cardinal Corsini, Montfaucon, Mazzochi, Claude de Boze, secrétaire perpétuel de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres, Apostolo Zeno, Gori, Trombelli, Fréret, les Pères de Trévoux, les académies de Paris, Berlin et Cortone, Kiesling et Kœstner, professeurs à Leipzig, Feverlin et Gesner, professeurs à Gœttingue, le landgrave de Hesse, les professeurs des universités de Leipzig, Gœttingue, Hambourg et Memmingen, « *ad pios doctosque Germanos* », etc.; *Collectio epistolarum Reginaldi Poli, S.R.E. cardinalis et aliorum ad ipsum*, 5 vol. in-4°, Brescia, 1744-1757 (en tête les pièces de la controverse avec Schellhorn); *Imago optimi sapientissimique pontificis expressa in gestis Pauli III Farnesii*, in-4°, Brescia, 1745; *Vita del cardinale Gasparo Contarini, scritta da Monsignor Lodovico Beccatello*, in-4°, Brescia, 1746; *Commentarius historicus de rebus pertinentibus ad Ang. Mar. Quirinum, S.R.E. cardinalem*, 3 vol. in-8°, Brescia, 1749. Ce sont les *Mémoires* du cardinal. Il y joignit un supplément contenant les consultations des plus célèbres médecins sur sa grave maladie de 1749. Il réédita luxueusement le premier volume de ses *Mémoires*, avec planches gravées, in-fol., Brescia, 1754. Le P. Sanvitale, S J., rédigea une suite de ces *Mémoires* (de 1741 à 1755) et la publia en 2 vol. in-8°, Brescia. 1761; *De vinculo quo adstringuntur episcopi ad defendenda ecclesiarum suarum jura*, in-4°, Brescia, 1750; *Injustæ secessionis ab Ecclesiæ romanæ sinu jam damnati... ad ovile Christi revocantur excurrente anno jubilæi* (avec réfutation d'un libelle de Bertling), in-4°, Rome, 1750; Deux volumes de *Lettres italiennes*, 2 vol. in-4°, Brescia, 1746-1751; *La moltiplicità dei giorni festivi* (lettre aux évêques d'Italie, en relation avec sa controverse à ce sujet avec Muratori), in-4°, Brescia, 1748; beaucoup d'autres lettres imprimées à part, dont une *Custodibus et scriptoribus Vaticanæ bibliothecæ*, Rome, 1741; des *Sermons*, des *Lettres pastorales*; *Tiara et purpura Veneta...* Rome, 1750; *Atti spettanti alla fondazione e dotazione della biblioteca Queriniana*, in-4°, Brescia, 1757; *Commentarius de bibliotheca Vaticana*, in-4°, Brescia, 1739 (œuvre restée inachevée) *Veterum Brixiæ episcoporum S. Philastrii et S. Gaudentii opera*. , (éd. faite par Galeardi aux frais du cardinal) in-fol., Brescia, 1738; de même les éditions de *Saint Éphrem* par Pierre Benedetti et J. S. Assemani et des *Diptyques* par Gori et Hagenbach. Enfin une dissertation non signée, *Pro conservando patriarchatu Aquileiensi* (Cf. Fleury, *Hist. eccl.*).

Les *Mémoires* (*Commentarius*) et les *Lettres* du cardinal, cités plus hauts ; J.-H. Gradonico, *Pontificum Brixianorum series...*, Brescia, 1755, p. 404-439 ; *Biographie universelle*, t. XXXIII, 1823, p. 387-393 ; *Storia letteraria d'Italia*, t. I, p. 183-206 ; t. II, p. 297-304 ; t. XIV, p. 130-222 ; *Journal des savants*, t. CXIV, p. 291-307, et t. CXVIII, p. 206-218 ; *Mémoires de Trévoux*, 1741, p. 1541-1576 ; *Vicennalia Brixiensia Em. card. bibliothecarii Angeli Mariæ Quirini celebrata in academia Gottingensi*, Gœttingue, 1748 ; *Lettera intorno alla morte del card. Querini*, dell' abate Ant. Sambuca, Brescia, 1757 ; *Éloge*, par Le Beau, dans t. XXVII des *Mémoires de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*; Hurter, *Nomenclator*, 3e éd., t. IV, col. 1464-1470 ; A. Baudrillart, *De cardinalis Quirini vita et operibus*, Paris, 1889.

F. BONNARD.

QUESNEL ET LE QUESNELLISME. — La paix de Clément IX aurait dû mettre fin au jansénisme; mais elle ne fut qu'une trêve passagère. Elle « accorde le dehors au pape et le fond de la chose aux quatre évêques », qui l'avaient demandée et obtenue; aussi cette paix ne dura que quelques années; bientôt les polémiques reprirent, plus vives que jamais. Arnauld vieilli et exilé et surtout Quesnel représentent cette seconde phase du jansénisme, durant laquelle les violences se multiplient, tandis que la doctrine, souvent oubliée, reste toujours la même. Pour achever l'histoire du jansénisme (voir t. VIII, col. 318-529) et suivre son évolution, il faut étudier Quesnel et le quesnellisme.

Vineam Domini (col. 1512). XIII. Fénelon et Quesnel (col. 1519). XIV. Les attaques contre le livre des *Réflexions morales* (col. 1520). XV. Louis XIV demande une bulle et l'obtient (col. 1528).

I. Biographie de Quesnel (1634-1719). — Pasquier Quesnel, né à Paris, rue Saint-Jacques, le 14 juillet 1634, fit ses humanités chez les jésuites du Collège de Clermont et ses études philosophiques et théologiques en Sorbonne. Il était maître ès arts le 29 novembre 1653 et entrait à la congrégation de l'Oratoire le 17 novembre 1657, étant simple tonsuré, bien qu'il fût âgé de 23 ans. Il se mit sous la direction du P. Berthad, supérieur de la maison de l'institution et fut ordonné prêtre, le 21 septembre 1659, par Nicolas Sevin, ancien évêque de Sarlat et coadjuteur de Cahors, avec la permission des vicaires généraux du cardinal de Retz; il célébra sa première messe le 29 septembre et resta dans la maison de l'institution jusqu'au mois d'octobre 1666, chargé d'enseigner les cérémonies, d'organiser la bibliothèque et de diriger les frères. Durant ce séjour, Quesnel signa, en 1661, 1662, 1664 et 1665, le formulaire d'Alexandre VII et celui de l'Assemblée du clergé.

Comme on le trouvait trop sévère pour les jeunes confrères, on le fit passer, à la fin de 1666, au séminaire Saint-Magloire, où il demeura trois ans, comme second directeur, tandis que le supérieur de la maison était le P. Juannet, un augustinien très zélé. C'est alors vraisemblablement qu'il s'attacha à Arnauld, lequel se tenait caché au séminaire Saint-Magloire, jusqu'à la paix de Clément IX, et qu'il publia ses premiers écrits contre le sieur Mallet (ci-dessous col. 1472). Quesnel entreprit de réformer Saint-Magloire, « pour en faire une maison vraiment ecclésiastique ». Au mois de novembre 1669, Quesnel revint à la maison de Paris, où il compta parmi ses élèves, Soanen, le futur évêque de Senez. C'est à Saint-Magloire que prit naissance le célèbre ouvrage qui devait provoquer tant de polémiques : les *Réflexions morales sur le Nouveau Testament*. C'était alors un recueil des paroles de Notre-Seigneur, avec quelques courtes réflexions. Quesnel commença à publier quelques écrits et il fut chargé de faire, à la maison Saint-Honoré, des conférences sur le dogme, la morale et la discipline de l'Église. En 1678, l'archevêque de Paris, M. de Harlay, « pour purger du jansénisme la congrégation de l'Oratoire » et aussi pour des motifs de vengeance personnelle, au dire de Quesnel, demanda l'éloignement de Quesnel. Celui-ci se retira à Orléans, où l'évêque, Cambout de Coislin, plus tard cardinal et grand aumônier de France, lui accorda tous les pouvoirs pour exercer le ministère. Ses biographes parlent de ses succès dans la direction et la prédication. Mais l'assemblée de l'Oratoire d'octobre 1684 fit un décret touchant les opinions qu'on devait suivre dans les écoles. Quesnel refusa de souscrire et dut quitter Orléans; il se retira d'abord chez les oratoriens de Mons, mais il y resta fort peu de temps et il vint à Bruxelles. Là, il trouva Arnauld, qui avait dû quitter la France en 1678. Quesnel vécut avec Arnauld jusqu'à la mort de celui-ci, en 1694, et prit une part plus ou moins active aux travaux du célèbre docteur. Il compléta ses *Réflexions morales* et en publia plusieurs éditions, considérablement augmentées. Durant ce long exil, Quesnel écrivit à ses amis de très nombreuses lettres, toutes pleines de précautions minutieuses, d'allégories et de paraboles, où l'auteur lui-même se cache sous des pseudonymes très variés et désigne ses correspondants sous des noms divers. En voici quelques-uns : Quesnel s'appelle lui-même le P. prieur, M. de Fresnes, M. de Frekenberg, le baron de Rebeck, M. Du Puis, M. de Pozzo, Mme Quesnel; Arnauld est désigné par les noms suivants : le prieur de Rosnel, Mlle de Raincy, M. Du Rieu, mon oncle, notre P. abbé, M. David ou M. Davy, le cher Didyme, dom Antoine; Duguet est appelé le cousin Du Rieu, M. de Lory, M. Le Fossier, M. de Lisola, ma sœur; Nicole s'appelle Rosny, M. de Bethincourt, le voisin, M. Le Doux; Gerberon est désigné par les noms de M. Kerkré, le pape, M. de Saint-Martin, le P. Patrice; le cardinal de Noailles est dom Bernard ou dom Antoine de Saint-Bernard; Petitpied est M. Gallois ou Le Fort; Fénelon est M. Du Repos, et les jésuites sont appelés les Rouliers ou les Noirs.

Après la mort d'Arnauld, le 6 août 1694, Quesnel poursuit ses travaux à Bruxelles, où il demeura jusqu'en 1703. A cette date et par suite des polémiques provoquées par le fameux *Cas de conscience*, Quesnel fut, le 30 mai 1703, sur les ordres du roi d'Espagne, enfermé, avec le P. Gerberon, dans les prisons de l'archevêché de Malines. Le 13 septembre de la même année, il s'évada « d'une manière inespérée et qui tient du miracle ». On trouve le récit pittoresque de cette évasion dans les histoires jansénistes. *Nécrologe des appelants*, p. 100-108; Albert Le Roy, *Histoire diplomatique de la bulle*, p. 122-160. Quesnel a raconté lui-même ce drame, dans *Motif de droit*, p. 55, et *Relation de la délivrance du P. Quesnel*, lettre du 31 août (Bibl. nat., ms. *fr. 19 739*, p. 67-100 par Bellissime, pseudonyme de l'avocat Brunet, reproduit en partie dans la *Correspondance de Quesnel*, t. II, p. 197-209). Voir aussi l'*Histoire de la sortie du P. Quesnel des prisons de l'archevêché de Malines*, 1718, et le ms. *fr. 19 735*. Le ms. *19 739* contient de nombreux documents relatifs à l'évasion de Quesnel, en particulier des lettres écrites de Bruxelles, du 30 mai au 18 octobre 1703, p. 1-65.

Après son évasion, Quesnel fit un séjour de quelques mois à Liége et se réfugia ensuite en Hollande, où il arriva en avril 1704. Désormais sa vie est inséparable de la composition des innombrables écrits qu'il publia pour se défendre lui-même, pour défendre son livre des *Réflexions* et pour essayer de justifier Arnauld. Il proteste de mille et mille manières contre la condamnation de son livre par la bulle *Unigenitus*, « qu'on ne peut accepter, écrit-il, sans condamner une partie des dogmes de la foi, et il suffit de savoir un peu son catéchisme pour voir tout d'un coup qu'on ne peut adhérer aux décisions de la bulle en question ». Quesnel affirme ici son infaillibilité personnelle et celle de ses amis; il écrit à un oratorien, le P. Dubois, le 25 juillet 1715, ces paroles extraordinaires : « Le cri public des fidèles, une infinité d'écrits convaincants, quinze ou seize évêques qui sont l'élite de l'épiscopat et qui seuls se sont trouvés à l'épreuve des craintes et des espérances de ce monde et qui se sont exposés à tout plutôt que de recevoir la Constitution, toutes ces preuves suffisent pour prouver qu'elle est si énorme qu'on s'est cru obligé de s'exposer à la colère des puissances les plus respectables plutôt que de souffrir qu'elle soit reçue de l'Église. » Il écrit aussi que « ce serait trahir la vérité et violer la justice que de condamner et de proscrire les cent *vérités* condamnées par la bulle ».

La mort de Louis XIV (oct. 1715) rendit l'espoir à Quesnel et à ses amis. Le Régent prit le contre-pied de la politique du roi et se montra nettement favorable aux jansénistes et aux parlementaires, leurs alliés. Certains songèrent au retour de Quesnel à Paris, mais celui-ci redoutait, à juste titre, les faiblesses du cardinal de Noailles. Il apprit avec joie l'appel des quatre évêques en 1717 et l'adhésion d'une partie de la Sorbonne à cet appel et à l'appel de Noailles. La fille du Régent, la future abbesse de Chelles, par l'intermédiaire de son confesseur, le P. Louvard, le tint au courant des démarches qu'on fit auprès du Régent pour obtenir son retour en France

et détruire la cabale des jésuites, toujours accusés d'être les inspirateurs des persécutions exercées contre le jansénisme. Tout paraît marcher à souhait; le 9 septembre 1717, Quesnel écrit au P. de La Tour, supérieur de l'Oratoire, pour lui demander de le tenir toujours comme un membre dévoué de la congrégation : « Je vous supplie très humblement et, par vous, tous nos Révérends Pères, de me faire la grâce de me tenir toujours pour un de vos enfants, comme un membre de la congrégation, dans le sein de laquelle j'ai été, quoiqu'indigne, ordonné prêtre, il y aura cinquante-huit ans, le 21 de ce mois, et où je tiendrai à une singulière bénédiction de finir mes jours. » Il ne reçut point de réponse.

Dom Louvard travailla toujours, avec la fille du Régent, pour obtenir le retour de Quesnel en France; mais celui-ci hésita fort; il se réjouit beaucoup du mandement de Noailles du 24 septembre 1718 et de la déclaration de la Sorbonne, qui a pris sa cause en main et le reconnaît pour son élève; cependant, il ne songe pas à revenir en France. D'ailleurs, depuis 1718, le Régent, sous l'influence de Dubois, devient de moins en moins favorable aux jansénistes, qu'il regarde comme des semeurs de zizanie et des fauteurs de désordre.

Quesnel tomba gravement malade le 27 novembre 1719 et il signa une profession de foi le 28 novembre : il persiste à croire que, dans son livre des *Réflexions* et dans ses autres écrits, il n'a rien dit qui ne soit parfaitement conforme à la doctrine de l'Église et il renouvelle l'appel qu'il a interjeté au futur concile; il déteste tout esprit de schisme et de division. Dans son testament, daté du 11 juillet 1719, il pardonne de tout cœur et pour l'amour de Dieu à toutes les personnes de qui il a reçu des offenses et des injustices et qui l'ont faussement accusé d'erreurs et de schisme. Il mourut, âgé de 85 ans, le 2 décembre 1719.

Les biographes de Quesnel, et en particulier le *Nécrologe des appelants*, p. 118-125, célèbrent ses grandes vertus, sa piété, sa rare charité et son désintéressement admirable. « Comme la vie du P. Quesnel avait été toute consacrée à Dieu, à Jésus-Christ et au service de l'Église, sa mort ne pouvait être que sainte et précieuse devant Dieu. »

Ses écrits, fort nombreux, sont remplis d'une érudition surprenante; mais il faut en contrôler la valeur, car, inconsciemment peut-être, Quesnel donne aux textes innombrables qu'il cite un sens qu'ils n'ont pas toujours et en tire des conclusions parfois très contestables. Encore plus qu'Arnauld son maître, il a donné au jansénisme du XVIIIe siècle son caractère agressif, ergoteur et outrancier. Bref, il ne faut accepter que sous bénéfice d'inventaire, ses affirmations les plus catégoriques, car les thèses qu'il édifie, à coups de textes empruntés à saint Augustin, à Baïus, à Jansénius et à Arnauld, sont souvent peu solides, même au point de vue historique, et c'est avec raison que l'Église les a repoussées comme contraires à la vraie tradition chrétienne. Ce compagnon fidèle d'Arnauld vieilli et exilé, « qui n'eut pas ses imposantes qualités et poussa plus loin ses défauts », est le père de la troisième génération de Port-Royal et, comme tel, il est responsable de la décadence incontestable du jansénisme doctrinal et du développement du jansénisme parlementaire, qui est très inférieur au jansénisme de la première et même de la seconde génération. Quesnel a tellement desséché le christianisme qu'il lui a ôté toute vie propre religieuse et en a fait surtout un parti d'opposition à Rome, à l'épiscopat et même à la monarchie : après lui, on put être du parti sans être de la religion. De son vivant, Quesnel a pu voir ou du moins pressentir cette évolution regrettable d'une doctrine qui avait prétendu ramener à ses origines augustiniennes la doctrine de l'Église touchant la grâce.

II. Écrits de Quesnel. — Avant de publier le livre des *Réflexions morales* qui lui a donné une place à part dans l'histoire du jansénisme, Quesnel avait déjà composé quelques écrits, où l'on peut trouver les germes de sa doctrine. Il importe de les citer tout d'abord, pour en indiquer les idées générales.

Règles de la discipline ecclésiastique recueillies des conciles, des synodes de France et des saints Pères de l'Église, touchant l'état et les mœurs du clergé, Paris, 1665, in-12. Cet écrit fut réédité plusieurs fois, en particulier, en 1670, avec des additions sur la nécessité de la vocation, sur la pluralité des bénéfices et sur les pensions injustes prises sur les biens de l'Église. — *L'office de Jésus pour le jour et l'octave de sa fête, qui se célèbre dans la congrégation de l'Oratoire de Jésus, le 28 janvier, où la foi et la piété de l'Église se trouvent expliquées par l'Écriture et les saints Pères*, traduit en français, avec des réflexions de piété, Paris, 1675, in-8°. La préface, éditée à part, eut plusieurs éditions; elle explique le but et l'objet de cette fête, qui avait été instituée par le cardinal Pierre de Bérulle, fondateur et premier supérieur de l'Oratoire.

Sancti Leonis Magni papæ opera omnia, nunc primum epistolis XXX tribusque de gratia opusculis auctiora secundum exactam annorum seriem ordinata; a suppositis textibus, interpolationibus, innumerisque mendis expurgata; appendicibus, dissertationibus, notis, observationibusque illustrata. Accedunt sancti Hilarii, Arelatensis episcopi, opuscula, vita et apologia, Paris, 1675, 2 vol. in-4°; une édition in-fol. parut à Lyon en 1700. Les Pères de l'Oratoire adressèrent leurs félicitations au P. Quesnel, dans leur assemblée de 1675. Cependant, les écrits de Quesnel étaient suspects à Rome, et l'on parlait d'une mise à l'Index. Le P. de Sainte-Marthe, pour éviter une condamnation, écrivit au cardinal François Barberini une lettre datée du 1er août 1677; mais l'ouvrage avait déjà été condamné par un décret du Saint-Office du 22 juin 1676, à cause des *notes* et des *dissertations* où l'on trouve, touchant la grâce et la liberté, des thèses répandues par les jansénistes. Cette édition des *Œuvres de saint Léon* fut fort louée, en particulier par Baillet, dans *Jugements des savants*, éd. La Monnaye, t. II, p. 192-193. De son côté, Quesnel songea à défendre son ouvrage et il composa une *Apologie contre la prohibition* de son livre, qu'il envoya manuscrite à Arnauld, mais celui-ci, dans une lettre datée du 18 octobre 1682, lui conseilla de ne pas la publier à ce moment. Dans son ouvrage, Quesnel attribuait à saint Léon les livres de la *Vocation des gentils*, les *Capitules sur la grâce* et la *Lettre à Démétriade*; le P. Antelmy soutint que ces écrits sont l'œuvre de saint Prosper dans l'ouvrage intitulé : *De veris operibus Ss. P. Leonis Magni et Prosperi Aquitani Dissertationes, quibus Capituli de gratia et epistola ad Demetriadem, necnon duos de Vocatione omnium Gentium libros Leoni nuper inscriptos, adjudicat et Prospero postliminio restituit Josephus Antelmy, presbyter et canonicus Ecclesiæ Forojuliensis* Paris, 1689, in-4° (voir *Journal des savants* des 2-9 mai 1689, p. 287-305, et du 16 mai, p. 316-327). Quesnel répliqua par une *Lettre à un de ses amis en réponse au sieur Antelmy*, où il conserve toutes ses positions (*Journal des savants* des 8-15 août 1689, p. 517-560), et Antelmy lui répondit dans le *Journal des savants* du 21 avril 1690, p. 280-287.

Quesnel poursuivit la publication d'ouvrages ascétiques : *Conduite chrétienne, tirée de l'Écriture sainte et des Pères de l'Église, touchant la confession et la communion*, dédiée à Mme la Chancelière, Paris, 1676, in-18; il y eut de nouvelles éditions en 1679, 1684, 1692 et enfin en 1699; cette dernière avait une addi-

tion sur les *Exercices de l'âme pénitente.* — *Élévation à Jésus-Christ Notre-Seigneur sur sa passion et sa mort, contenant des réflexions de piété, pour servir de sujets de méditation durant le carême et les vendredis de l'année*, Paris, 1676, in-16, et 2e éd. en 1677. Le fond de ce travail appartient au P. Desmaretz, mais Quesnel l'a profondément modifié, comme il a modifié l'œuvre du P. de Condren, intitulée *L'idée du sacerdoce et du sacrifice de Jésus-Christ*, donnée par le P. de Condren, second supérieur général de l'Oratoire, avec quelques éclaircissements et une explication des cérémonies de la messe, Paris, 1677, in-12. Les deux dernières parties de cet ouvrage ont été composées par Quesnel, qui dédia l'écrit à M. Le Camus, évêque de Grenoble et plus tard cardinal. — *Jésus-Christ pénitent ou Exercices de piété pour le temps de carême et pour une retraite de dix jours, avec des réflexions sur les sept psaumes de la pénitence*, Paris, 1680, in-12; ce livre eut des éditions nombreuses; la quatrième, publiée en 1719, est dédiée à Mme la duchesse de Grammont et elle comprend une addition sur les règles d'une journée chrétienne. — *Pensées et pratiques de piété pour les fêtes de Notre-Seigneur Jésus-Christ, de la sainte Vierge et de plusieurs saints et pour les dimanches de l'avent et du carême*, Bruxelles, 1687, in-16; l'ouvrage fut aussi publié à Paris et reçut des additions assez nombreuses, de telle sorte qu'une nouvelle édition, revue, corrigée et augmentée par l'auteur parut en 2 vol. in-12, à Paris, en 1715 et 1730. — *Le bonheur de la mort chrétienne, retraite de huit jours*, Paris, 1686, in-12; cet écrit eut beaucoup de succès; Arnauld en fait l'éloge dans une lettre à Du Vaucel, le 23 novembre 1693; il y a, pour chaque jour, un commentaire du *Pater*, deux sermons sur deux vertus, avec deux psaumes et un passage de l'Évangile. — *La discipline de l'Église, tirée du Nouveau Testament et de quelques anciens conciles*, Lyon, 1689, 2 vol. in-4°. Le t. I contient la discipline de l'Église naissante, recueillie des Actes et de quelques épîtres des apôtres; le second contient le progrès de la discipline de l'Église, recueillie des canons du concile de Nicée et de celui d'Ancyre, avec un discours préliminaire de l'origine des saints canons et des codes de l'Église. Cet écrit, d'après Quesnel, fut publié contre son intention et sans sa participation, et il en désavoua publiquement l'impression. — *Les trois consécrations ou Exercices de piété pour se renouveler dans l'esprit du baptême, de la profession religieuse et du sacerdoce, et qui peuvent aider toutes sortes de personnes à faire des réflexions sur leurs devoirs et servir de sujets de méditation dans les retraites annuelles*, Bruxelles, 1693, in-8°; des éditions revues et augmentées parurent, Paris, 1699, 1725, in-8°.

En même temps que ces ouvrages de piété un peu austères, Quesnel publiait de nombreux écrits polémiques, dont nous ne citerons ici que ceux qui ne se rattachent pas directement au livre des *Réflexions morales* et qui par conséquent peuvent être considérés comme étant en marge de l'histoire du jansénisme quesnelliste. Ce sont les suivants : *Tradition de l'Église romaine sur la prédestination des saints et sur la grâce efficace.* Le t. I contient : 1° l'analyse de l'épître de saint Paul aux Romains; 2° la doctrine de l'Église jusqu'à saint Augustin; 3° la tradition jusqu'au concile de Trente, par M. Germain, docteur en théologie, Cologne, 1687, in-12. Le t. II contient la doctrine des principales écoles et communautés de l'Église et celle qui est exposée dans les congrégations *De Auxiliis*, 1689, et enfin le t. III contient, outre de nombreux éclaircissements, la réfutation de la tradition du P. Deschamps, jésuite, convaincu d'ignorances, de faussetés et de calomnies, par M. Germain, Cologne, 1690, in-12. Plus tard, Quesnel publia un nouvel écrit qu'on peut regarder comme le t. IV de la *Tradition de l'Église.* C'est l'ouvrage intitulé *Défense de l'Église romaine et ses souverains pontifes contre Melchior Leydecker, théologien d'Utrecht, avec un écrit de M. Arnauld et un recueil de plusieurs autres écrits curieux et importants pour l'histoire et la paix de l'Église sur les questions du temps*, Leyde, 1696, in-12; une 2e édition parut en 1697. Quesnel veut montrer que le protestantisme ne saurait triompher des condamnations portées par l'Église contre les cinq propositions de Jansénius. Seule la première partie de cet écrit, qui s'applique à réfuter Leydecker, paraît être l'œuvre de Quesnel; la seconde partie contient deux écrits d'Arnauld : *Défense de la bulle d'Alexandre VII et de la véritable intelligence de ces mots qui s'y trouvent* : « *Sens de Jansénius, contre ceux qui ont cru qu'ils se peuvent entendre de la doctrine de la grâce efficace* », et *Réfutation d'une réponse à l'écrit précédent;* enfin la troisième partie est un recueil de pièces latines ou françaises qui ont été alléguées dans la *Défense de l'Église et des papes;* l'édition de 1696 ne contient que 34 pièces, tandis que celle de 1697 en renferme 45, parmi lesquelles l'*Instruction pastorale de Noailles du 20 août 1696.* — *Abrégé de l'histoire de la congrégation « De auxiliis », c'est-à-dire des secours de la grâce de Dieu*, tenue sous les papes Clément VIII et Paul V, Francfort, 1687, in-12. — *Apologie historique des deux censures de Louvain et de Douai sur la matière de la grâce par M. Géry, bachelier en théologie, à l'occasion du livre intitulé « Défense des nouveaux chrétiens »*, Cologne, 1688, in-12. La *Défense des nouveaux chrétiens* était l'œuvre du P. Le Tellier. Dans son *Apologie*, Quesnel se proposait aussi de répondre aux attaques du P. Deschamps contre *La vérité des actes de la congrégation « De auxiliis » et autres calomnies répandues par ce jésuite*, dans un livre nouvellement imprimé. — *Lettre du prince de Conty, ou l'accord du libre arbitre avec la grâce de Jésus-Christ, enseignée par S.A.S. le prince de Conty, au P. Deschamps, jésuite, ci-devant, avec plusieurs autres pièces sur la même matière*, Cologne, 1689, in-12. — *Remontrance justificative des prêtres de l'Oratoire de Jésus à Messeigneurs du très illustre et très noble chapitre de l'église cathédrale de Liége*, ce 29 mars 1690, Liége, 1690, in-4° et in-12. — *Histoire de la fourberie de Douai*, 1691-1692, 3 vol. in-12; cet écrit comprend les travaux de plusieurs auteurs différents; le P. Quesnel est vraisemblablement l'auteur de plusieurs d'entre ces écrits, spécialement : *Justification de la troisième plainte de M. Arnauld contre le P. Payen, recteur du collège des jésuites de Paris* (t. I) et de presque toutes les pièces du t. II : *Correction faite au P. Payen; Remarques sur la lettre du R. P. de Waudripont, recteur du noviciat des jésuites de Tournay, touchant l'affaire de Douai*, et enfin, *Le vain triomphe des jésuites.* — *Question curieuse : Si M. Arnauld, docteur de Sorbonne, est hérétique?* Cologne, 1691, in-12. — *Histoire abrégée de la vie et des ouvrages de M. Arnauld*, Cologne, 1695, in-12, rééditée en 1698; cet écrit ne fait que développer le précédent; il raconte la vie de M. Arnauld jusqu'à sa mort en 1694. — *Causa Arnaldina, seu Antonius Arnaldus, doctor et socius Sorbonicus, a censura anno 1656 sub nomine facultatis theologiæ Parisiensis vulgata vindicatus, sui ipsius aliorumque scriptis, nunc primum in unum volumen collectis, quibus sancti Augustini et sancti Thomæ doctrina de gratia efficaci et sufficiente dilucide explanatur*, Liége, 1699, in-8°. D'après Fouilloux, Quesnel n'aurait composé que la préface de l'ouvrage; il se proposait de recueillir les renseignements qui permettraient de faire une biographie exacte du grand Arnauld et de donner un aperçu des polémiques auxquelles il fut mêlé et dans lesquelles il aurait toujours gardé une grande modération; il

s'applique à justifier Arnauld des attaques dont il fut la victime, à la suite des assemblées du clergé de 1654 et de 1656, qui avaient condamné plusieurs propositions sur la grâce efficace et la possibilité d'observer les commandements de Dieu; les thèses d'Arnauld s'appuient toujours sur saint Augustin et sur saint Thomas. Quesnel reprit la défense de son maître dans un écrit intitulé *Justification de M. Arnauld, docteur de la maison de Sorbonne, contre la censure d'une partie de la faculté de théologie de Paris*, ou *Recueil des écrits français sur ce sujet*, Liége, 1702, 3 vol. in-12. Le t. I comprend les écrits composés par M. Arnauld lui-même : ce sont trente écrits différents, dont le premier est une lettre au pape Alexandre VII, pour lui présenter sa « seconde lettre à un duc et pair », 27 août 1655. Il y a un abrégé de la vie de M. Arnauld et la défense de sa proposition contre la censure de la faculté, avec la réfutation des faussetés avancées par M. Dumas dans son *Histoire des cinq propositions*. Dans les deux autres volumes, il y a un recueil des écrits français composés, au sujet de la censure de la faculté de Paris, soit par Arnauld, soit par d'autres théologiens. Parmi ces écrits, il y a la *Défense de la proposition de M. Arnauld touchant le droit;* une *Réponse d'un docteur de théologie à un docteur et professeur de Sorbonne, contenant un éclaircissement de plusieurs passages de saint Augustin, de saint Prosper et saint Fulgence sur le pouvoir prochain;* un *Éclaircissement sur cette question : Si un docteur ou un bachelier peut, en sûreté de conscience, souscrire à une censure qui condamne comme hérétique et comme impie une proposition qu'il sait véritable et traiter comme criminelle une pensée qu'il croit innocente.* Quesnel, qui a composé le premier volume, n'a fait que recueillir et grouper les textes réunis dans les deux autres.

Désormais, les ouvrages de Quesnel sont tellement mêlés aux discussions du jour qu'il est préférable de les noter et de les analyser dans l'histoire du quesnellisme; il suffira de signaler ici quelques libelles et brochures de circonstance publiés par Quesnel de 1693 à 1700. Ce sont : *Le roman séditieux du nestorianisme renaissant, convaincu de calomnie et d'extravagance*, s. l., 1693, in-4°; cet ouvrage est dirigé contre les jésuites; *Remontrances à Mgr l'archevêque de Malines sur son décret contre le livre de « La fréquente communion »*, 1695; *Mémorial touchant les accusations de jansénisme, de rigorisme et de nouveauté*, 1696; *Défense des deux brefs de N. S. P. le pape Innocent XII*, 1697; *Lettre à M. Steyaert, pour servir de supplément à la défense des deux brefs*, 1697; différents écrits sur *L'intrusion des jésuites dans le séminaire de Liége*, 1698; *La foi et l'innocence du clergé de Hollande*, 1700; *Le P. Bonhours convaincu de calomnies*, 1700.

III. Le jansénisme après la paix de Clément IX. — La paix de Clément IX, en 1669 (voir à l'art. Jansénisme, t. VIII, col. 518 sq.) ne fut et ne pouvait être qu'une paix boiteuse, fondée sur des équivoques; le Formulaire imposé était tellement imprécis que les jansénistes purent le souscrire sans rien abandonner de leurs opinions; les partisans de Jansénius et d'Arnauld pensaient rester fidèles à leur signature tout en défendant les idées de Jansénius et en réservant la question de fait. La cour romaine était satisfaite, et les jansénistes déclaraient n'avoir accordé que ce qu'ils avaient toujours offert. Un écrit anonyme, publié en 1700, indique bien, ce semble, la position des jansénistes. Il a pour titre : *La paix de Clément IX ou démonstration des deux faussetés capitales avancées dans l'Histoire des cinq propositions contre la foi des disciples de saint Augustin et la sincérité des quatre évêques, avec l'histoire de leur accommodement et plusieurs pièces justificatives et historiques*, Chambéry, 1700, in-12. Dans une longue préface, l'auteur affirme que c'est en parfaite connaissance de cause que Clément IX leur avait accordé la paix. Ce pape savait que les disciples de saint Augustin n'avaient jamais soutenu les cinq fameuses propositions, ni avant ni après la constitution d'Innocent X, et les évêques avaient été de bonne foi, dans l'accommodement fait en 1668, au sujet du formulaire.

Cette paix fournit même à certains, en particulier à Quesnel, l'occasion de rétracter des démarches plus positives qu'ils avaient déjà faites. Dans une lettre datée du jour de saint Augustin 1673, Quesnel écrit : « Je révoque, je rétracte et je veux être tenue pour nulle et de nulle valeur la souscription que j'ai faite de la censure de M. Arnauld... Quant à la souscription des bulles de NN. SS. PP. les papes Innocent X et Alexandre VII..., je ne la rétracte point pour ce que je regarde la question de droit..., mais pour ce que je regarde la question de fait, selon laquelle on attribue à feu M. l'évêque d'Ypres les cinq propositions dans leur sens hérétique et condamné. J'ai une bien grande douleur d'avoir souscrit le Formulaire et d'avoir paru, en le souscrivant, reconnaître et assurer que M. d'Ypres a soutenu la doctrine hérétique des cinq propositions. « Pour rendre la paix durable, écrit M. Gazier, *Histoire du mouvement janséniste*, t. I, p. 186, il aurait fallu abolir la signature du Formulaire », et Clément IX allait sans doute agir en conséquence, lorsqu'il mourut prématurément, le 9 décembre 1669. Aussitôt, Louis XIV envoya comme ambassadeur le duc de Chaulnes, pour veiller, durant le conclave, aux affaires de la couronne et régler définitivement la paix de Clément IX. Le roi et de M. de Lionne chargèrent l'ambassadeur de demander au nouveau pape « la suppression du Formulaire par un bref de douze lignes aux évêques de France ». Lionne au duc de Chaulnes, 17 janv. 1670, et le roi au même, 7 mars.

Le cardinal Albani fut élu le 29 avril et prit le nom de Clément X voulant sans doute indiquer ainsi son désir de continuer l'œuvre de son prédécesseur. Le duc de Chaulnes communiqua les demandes du roi dans sa lettre du 7 juin 1670; mais le pape demanda le temps de réfléchir. Après le départ du duc, en juin 1670, l'abbé de Bourlemont, chargé d'affaires, poursuivit les négociations, mais Lionne lui écrivit, dès le 4 juillet, qu'il ne fallait pas demander la suppression du Formulaire au nom du roi (le roi confirma cet ordre dans une lettre du 11 juillet). C'était dire qu'on ne souhaitait pas fort cette suppression: aussi Bourlemont écrivait, le 29 juillet, que la commission nommée pour examiner la question du Formulaire n'avait pas encore délibéré sur ce sujet et il insinuait qu'elle prendrait son temps. Lionne mourut en septembre 1671 et fut remplacé par le marquis de Pomponne, qui continua son œuvre, mais il fut contrecarré par le P. Ferrier, jésuite, qui avait succédé au P. Annat, mort le 14 juin 1670, et par Harlay de Champvallon, devenu archevêque de Paris après la mort de Péréfixe (1er déc. 1671) et qui parut alors changé de sentiments touchant le Formulaire. Enfin après la mort de Ferrier en octobre 1674, parut le P. La Chaise, celui que les historiens jansénistes regardent comme leur grand adversaire auprès du roi.

Vialart, évêque de Châlons, qui avait participé d'une manière si active à la conclusion de la paix de Clément IX, publia, le 15 décembre 1674, une déclaration sur l'affaire de la paix de l'Église et sur la déclaration du 1 décembre 1668, signée par Arnauld et par lui-même; cela pouvait soulever des discussions, mais bientôt une grave imprudence, commise par Henri Arnauld, évêque d'Angers, vint tout compromettre. Une ordonnance de cet évêque (4 mai 1676) défend à l'université, sous peine de suspense encourue par le fait même, d'exiger le serment sur les cinq propositions

de Jansénius, sans distinguer le fait d'avec le droit, pour empêcher l'exécution de la lettre de cachet du 16 avril. L'université protesta de nullité, le 21 mai, contre cette ordonnance, sous prétexte qu'elle n'était pas soumise à la juridiction de l'évêque; de plus, en n'exigeant point la signature pure et simple du formulaire et en affirmant la distinction du fait et du droit, l'évêque érigeait en règle pour tous ce qui pouvait être, au plus, une tolérance pour quelques-uns. L'évêque nia le fait, mais le roi, à la demande de l'archevêque de Paris, déclara que son arrêt du 23 décembre 1668, arrêt fondamental de la paix de l'Église, ne tirait pas à conséquence pour l'usage général : en effet, la condescendance dont on avait usé, en admettant des signatures avec explications, en faveur de quelques particuliers seulement et pour les mettre à couvert de leurs scrupules, n'était point une révocation de la bulle, qui prescrit avec serment, la signature du Formulaire. Cet arrêt, rendu le 30 mai 1676, à l'armée de Flandre, est l'« arrêt du camp de Ninove ». Sainte-Beuve, *Port-Royal*, t. v, p. 150-151.

Ce fut la première infraction grave faite à la paix de Clément IX; d'ailleurs, de l'aveu même des historiens jansénistes, cette paix avait déjà été fort compromise par le triomphe bruyant des jansénistes et en particulier de Port-Royal, où les religieuses revinrent en foule et attirèrent de nombreux visiteurs; le pensionnat redevint florissant, et le noviciat se repeupla; on fit des constructions nouvelles. On parlait beaucoup de Port-Royal et l'on voyait venir « au désert gens d'épée, magistrats, prêtres, dames de qualité, princesses ». Pontchartrain estimait « qu'il y avait trop de carrosses en ces quartiers ». L'admiration dont Port-Royal était l'objet et qui amenait ce concours de pèlerins, grands et petits, dans un désert voisin de Versailles, devenait un danger « sous un roi qui n'aimait de bruit et d'éclat, que celui qu'il faisait et qui se rapportait à lui ». Sainte-Beuve, *op. cit.*, t. v, p. 143. La Mère Agnès craignait, elle aussi, à cause de la dissipation que cela causait.

De plus, sous le couvert de la paix de Clément IX, furent publiés des ouvrages, qu'on n'avait pas encore osé faire paraître : *Considérations sur les dimanches et fêtes des mystères et sur les fêtes de la Vierge et des saints*, Paris, 1670, 2 vol. in-8°, rédigées par l'abbé de Saint-Cyran, durant son incarcération de Vincennes.— *Instructions chrétiennes, tirées par M. Arnauld d'Andilly de deux volumes de Lettres de Messire Jean Du Verger de Haurane* (sic), *abbé de Saint-Cyran*, Paris, 1671, in-12. C'était l'apothéose de Saint-Cyran, et c'était peut-être imprudent. M. Gazier fait remarquer que les « jésuites et leurs amis eurent le bon goût de ne pas manifester alors leur rage et leur dépit »; mais la chose ne passa pas inaperçue. D'ailleurs, la duchesse de Longueville couvrait les jansénistes de sa puissante protection, mais elle mourut le 15 avril 1679, et son cœur fut apporté en grande pompe à Port-Royal le 26 avril.

Auparavant, de graves événements s'étaient passés, qui annonçaient la fin prochaine de la trêve signée par Clément IX ; son successeur, Clément X, était mort le 22 juillet 1676 et avait été remplacé par le cardinal Odescalchi, qui prit le nom d'Innocent XI (21 sept. 1676). Les quatre évêques, signataires de la paix de 1668 lui écrivirent en 1677 pour protester contre certaines infractions faites à la trêve, sous prétexte de condamner une hérésie imaginaire. Innocent XI répondit, le 7 juillet 1677, à l'évêque de Châlons et, le 19 septembre, à l'évêque d'Alet, pour faire cesser des contestations inutiles. L'évêque de Châlons écrivit aussi au cardinal Cibo, principal ministre du pape, et l'évêque d'Angers écrivit directement à celui-ci (janv. 1678); enfin Gilbert de Choiseul voulut rappeler au pape les faits qui avaient amené la paix de Clément IX. D'autre part, en 1676, l'évêque d'Arras, Gui de Sève de Rochechouart, avait dénoncé au pape des propositions qu'il jugeait subversives de toute morale et il s'était entendu, sur ce point, avec l'évêque de Saint-Pons, Percin de Montgaillard, ami de Pavillon, d'Arnauld et de Nicole. Les deux évêques rédigèrent une lettre qui serait remise secrètement au pape et ils firent appel à Nicole pour traduire la lettre en latin. Des docteurs de Louvain avaient, de leur côté, dénoncé diverses propositions contraires aux maximes de l'Évangile et à la morale. Les jésuites n'étaient pas désignés dans la lettre de Nicole, mais les propositions dénoncées étaient toutes empruntées à des auteurs jésuites. Une indiscrétion de l'évêque d'Amiens, en 1677, fit connaître à l'archevêque de Paris la dénonciation. « Alors, écrit Gazier, *op. cit.*, t. I, p. 206-207, le P. de La Chaise et l'archevêque de Paris, Harlay de Champvallon, firent alliance et se proposèrent de ruiner Port-Royal, mais ils attendirent la mort de la duchesse de Longueville. Louis XIV intervint, le 3 janvier 1679, pour faire condamner les propositions, et un décret du 2 mars 1679 condamna soixante-cinq propositions de morale relâchée. Dès 1669 avait paru à Cologne le premier volume d'une collection, qui se poursuivit jusqu'en 1694 et dont les six derniers volumes ont été composés avec la collaboration d'Arnauld lui-même. L'écrit a pour titre : *La morale pratique des jésuites, représentée en plusieurs histoires arrivées dans toutes les parties du monde*. Sainte-Beuve appelle ces volumes, pesamment écrits, « la queue de Pascal », et il note que cette demi-victoire des jansénistes à Rome allait les faire écraser en France. »

En effet, tout allait concourir à la ruine de Port-Royal, regardé comme le foyer et la forteresse du jansénisme : la colère des jésuites, le désir du roi, manifesté depuis longtemps, d'être le maître de Port-Royal, par le droit demandé à Rome de nommer à l'abbaye, et le concours assuré de l'archevêque de Paris pour en extirper les restes du jansénisme; l'affaire de la régale, dans laquelle s'étaient compromis deux évêques chers à Port-Royal : Pavillon et Caulet. Ce dernier, sans être janséniste, avait énergiquement soutenu Port-Royal et n'aimait guère les jésuites. Louis XIV redoutait une nouvelle Fronde, dont les armes se préparaient à Port-Royal; l'existence du jansénisme allait lui apparaître incompatible avec l'ordre et l'unité du royaume, presque comme une forme de républicanisme opposée à la monarchie. C'était une cabale dont il fallait se débarrasser; en cela, « il serait plus jésuite que les jésuites eux-mêmes», écrit Sainte-Beuve, *op. cit.*, t. v, p. 154. Sur ce point, l'archevêque de Paris, M. de Harlay, était pleinement d'accord avec le roi : il n'aimait pas les jansénistes, pour des raisons diverses, voir Sainte-Beuve, *ibid.*, p. 191-195. Les historiens jansénistes peignent l'archevêque sous de tristes couleurs, comme un intrigant perdu de vices. Voir Gazier, *op. cit.*, t. I, p. 206, et Mlle Gazier, *Histoire du monastère de Port-Royal*, p. 306-307. Et Sainte-Beuve termine son portrait de l'archevêque de Paris, *op. cit.*, t. v, p. 154-160, par ces mots, qui montrent bien, ce semble, la position de l'archevêque par rapport aux jansénistes : « Un archevêque de l'esprit et de la capacité de M. de Harlay fut contre Port-Royal parce que le roi le voulait et que lui-même, prélat clairvoyant, il appréciait les raisons qu'il y avait de dissiper et d'éteindre ce foyer d'opposition ecclésiastique. »

Le 17 mai 1679, l'archevêque de Paris, après une enquête préalable, procéda à l'expulsion des religieuses : il fit sortir les postulantes, les jeunes pensionnaires, au nombre de quarante-deux, les confesseurs et autres ecclésiastiques, au nombre de six; puis il

défendit aux religieuses de recevoir des novices tant qu'elles seraient cinquante professes de chœur. Voir les détails pittoresques dans Sainte-Beuve, *op. cit.*, t. v, p. 162-177, et Mlle Gazier, *op. cit.*, p. 329-335. L'archevêque dit à l'abbesse : « Le roi ne veut point de ralliement : un corps sans tête est toujours dangereux dans un État; il veut dissiper cela et qu'on n'entende plus toujours dire : « Ces messieurs, ces messieurs de Port-Royal... » C'était cette république de Port-Royal qu'on voulait supprimer. » Tous les grands amis de Port-Royal devaient s'éloigner. Arnauld avait déjà reçu l'ordre de quitter le faubourg Saint-Germain, où on l'accusait de tenir des réunions clandestines; en quelques semaines, il changea plusieurs fois de résidence et, enfin sur les conseils du duc de Montausier, il se décida à quitter définitivement la France, le 18 juin 1679. Les jansénistes regrettent qu'il ne se soit pas retiré à Rome, où l'attendait le cardinalat (?); il se décida pour les Flandres. En même temps, M. de Pomponne, ami d'Arnauld, secrétaire d'État des affaires étrangères, qui avait succédé à M. de Lionne, en 1671, fut disgracié, en novembre 1679, parce que le roi était mécontent de son opiniâtreté et de son inapplication (Sainte-Beuve, *ibid.*, p. 198-199) et il fut remplacé par un frère de Colbert, M. de Croissy. Cette année 1679 fut décidément une année désastreuse pour Port-Royal et pour le jansénisme : le 15 avril, mort de la duchesse de Longueville, la grande protectrice des jansénistes; le 9 mai, début de l'enquête faite à Port-Royal par l'official de Paris et, le 17 mai, visite de l'archevêque de Paris; le 18 juin, départ d'Arnauld pour Bruxelles; le 21 juillet, mort de Buzanval, évêque de Beauvais et, le 24 août, mort du cardinal de Retz, tous deux très favorables à Port-Royal, enfin, en novembre, disgrâce de Pomponne. C'était vraiment la série noire. Désormais, Port-Royal vit dans la crainte et dans l'appréhension, jusqu'à la destruction finale. Il y a quelque moment d'accalmie lorsque, par exemple, M. Le Tourneux, vrai successeur de Singlin et de Saci, est envoyé comme confesseur des religieuses (oct. 1681) et lorsque la Mère Angélique est réélue abbesse; mais le calme est très passager, et l'on sent que Port-Royal va disparaître, car il meurt chaque jour.

IV. Le rôle d'Arnauld. — 1° *L'affaire du « Nouveau Testament de Mons »* (1667-1688). — Durant la période qui précéda et suivit la paix de Clément IX, le grand Arnauld tient le premier rôle dans l'histoire du jansénisme. D'abord, il parut tourner toute son activité contre le calvinisme, de concert avec son ami Nicole. Mais cependant, même à cette époque, il continua à prendre la défense du Nouveau Testament imprimé à Mons, qui, on le sait, contribua beaucoup à la propagande du jansénisme. Commencée en 1654 par Lemaistre de Saci, avec la collaboration d'Antoine Le Maître, d'Arnauld et de Nicole, l'œuvre parut en avril 1667, imprimée à Amsterdam, sous le nom d'un libraire de Mons, avec privilège du roi d'Espagne et l'approbation d'un docteur de Louvain et de deux évêques des Pays-Bas espagnols. Elle avait pour titre : *Le Nouveau Testament de Notre-Seigneur Jésus-Christ, traduit en français, selon l'édition vulgate, avec les différences du grec*, 1667, 2 vol. in-8°. L'écrit eut un très grand succès : « Avoir sur sa table et dans sa ruelle ce Nouveau Testament, élégamment traduit, élégamment imprimé, fut alors le genre spirituel suprême », écrit Sainte-Beuve; mais il souleva aussitôt de violentes polémiques. Péréfixe, l'archevêque de Paris, défendit de le lire; Arnauld prit sa défense contre les sermons du P. Maimbourg, en octobre 1667, et il note les *Abus et nullités de l'ordonnance subreptice de M. l'archevêque de Paris du 18 novembre 1667*, par laquelle l'archevêque défendait de lire et de débiter cette traduction (1668), et cela malgré l'arrêt du Conseil du 22 novembre 1667, qui défendait d'imprimer cette traduction dans le royaume. En juin 1668, Arnauld défendit de nouveau la traduction contre la seconde ordonnance de l'archevêque de Paris (20 avril 1668), dans laquelle le prélat disait que cette traduction « favorisait les erreurs des ministres de Genève et renouvelait celles de Jansénius ». Un décret de Rome, 20 avril 1668, condamnait la traduction de Mons, tandis que le P. Annat, dans ses *Remarques sur la conduite qu'ont tenue les jansénistes dans l'impression et la publication du Nouveau Testament de Mons*, contestait l'authenticité des approbations épiscopales données à cet ouvrage. Arnauld répliqua par une *Réponse aux Remarques du P. Annat* (15 juill. 1668); il publia un *Mémoire sur le bref du pape* et deux *Réponses aux Lettres d'un docteur en théologie*, dans lesquelles le P. Annat avait voulu « singer les *Lettres provinciales* ». D'autre part, l'évêque d'Évreux et les archevêques de Reims et d'Embrun avaient condamné la traduction. La paix de Clément IX arrêta un instant les polémiques, mais celles-ci reprirent bientôt, même avant la rupture de la trêve et le départ d'Arnauld dans les Pays-Bas. D'après Sainte-Beuve, Péréfixe désigna Bossuet comme censeur de la version de Mons, et celui-ci se contenta de critiquer le style et la forme qui étaient trop recherchés; d'ailleurs, l'archevêque mourut le 1er janvier 1671, et les discussions recommencèrent.

En 1676, un docteur de Sorbonne, Charles Mallet, dans l'écrit intitulé *Examen de quelques passages de la traduction française du Nouveau Testament*, Rouen, 1676, in-12, critique la traduction de divers passages relatifs à la prédestination, à la liberté et à la grâce. Deux écrits anonymes attaquèrent l'ouvrage de Mallet : *Lettre d'un ecclésiastique à une dame de qualité* et *Préjugés contre le livre intitulé : « Examen de quelques passages »*. Arnauld, qui voulait « respecter la paix de Clément IX », garda d'abord le silence, mais, sur les conseils de quelques amis, il fit une requête au roi pour lui demander la permission de répondre aux attaques de Mallet, et il se mit à l'œuvre; mais on lui fit remarquer qu'il serait imprudent de publier un écrit sur un sujet si délicat. Il avait rédigé le travail, qu'il emporta avec lui lorsqu'il quitta la France en 1679. L'écrit parut en 1680, sous le titre : *Nouvelle défense de la traduction du Nouveau Testament, contre le livre de M. Mallet, docteur de Sorbonne et chanoine archidiacre de Rouen*, Cologne, 1680, in-8° et in-12, avec une préface datée du 10 août 1679. Sainte-Beuve, *op. cit.*, t. v, p. 294-298.

Arnauld, réfugié à Bruxelles, poursuivit la lutte contre Mallet, sur un sujet plus général et qui eut une grande importance dans la seconde phase du jansénisme. Mallet avait publié un écrit intitulé : *Traité de l'Écriture sainte en langue vulgaire*, Rouen, 1679, in-12; il y déclare que la lecture de l'Écriture sainte en langue vulgaire ne peut être permise que sous certaines conditions, à cause des dangers qu'elle peut présenter pour des esprits mal préparés. Aussitôt Arnauld écrivit à son ami, l'évêque de Castorie, Neercastel, pour lui demander de dénoncer cet écrit, et lui-même composa une réponse, sous le titre : *De la lecture de l'Écriture sainte contre les paradoxes extravagants et impies du sieur Mallet, dans son livre « De la lecture de l'Écriture sainte »*, 1680, 1681, 1682, in-12. Arnauld veut y montrer que la thèse de Mallet est en opposition absolue avec les sentiments des Pères; sa réponse fut complétée par un nouvel écrit dont parle Arnauld dans une lettre du 13 janvier 1681 : *Jugement d'un théologien sur un livre intitulé : « Recueil de divers auteurs qui ont condamné les versions de l'Écriture sainte en langue vulgaire »*. Lui-même avait publié une

Continuation de la nouvelle défense du Nouveau Testament, Cologne, 1681, in-8°. Arnauld reprit les mêmes thèses dans la *Défense des versions de l'Écriture sainte, des offices de l'Église et des ouvrages des Pères et en particulier de la nouvelle traduction du bréviaire, contre la sentence de l'official de Paris du 10 avril 1688*, Cologne, 1688, in-8°, pour défendre la traduction du bréviaire publiée par M. Le Tourneux. Enfin, dans les *Règles pour discerner les bonnes et les mauvaises critiques des traductions de l'Écriture sainte en français, pour ce qui regarde la langue; avec des réflexions sur cette maxime, que l'usage est le tyran des langues vivantes*, Arnauld critique les *Nouvelles remarques sur la langue française* du P. Bouhours et défend les traductions de plusieurs passages de la version de Mons.

2° *Arnauld et Nicole.* — En même temps, Arnauld rédigeait quelques écrits d'inspiration nettement janséniste, dont certains n'ont été publiés qu'après sa mort. Parmi ceux-ci, il faut citer : *Nécessité de la foi en Jésus-Christ pour être sauvé, où l'on examine si les païens et les philosophes, qui ont eu la connaissance d'un Dieu et qui ont moralement bien vécu ont pu être sauvés, sans avoir la foi en Jésus Christ.* Ce travail n'a été publié qu'en 1701 par Dupin, et les idées essentielles ont été reprises dans des écrits rédigés par Arnauld, en 1691 et en 1693. Ce sont : *Écrit sur les actions des infidèles* et *Examen de cette proposition : un philosophe qui n'a point entendu parler de Jésus-Christ, mais qui connaît Dieu, peut, avec le secours d'une grâce donnée par les mérites de Jésus-Christ, faire une action moralement bonne et vertueuse, avant que d'avoir aucune connaissance de Jésus-Christ.*

Arnauld étudie aussi la question de la grâce dans l'*Instruction sur la grâce selon l'Écriture et les Pères*, publiée par Quesnel en 1700; les *Instructions par demandes et par réponses sur l'accord de la grâce et de la liberté.* Mais, sur ce point, il va se trouver en opposition avec son ami Nicole. Celui-ci, après la paix de Clément IX, s'était de plus en plus consacré aux ouvrages de piété proprement dite. Il se trouvait déjà à Bruxelles, lorsque Arnauld y arriva en 1679, mais il ne voulut pas demeurer avec lui et il revint en France. Nul doute que le caractère emporté d'Arnauld n'ait été une cause de conflits entre les deux amis, qui avaient autrefois collaboré. Les historiens jansénistes affirment que leur amitié resta toujours entière, mais il faut dire que ce fut à condition que les deux amis fussent séparés. Leur désaccord ne portait pas seulement sur une question de méthode et de tactique à suivre pour défendre le jansénisme, il allait jusqu'à la doctrine elle-même. On le voit bien dans la polémique, courtoise si l'on veut mais sérieuse cependant, qui éclata sur la question de la grâce générale.

Pour faire adopter la doctrine de saint Augustin, que certains trouvent trop austère parce qu'elle impose à tous les hommes les mêmes devoirs et ne leur accorde que des grâces très inégales, Nicole imagina sa thèse sur la *grâce générale :* d'après lui, Dieu donne à tous les hommes une grâce générale, avec laquelle ils peuvent faire le bien; mais, en fait, avec cette grâce seule, ils ne font jamais le bien, car pour cela il faut une grâce plus puissante que Dieu n'accorde pas à tous et qu'il n'accorde qu'aux prédestinés. Ainsi Nicole pensait rendre la condition des hommes moins inégale et ôter le droit de se plaindre de la distinction que la grâce met entre ceux qui font le bien et ceux qui ne le font pas. Par là Nicole restait toujours opposé au molinisme, car la grâce accordée à tous ne pouvait se confondre avec la grâce suffisante des molinistes, puisque pour ceux-ci la grâce suffisante donne à l'homme le pouvoir de faire le bien réellement et en fait, tandis que la grâce générale exige une grâce efficace pour faire le bien.

Arnauld s'opposa nettement à cette hypothèse de Nicole, qu'il trouva exposée dans les *Instructions sur les symboles;* d'après lui, le système de Nicole « renversait la théologie de l'Église dans des points très importants et engageait en de très graves erreurs ». Arnauld réfuta Nicole dans l'*Écrit géométrique sur la grâce générale* et il l'envoya à Nicole, qui ne fut pas convaincu et qui composa une réponse. Cette réponse connue de deux bénédictins, le P. Hilarion Le Monnier, de Saint-Vanne, et dom Lamy, de Saint-Maur, fut réfutée par eux. Alors, Nicole publia son *Traité de la grâce générale*, où il veut établir que les grâces surnaturelles, ajoutées au pouvoir physique, n'étaient point stériles, car elles produisent chez tous les hommes, au moins à quelque degré, des lumières dans l'entendement et des mouvements dans la volonté, relativement aux devoirs qu'ils doivent remplir; sans les grâces générales intérieures et surnaturelles, les hommes seraient dans l'impuissance physique d'éviter le péché et de faire aucun bien, en sorte qu'ils seraient excusables. Arnauld attaque de nouveau le système de Nicole, dans son *Traité du pouvoir physique*, 1691, et il demanda à Bossuet d'appuyer ses critiques. Bossuet estima que la doctrine de la grâce générale n'était pas conforme à la théologie de saint Augustin; cependant, Nicole maintint son système, bien qu'il y fût moins attaché, comme il l'écrit dans une lettre à Quesnel, en décembre 1694, où il dit qu'on n'avait pas démontré par la raison la fausseté de son opinion. Après la mort de Nicole, le 16 novembre 1695, ses écrits sur la grâce générale se répandirent dans le public, et les molinistes cherchèrent à en tirer profit pour leur doctrine. Un *Recueil*, publié en 1715, réunit tous les écrits composés sur ce sujet par Nicole et ceux qui l'attaquèrent. L'éditeur des *Œuvres d'Arnauld* les a groupés, t. x, p. 455-608.

D'après son biographe, Arnauld, durant son séjour en Hollande, conçut le projet de faire un recueil sur les disputes de la grâce, où, sans aucun doute, il aurait exposé et défendu les positions du jansénisme; mais, en fait, il ne réalisa pas ce projet, et les pièces qu'il avait déjà réunies furent saisies, avec les papiers de Quesnel, en 1703. On trouve sa main dans la plupart des écrits publiés alors : il a pris une part importante à la rédaction de *L'amour pénitent*, de Neercastel, et il y développe certaines questions ébauchées dans *La fréquente communion.* Cet ouvrage fut dénoncé à Rome et, malgré les plaidoyers d'Arnauld et de son ami Du Vaucel, qui, à cette occasion, se rendit à Rome, il fut condamné, le 20 juin 1690. Arnauld entreprit aussi de faire des *Remontrances au roi* pour dénoncer l'archevêque de Paris comme l'ennemi de la paix : il affirmait que le jansénisme n'était qu'un *fantôme*, mais ses amis obtinrent que cet écrit ne serait pas publié, car il risquait d'exciter Rome et la cour et de provoquer la perte de Port-Royal. Cet ouvrage, confisqué avec les papiers de Quesnel en 1703, a été perdu en grande partie; des paquets de livres venant d'Arnauld furent arrêtés en France et plusieurs de ses amis, en particulier le P. Dubreuil, furent incarcérés.

3° *Arnauld et la régale.* — Le 10 juillet 1681, l'assemblée du clergé avait écrit au roi, au sujet d'un bref d'Innocent XI qui exhortait Louis XIV à rendre aux Églises d'Alet et de Pamiers leurs anciennes immunités. Le bref du pape était regardé comme un acte de juridiction contraire à l'autorité du roi. Arnauld prit parti pour les deux évêques dans la *Lettre d'un chanoine à un évêque*, 1681, contre la lettre du clergé. Il composa aussi l'*Apologie pour les catholiques contre l'écrit intitulé : « La politique du clergé »*, œuvre de Jurieu. Sur les renseignements qui lui furent fournis par l'abbé Du Vaucel, qui l'avait rejoint en Hollande après avoir vécu de longues années auprès de l'évêque

d'Alet, Arnauld publia les *Considérations sur les affaires de l'Église, qui doivent être proposées dans l'assemblée générale du clergé de France;* il défend les quatre articles de 1682 et conseille de recourir au besoin à un concile national pour sauvegarder les libertés de l'Église gallicane.

4° *Arnauld et le jansénisme.* — Les *Œuvres d'Arnauld*, t. xi, contiennent quelques écrits polémiques qui se rapportent à des thèses jansénistes relatives à la hiérarchie ecclésiastique : *Éclaircissements sur l'autorité des conciles généraux et des papes, ou explication du vrai sens de trois décrets des sessions IV et V du concile général de Constance contre la Dissertation de M. Schelstrate sur les prétendus Actes publiés par le même auteur en 1683.* Cet écrit, rédigé par Arnauld en 1684 pour justifier la déclaration du clergé de 1682, ne fut publié qu'en 1711 par Petitpied. — *Jugement équitable sur la censure faite par une partie de la faculté étroite de théologie de Louvain, en 1686, qui avait condamné la déclaration de 1682*, et *Défense du jugement équitable*, juin 1687, où Arnauld discute les thèses de Steyaert, lequel avait voulu justifier la censure de la faculté, dans des thèses soutenues à Louvain, le 26 mars 1687, sous le titre : *Positions théologiques sur le pape et sur son autorité contre le Français médisant.* Steyaert répondit par des *Positions ultérieures sur le pape et son autorité*, auxquelles Arnauld répliqua par la *Réponse aux positions ultérieures de Steyaert*, contenant la justification de la prééminence des conciles œcuméniques et la justification des évêques de droit divin.

Arnauld eut une nouvelle polémique avec Steyaert, qui, en juillet 1690, avait écrit à l'archevêque de Cambrai au sujet de la conduite des prêtres de l'Oratoire. L'écrit d'Arnauld était intitulé *Les difficultés proposées à M. Steyaert, docteur et professeur en théologie de la faculté de Louvain, sur l'avis par lui donné à M. l'archevêque de Cambrai pour lui rendre compte de sa commission d'informer contre la doctrine et la conduite des prêtres de l'Oratoire de Mons en Hainaut*, Cologne, 1691, 2 vol. in-12. Dans cet écrit Arnauld revient sans cesse sur la question du Nouveau Testament de Mons, dont il défend la version : il attaque particulièrement Richard Simon, auquel il adressa directement une *Dissertation critique touchant les exemplaires grecs sur lesquels M. Simon prétend que l'ancienne Vulgate a été faite et sur le jugement que l'on doit faire du fameux manuscrit de Bèze.*

Cependant, du fond de son exil, Arnauld prenait directement la défense du jansénisme et des jansénistes, dans des écrits qui ne furent pour la plupart publiés que plus tard. Il rédigea alors un *Projet de lettre au roi, pour lui adresser la justification de ceux qu'on décrie sous le nom de jansénistes*, et de *Très humbles remontrances au roi pour sa justification et pour celle de tous ceux qu'on décrie dans la pensée de Sa Majesté sous le nom de jansénistes.* Ces deux écrits restés manuscrits furent trouvés parmi les papiers de Quesnel en 1703 et ils ont été recueillis dans l'ouvrage intitulé *Fantôme du jansénisme, ou justification des prétendus jansénistes, par le livre même d'un Savoyard, docteur de Sorbonne, leur nouvel accusateur, intitulé : « Les préjugés légitimes contre le jansénisme ».* Ce dernier écrit avait été publié, en 1686, par l'abbé de Ville, fils d'un conseiller au Parlement de Savoie, et il s'était fort répandu en Hollande. Arnauld se retrouva encore en face de Steyaert dans la question du formulaire.

5° *Le Formulaire dans les Pays-Bas.* — En 1660, l'université de Louvain avait adopté un formulaire qui condamnait les cinq propositions de Jansénius et elle promettait l'observation religieuse des constitutions d'Innocent X et d'Alexandre VII; mais les évêques n'en avaient pas exigé la signature, et beaucoup de personnes ne souscrivirent point. Après la paix de Clément IX, qui, d'après les jansénistes, approuvait la distinction du fait et du droit et ne demandait que le silence respectueux sur le fait, beaucoup se persuadèrent qu'on pouvait signer le Formulaire, puisqu'on ne demandait point la croyance du fait. L'archevêque de Malines, Humbert de Précipiano, adversaire décidé du jansénisme, fit au formulaire d'Alexandre VII une addition qui exprimait formellement la croyance du fait. L'archevêque fit imprimer ce formulaire et en exigea la signature, en février 1692, d'un prêtre de l'Oratoire et d'un licencié de Louvain nommé à un bénéfice, et ensuite de tous ceux qui se présentèrent aux ordres. Le docteur Steyaert, avec lequel Arnauld avait déjà eu quelques polémiques, appuyait l'archevêque. Aussitôt, Arnauld écrivit à Opstraët de Louvain pour lui demander de protester contre cette innovation, et à Du Vaucel, qui était à Rome, pour engager le pape à ne pas tolérer cet abus. Lui-même rédigea de *Courtes remarques* sur le corollaire de la thèse de Steyaert et publia l'*Histoire du formulaire et de la paix de Clément IX*, 1692, pour montrer les maux provoqués en France par l'exaction de la signature du formulaire. La conclusion de ce travail résume les méfaits de cette signature : 1. faire passer pour hérétiques des théologiens très catholiques qui doutent seulement d'un fait du XVIIe siècle; 2. opinion monstrueuse qu'un fait non révélé peut être un dogme de foi; 3. hérésie nouvelle, à savoir que le pape a la même infaillibilité que Jésus-Christ, en décidant de ces sortes de faits; 4. persécution inhumaine qui a atteint des religieuses d'une piété exemplaire, uniquement parce qu'elles ont voulu garder le silence, conforme à leur état, à l'égard d'une chose qu'elles n'ont point l'obligation de savoir et qu'elles sont incapables de juger; 5. confusion à laquelle a été réduite l'Église de France et tristes suites pour les meilleurs évêques de France. Arnauld publia ensuite les *Difficultés proposées à M. Steyaert sur la déclaration de ce docteur en faveur du formulaire*, 1692. Une requête fut adressée à l'archevêque de Malines et aux évêques de la province par des membres du clergé séculier et du clergé régulier encouragés par Arnauld. La supplique et une défense de la supplique furent répandues dans les Pays-Bas et envoyées à Rome, où, d'après les historiens jansénistes, elles furent approuvées, malgré l'opposition des jésuites; défense fut faite à l'archevêque de Malines et aux évêques de la province de faire quelque innovation; mais, disent-ils, l'internonce de Bruxelles à qui ces ordres furent envoyés les garda secrets pour avoir le temps de les faire révoquer. L'archevêque de Malines adressa une requête au pape, en déclarant que le formulaire, dont il exigeait la signature, n'innovait rien, car il n'était que l'exécution de la bulle d'Alexandre VII et que, d'ailleurs, la signature de ce formulaire était le moyen nécessaire « pour rétablir dans les Pays-Bas l'honneur et l'autorité du Saint-Siège, qui commençait à y être fort déchus par les intrigues des jansénistes, lesquels deviendraient plus insolents si on l'obligeait à se rétracter ».

L'université de Louvain envoya à Rome le docteur Hennebel, qui fut chargé, par procuration, de demander le jugement du Saint-Siège sur le formulaire, qu'on déclarait inutile et même dangereux. Mais, en ce moment même, les jésuites étaient accusés de troubler la paix par leurs intrigues dans un écrit intitulé *Jansenismus omnem destruens religionem.* Arnauld répliqua par un nouvel écrit : *Procès de calomnie, intenté devant le pape et les évêques, les princes et les magistrats, par les nommés dans le placard intitulé « Jansenismus omnem destruens religionem »*, contre les auteurs, les approbateurs et les fauteurs de ce placard, Liége, 1693, in-12. De leur côté, les théologiens de

Louvain publièrent des écrits contre les accusations des jésuites, en particulier, un *Mémoire adressé à M. Van Espen*, dans lequel ils disent que le pape ne semble pas avoir eu l'intention de faire porter le serment du formulaire sur les faits eux-mêmes. Pendant ce temps, à Rome, Hennebel, leur délégué, travaillait à obtenir du pape une condamnation du formulaire imposé par l'archevêque de Malines. Une congrégation procéda, écrit le biographe d'Arnauld, « avec une équité dont il n'y avait pas encore eu d'exemple depuis que les troubles du jansénisme agitaient l'Église ». Après de nombreuses assemblées, la congrégation arriva à une conclusion que les jansénistes regardèrent comme favorable à leur thèse : la paix de l'Église aurait été établie sur la distinction du fait et du droit ; par conséquent, on n'était point obligé de croire le fait de Jansénius. C'est sur ces principes qu'était fondé le bref d'Innocent XII, du 6 février 1694, adressé aux évêques des Pays-Bas. Ce bref demande que les évêques « n'exigent de vive voix ou par écrit, de ceux qui auront à souscrire le formulaire ou à prêter le serment, quoi que ce soit, outre la formule et les termes prescrits dans les constitutions apostoliques, qui ressente tant soit peu la déclaration, l'interprétation ou l'explication »; il défend de discuter sur ce sujet et impose un silence perpétuel; il défend « aussi que qui que ce puisse être soit diffamé ou décrié par cette accusation vague et cette imputation odieuse de jansénisme, à moins qu'il ne soit constant, par des preuves légitimes, qu'il s'est rendu suspect d'avoir enseigné ou soutenu quelqu'une de ces propositions, dans le sens naturel que les termes présentent à l'esprit ». Les jansénistes, et Arnauld en particulier, regardèrent le décret et le bref comme un triomphe personnel et comme un désaveu de l'archevêque de Malines. Ils auraient préféré qu'on supprimât toute signature, mais, disaient-ils, le bref arrivait à la même conclusion en levant les difficultés qui arrêtaient ceux qui ne voulaient pas attester un fait regardé comme faux ou comme douteux. Le bref d'Innocent XII faisait clairement entendre qu'on n'exigeait point la croyance du fait, donc la signature ne concernait plus que le droit. On peut donc signer le formulaire, disait Arnauld, sans faire aucune distinction puisqu'il n'est plus question que de droit. Aussi, plus tard, les jansénistes n'hésiteront pas à dire que Clément XI se mit en opposition formelle avec Innocent XII, lorsque en 1702, il condamna le *cas de conscience* et lorsque en 1705, il publia la bulle *Vineam Domini*. Mais les interprétations des jansénistes, à la suite d'Arnauld, forçaient quelque peu le sens du bref du 6 février 1694. Un second bref du 24 novembre 1694 vint préciser : « Notre intention expresse a été et est encore de nous attacher à la constitution d'Alexandre VII et de ne permettre en aucune manière qu'on ajoute ou on retranche quoi que ce soit dudit formulaire. Nous ordonnons qu'il soit exactement observé dans toutes et dans chacune de ses parties. » La plupart des écrits qui se rapportent à cette question sont groupés au t. xxv des *Œuvres d'Arnauld*.

Durant son séjour en Hollande, Arnauld continua à multiplier les écrits en faveur du jansénisme, mais il ne faut pas songer à analyser ni même à indiquer tous les écrits polémiques qui remplissent les dernières années d'Arnauld : « la liste seule de ces factums théologiques rebuterait et ferait un fagot d'épines ». Sainte-Beuve, *op. cit.*, t. v, p. 451.

V. Le livre des « Réflexions morales ». — Dès avant la fin du xviie siècle, le jansénisme prit une nouvelle allure sous l'influence de Quesnel. Beaucoup d'ouvrages avaient déjà paru de lui, mais c'est seulement à partir de 1693 qu'on peut parler du quesnellisme. L'écrit de Quesnel qui est à l'origine de ce mouvement et qui allait provoquer de si vives polémiques au xviiie siècle avait été publié depuis plusieurs années, mais il subit alors des modifications capitales. Dans son *Explication apologétique des Réflexions*, Quesnel raconte que c'était une coutume à l'Oratoire, de faire lire et méditer beaucoup le Nouveau Testament : les jeunes gens devaient, pour leur usage personnel, faire un recueil des paroles de Notre-Seigneur qui les avaient le plus touchés. Pour faciliter cette tâche, l'Oratoire fit imprimer ces paroles dans un livret spécial. Le P. Nicolas Jourdain, supérieur de la maison de l'institution, ajouta au texte lui-même quelques réflexions fort courtes, en latin, comme le texte; ces réflexions étaient insérées entre les versets. L'écrit était intitulé : *Verbi incarnati J.C.D.N. verba, ex universo ejus Testamento collecta, adjutis argumentis, chronologia et locorum similium designatione*, Paris, 1650, in-24. Quelques années après, en 1664, M. de Loménie, comte de Brienne, ministre et secrétaire d'État, entra à l'Oratoire et demanda au P. Quesnel de traduire cet ouvrage en français. Le Père fit cette traduction et y ajouta quelques courtes réflexions; l'ouvrage parut sous le titre : *Les paroles de la Parole incarnée, Jésus-Christ, Notre-Seigneur, tirées du Nouveau Testament*. La 1re édition parut en 1668 et bientôt après, en 1669, une 2e édition, corrigée et augmentée d'un grand nombre de paroles omises dans toutes les précédentes, de celles de la très sainte Vierge et de plusieurs réflexions, qui en découvrent l'esprit, Paris, 1669, in-18. Cette traduction faite par Quesnel peut être regardée comme la première ébauche des *Réflexions morales*.

Le marquis de Laigue, qui résidait à l'institution de l'Oratoire, demanda à Quesnel de faire le même travail pour le texte complet des quatre évangélistes. Lorsque l'écrit fut rédigé, le marquis de Laigue le montra à l'évêque de Châlons-sur-Marne, Félix Vialart, qui fut enthousiasmé à la lecture et envoya à M. de Laigue un mandement, daté du 9 novembre 1671. Il décida de le faire imprimer « sous le privilège qu'il avait pour ses propres instructions » et il demanda à l'archevêque de Paris, qui y consentit, que l'ouvrage fût imprimé à Paris. Dans le mandement, placé en tête, le prélat s'adressait à ses curés : « Nous avons cru ne pouvoir mieux vous engager à la lecture des Livres saints qu'en vous faisant part de cet excellent ouvrage, que la Providence nous a mis entre les mains et que nous avons examiné avec beaucoup d'application et de soin... Cette lecture ne vous sera pas seulement utile pour votre propre édification, mais aussi pour faciliter les instructions chrétiennes que vous devez à vos peuples. Mais il faut pour y trouver tous ces avantages, que vous apportiez à cette lecture une grande pureté intérieure, sans laquelle, dit un Père, l'homme ne rencontre que des ténèbres et des précipices dans cette source de lumière et de vie. » De plus, Vialart faisait l'éloge de Quesnel : « Il faut que l'auteur ait cette charité lumineuse dont parle saint Augustin et qu'il ait été longtemps disciple dans l'école du Saint-Esprit, qui a dicté ces divers livres, pour avoir pénétré avec tant de clarté et d'onction dans l'intelligence des mystères et des enseignements du Verbe incarné. » Il faut dire ici un fait que Quesnel passa sous silence, c'est que Jacques Seneuze, imprimeur de Vialart, affirme, dans une déposition mise entre les mains de M. Grossard, avocat du roi à Châlons, que l'évêque « avait fait beaucoup de corrections, que l'on appelle des cartons en termes d'imprimerie », 7 nov. 1713. L'ouvrage parut sous le titre : *Abrégé de la morale de l'Évangile*, ou *Considérations chrétiennes sur le texte des quatre évangiles, pour en rendre la lecture et la méditation plus faciles à ceux qui commencent à s'y appliquer*, imprimé par ordre de M. l'évêque de Châ-

lons, Paris, 1671, in-12. Dans cette première édition, Quesnel fait aux âmes chrétiennes une obligation de lire le texte des évangiles et il s'appuie sur la version de Mons, qui avait été condamnée trois ans auparavant. On y trouve quelques idées de l'*Augustinus*, plus ou moins dissimulées, et quelques-unes des propositions qui seront condamnées en 1713. M. Gazier parle de dix propositions. *Histoire du mouvement janséniste*, t. I, p. 234. Languet de Gergy, de son côté, écrit dans les *Mémoires de Mme de Maintenon :* « En examinant cette première édition, je n'y ai trouvé que cinq propositions qui ont fait l'objet de la censure de Clément XI. » Mais les tendances s'accusaient déjà par le choix voulu de la traduction de Mons, chère aux jansénistes. Le pape Clément XI déclarera qu'une des raisons pour lesquelles le livre de Quesnel fut condamné, c'est la traduction qui y est employée. Dans l'écrit lui-même, on lit des réflexions équivoques, comme celle-ci : « Quand Dieu veut sauver l'âme, en tout temps, en tout lieu, l'indubitable effet suit le vouloir de Dieu » (Marc., II, 11), ce qui pourrait être entendu en ce sens que la grâce est irrésistible et que Dieu ne veut sauver que les élus; on lit encore les propositions suivantes : « Moïse et les prophètes sont morts sans donner des enfants à Dieu, n'ayant fait que des enfants de crainte » (Marc., XII, 19); « Dieu ne récompense que la charité parce que la charité seule honore Dieu. » (Matth., XXV, 36).

Quoi qu'il en soit, le livre eut beaucoup de succès, et il n'y eut aucune plainte, disent les jansénistes. Une 2e édition parut en 1674, et une 3e en 1679, toujours en un seul volume, mais avec quelques menues additions. Il y eut alors quelques protestations, mais isolées. Toutefois, il n'est pas exact de dire, avec les amis de Quesnel, que l'applaudissement fut universel « pendant vingt-cinq ans, vingt-sept ans, trente ans et même quarante ans » (ces divers chiffres sont donnés par des documents jansénistes).

En 1680, Noailles succéda à Vialart sur le siège de Châlons et il approuva l'écrit de Quesnel, mais il ne donna une approbation formelle que plus tard, par son mandement du 23 juin 1695. Nous avons vu que Quesnel, après l'édition des *Œuvres de saint Léon* et surtout après son refus de se soumettre aux ordres donnés par le général de l'Oratoire, dut quitter Paris et se retirer à Orléans, puis il s'exila dans les Pays-Bas, où il demeura près d'Arnauld, qui mourut le 8 août 1694, laissant Quesnel le chef du groupe janséniste. C'est durant cette période que Quesnel reprit et compléta son travail. En 1687 parut une nouvelle édition, fort augmentée, qui contenait tout le reste du Nouveau Testament, les Actes des apôtres et les épîtres. Ce fut l'*Abrégé de la morale des Actes des apôtres, des épîtres de saint Paul, des épîtres canoniques et de l'Apocalypse* ou *Pensées chrétiennes sur le texte de ces Livres sacrés*, Paris, 1687, 2 vol. in-12. Les réflexions sont courtes, comme dans le premier écrit, et elles parurent, avec le mandement de Vialart et par l'ordre de l'évêque de Châlons; or, il est bien évident que l'approbation de Vialart ne pouvait s'appliquer à cet écrit puisque le prélat était mort en 1680. L'ouvrage portait l'approbation d'Ellies Dupin (21 févr. 1687); Nicole, dans une lettre d'octobre 1689, fait un grand éloge de cet écrit, « tel qu'il n'en trouve pas de plus digne d'un prêtre, de plus utile à l'Église, de plus propre à tout le monde, et, s'il avait à choisir un livre avec le Nouveau Testament, à l'exclusion de tout autre, c'est celui-là qu'il prendrait... Tout y paraît non seulement solide, mais ravissant. Les lumières y sont vives et profondes et dans une abondance prodigieuse. Il remplit et passe infiniment toutes les idées... » Nicole déclare qu'il ne peut se charger de surveiller l'édition, à cause de la faiblesse de sa vue, et il ajoute : « Ce que j'en ai vu me suffit, ce me semble, pour pouvoir dire que cet ouvrage n'a point du tout besoin d'être revu. Il est d'une exactitude prodigieuse; il n'y a pas la moindre inutilité. Je ne sais si l'on y pourra ajouter, mais je sais bien qu'il n'y a rien à ôter... Enfin, ma pensée est que, sans penser à des revisions, additions, retranchements, transcriptions, on songeât au plus tôt à faire jouir l'Église de cet ouvrage en l'état où il est; car tout le reste est peu important. »

L'ouvrage parut enfin en quatre volumes in-8°, en 1692, avec la seule traduction française, puis en 1693, avec le texte latin, sous le titre : *Le Nouveau Testament en français, avec des réflexions morales sur chaque verset pour en rendre la lecture plus utile et la méditation plus aisée;* une autre édition parut en 1695. Antoine de Noailles, le futur archevêque de Paris et cardinal, était alors évêque de Châlons : il en recommanda la lecture à son clergé, par un mandement du 23 juin1695. Noailles, s'appuyant sur l'approbation de Vialart, son prédécesseur, dont le mandement en date de 1671 paraissait toujours en tête des quatre volumes de 1695, ajoutait : « Quel fruit n'en devons-nous pas espérer pour vous, présentement que l'auteur l'a augmenté et enrichi de plusieurs saintes et savantes réflexions? qu'il a ramassé ce que les saints Pères ont écrit de plus beau et de plus touchant sur le Nouveau Testament, et en a fait un extrait plein d'onction et de lumière? Les difficultés y sont expliquées avec netteté, et les plus sublimes vérités de la religion traitées avec cette force et cette douceur du Saint-Esprit, qui les fait goûter aux cœurs les plus durs. Vous y trouverez de quoi vous instruire et vous édifier. Vous y apprendrez à enseigner les peuples que vous avez à conduire... Ainsi ce livre vous tiendra lieu d'une bibliothèque entière; il vous remplira de l'éminente science de Jésus-Christ... » Cette approbation, écrit Languet de Gergy, « a été la première cause de toutes les divisions qui ont agité l'Église de France ».

L'*Histoire du livre des Réflexions morales* ajoute d'autres approbations : celle de Jean-Baptiste-Gaston de Noailles, qui en 1696 succéda à son frère, devenu archevêque de Paris (25 févr. 1697); celle de M. d'Urfé, évêque de Limoges; de M. Girard, évêque de Poitiers; de M. de Montgaillard, évêque de Saint-Pons; de M. de Bissy, alors évêque de Toul. Ce dernier exhorte ses prêtres à se faire une petite bibliothèque de bons livres et, dans cette bibliothèque, il place le livre de Quesnel. Le P. La Chaise, disent les jansénistes, comptait le livre de Quesnel parmi ses livres de piété, et Quesnel, dans ses *Entretiens sur le décret de Rome*, raconte que Bourdaloue parla très avantageusement de ses *Réflexions* en bonne compagnie, chez M. de Lamoignon, avocat général; il prétend même que Clément XI en a parlé « comme d'un livre dont la doctrine était bonne ». M. Albert Le Roy, dans son ouvrage si partial en faveur de Quesnel, parle à ce sujet « de certaines anecdotes fantaisistes » et déclare que de telles allégations n'ont aucune valeur critique : « ce sont des commérages d'histoire »; mais le même auteur dit que, pendant vingt-cinq ans, « ce fut un applaudissement général », ce qui évidemment est très exagéré, car il y eut des soupçons graves, presque dès le début. D'ailleurs, il faut remarquer que beaucoup d'approbations, dont se réjouissent les jansénistes, ne s'appliquent qu'aux premières éditions. Or les éditions successives sont considérablement augmentées et modifiées : elles renferment de nombreuses propositions qu'on ne trouve pas dans l'édition approuvée par Vialart, bien que Quesnel prétende, dans les *Vains efforts des jésuites*, qu'un seul esprit anime toutes les éditions plus ou moins développées et que les mêmes doctrines soient affirmées dans tous

les exemplaires. Ce qui est vrai, c'est que, jusqu'en 1693, les éloges couvrent complètement les critiques, qui restent isolées et discrètes; beaucoup de docteurs auraient alors signé, avec quelques atténuations pourtant. ce que l'abbé Boileau écrivait, le 5 février 1694, à Quesnel : « Je ne sache rien de si solide et de si bien que ces *Réflexions*. Tout y est vif et serré, sans être obscur; il y a de l'onction, à proportion qu'il y a de la lumière. En un mot, je n'ai point de goût, ou c'est un des livres les plus édifiants et les plus utiles qui se sont faits depuis les auteurs canoniques. » Bibl. nat., mss. *fr. 19 757*, f° 73. Les éditions se succédèrent rapidement en 1699, 1700, 1702 et 1705, approuvées par S. Ém. le cardinal de Noailles, archevêque de Paris; en même temps, il paraissait à Liége et à Bruxelles, en 1700, une grande édition en huit vol. in-12, avec son ancien titre : *Abrégé de la morale*. L'ouvrage eut une telle vogue qu'il parut des éditions modifiées, à Toulouse, à Lyon, à Bruxelles et aussi, pour la commodité des lecteurs, des éditions abrégées, où les pensées de Quesnel sont reproduites, d'une manière plus ou moins exacte, sous des titres nouveaux : *Le jour évangélique, ou trois cent soixante-six visites, tirées du Nouveau Testament, pour servir de méditation chaque jour de l'année*, recueillies par J.-B., abbé régulier de Rolduc, de l'ordre de Saint-Augustin, Paris, 1700, in-12. — *Instructions chrétiennes ou élévations à Dieu sur la Passion, avec les octaves de Pâques, de la Pentecôte, du Saint-Sacrement et de Noël, tirées des Réflexions morales sur le N. T. par le P. Quesnel...*, Paris, 1702, in-12. Ce dernier écrit semble avoir été rédigé par Quesnel lui-même.

VI. Le problème ecclésiastique. — Martin de Barcos, neveu de l'abbé de Saint-Cyran, avait à la demande de Pavillon, évêque d'Alet, composé une *Exposition de la foi catholique touchant la grâce et la prédestination*. C'était une sorte de catéchisme, que Pavillon destinait aux élèves de son séminaire. L'ouvrage fut adopté, et il en circula quelques copies manuscrites pendant une vingtaine d'années; c'est seulement en 1696 qu'il fut imprimé. La publication fut attribuée, par les uns, à une intrigue des jésuites (papiers de Léonard, Arch. nat., *Jansénisme*, L. 428), par d'autres, au P. Quesnel. Mais aujourd'hui on est certain que l'ouvrage fut imprimé par le P. Gerberon, d'abord oratorien, puis bénédictin de Saint-Vanne.

Aussitôt des polémiques s'élevèrent : la Sorbonne désigna deux théologiens pour examiner l'écrit. Noailles, récemment nommé archevêque de Paris, publia, le 20 août 1696, un mandement qui condamnait l'*Exposition*. « On l'a pressé, l'épée dans les reins, et il n'a pas eu la force de résister », écrit Quesnel à Du Vaucel, le 20 septembre. C'était son premier écrit à Paris : la partie dogmatique du mandement avait été rédigée par Bossuet et elle exposait la doctrine de saint Augustin sur la grâce. Noailles avait composé le préambule et il y rappelait les bulles d'Innocent X et d'Alexandre VII et reprochait à l'*Exposition* de renouveler la première des cinq propositions de Jansénius. Ajoutons qu'un décret du Saint-Office, 8 mai 1697, condamna, lui aussi, le livre de Barcos.

L'ordonnance de Noailles « était savante, bien écrite; il n'y manquait que du bon sens », dit Le Gendre dans ses *Mémoires;* elle frappait un livre dont elle glorifiait la doctrine et renfermait une contradiction intrinsèque; elle soufflait le chaud et le froid, comme dira plus tard Fénelon, et Noailles se trouvait pris entre les deux partis : il avait mécontenté les molinistes en approuvant le livre de Quesnel, le 23 juin 1695, et il venait de blesser les jansénistes par son mandement du 20 août 1696. Les amis de Port-Royal ne savaient que faire en cette conjoncture délicate. Duguet, un des plus sages parmi les jansénistes, conseilla positivement de garder le silence, et Quesnel exhortait ses amis « à ne pas se piquer », car, disait-il plus tard, le mandement de Noailles constituait « un excellent abrégé de la doctrine de l'Église sur la grâce et un précis des écrits de saint Augustin ». Mais Gerberon, loin de réparer sa première imprudence, en aggrava les suites par ses *Remarques sur l'ordonnance et l'instruction pastorale de M. l'archevêque de Paris, portant condamnation du livre intitulé « Exposition de la foi »;* il s'y moque de Noailles et dénonce sa conduite équivoque. Quesnel, lui aussi, juge sévèrement cette ordonnance « qui l'afflige », car « non seulement il lève le masque contre Jansénius, mais il a encore comme renouvelé la censure de Sorbonne, et il condamne l'*Exposition* de la manière la plus dure qui soit... J'ai peur que l'approbation, donnée aux *Réflexions sur le Nouveau Testament*, qui semblait devoir empêcher la condamnation de ce livre, n'y ait contribué, car on lui aura fait craindre de passer pour janséniste » (Quesnel à Du Vaucel, 7 sept. 1696, dans *Correspondance*, t. I, p. 412), et il ajoute mélancoliquement quelques jours après, le 14 septembre : « J'ai toujours appréhendé qu'on ne regrettât Monsieur de Paris, défunt. » *Ibid.*, p. 413; voir aussi lettre à M. Golfert, *ibid.*, p. 416-418, où il dit souhaiter qu'on garde le silence. L'*Histoire abrégée du jansénisme* se montre également sévère pour Noailles. Quesnel fut accusé d'être l'auteur de cet écrit, mais il s'en défendit vivement : « Non seulement je n'y ai aucune part, mais je suis bien fâché que l'auteur, quel qu'il soit, se soit avisé d'une telle entreprise et l'ait exécutée d'une manière si contraire au respect dû à l'autorité épiscopale et à la vénération que tous ceux qui aiment l'Église doivent particulièrement avoir pour un archevêque d'un mérite si extraordinaire. » Quesnel à Boileau, 18 févr. 1697, *Correspondance*, t. II, p. 8-11. Cette lettre de Quesnel fut l'occasion d'une querelle intime : Quesnel soupçonna Ruth d'Ans, qui vivait avec lui, d'être en correspondance secrète avec les auteurs de l'*Histoire abrégée;* il pénétra dans la chambre du chanoine absent et s'empara de lettres clandestines. L'*Histoire abrégée* est probablement l'œuvre collective de Lonail, de Fouillou et de Mlle de Joncoux.

Cependant, toute l'attention semble attirée par la question du quiétisme, dans laquelle Bossuet et Fénelon occupent la première place. Noailles paraît oublié. A cette époque aussi, à Rome, on examinait un ouvrage posthume du cardinal Sfondrate, mort le 25 septembre 1696 et adversaire résolu des libertés de l'Église gallicane. Les archevêques de Reims et de Paris, les évêques d'Arras, d'Amiens et de Meaux, écrivaient au pape Innocent XII pour faire condamner l'écrit de Sfondrate, qui était favorable au molinisme sur la question de la grâce et de la prédestination. Le pape fit examiner cet écrit, le *Nodus prædestinationis dissolutus*. D'après certains auteurs, ce serait pour répondre à cette attaque contre Sfondrate que les molinistes publièrent l'écrit qui allait jeter la panique parmi les jansénistes. Tel serait le projet imaginé par les historiens jansénistes; il n'y manque qu'un point important : l'écrit qui déclencha les polémiques, s'il fut peut-être imprimé par les jésuites, fut certainement composé par un ami des jansénistes.

Le titre de l'ouvrage indique bien son contenu : *Problème ecclésiastique, proposé à M. l'abbé Boileau de l'archevêché : A qui l'on doit croire, de Messire Louis-Antoine de Noailles, évêque de Châlons, en 1695, ou de Messire Louis-Antoine de Noailles, archevêque de Paris, en 1696?* Ce qui donna lieu à cette question, c'est d'un côté l'ordonnance de Noailles, du 23 juin 1695, qui approuvait les *Réflexions morales* de Quesnel, et, de l'autre, le mandement du même Noailles, du

20 août 1696, qui condamnait l'*Exposition de la foi*, de Barcos. Dans ce dernier mandement, l'archevêque de Paris déclare la doctrine de l'*Exposition* « fausse, téméraire, scandaleuse, blasphématoire, injurieuse à Dieu et dérogeant à sa bonté, frappée d'anathème et hérétique »; il ajoutait que les auteurs de ce livre étaient des esprits inquiets et ennemis de la paix, dont l'orgueil ne cessait de s'élever, quoique abattu. L'ordonnance de 1695, au contraire, assure que le P. Quesnel avait ramassé dans ses *Réflexions morales* tout ce que les Pères avaient dit de plus beau et de plus touchant sur le Nouveau Testament et en avait fait un extrait plein d'onction et de lumière, que ce livre tiendrait lieu aux prêtres d'une bibliothèque entière. Or les deux livres, dont l'un est condamné et l'autre comblé d'éloges, contiennent la même doctrine; les principes sont les mêmes, et parfois les expressions. La doctrine de Quesnel, patronnée par Noailles, évêque de Châlons, est conforme aux cinq propositions de Jansénius, tout comme celle de Barcos condamnée par Noailles, archevêque de Paris. C'est cela que soulignait le *Problème*, en faisant le parallèle des *Réflexions* et de l'*Exposition de la foi*; il n'est pas possible d'accorder l'évêque de Châlons et l'archevêque de Paris, puisque les deux ouvrages sont si semblables qu'on ne peut censurer ou approuver l'un sans censurer ou approuver l'autre. « L'ouvrage, publié sans date et sans lieu, est d'autant plus dangereux, écrit Le Gendre, qu'il est composé avec un grand sens, qu'il n'y a ni injure ni emportement et que l'auteur semble ne prendre aucun parti. » L'écrit parut en 1698. Aussitôt, un problème se posa : quel était l'auteur du *Problème?* Est-ce un jésuite, mécontent de l'approbation donnée par Noailles à l'ouvrage de Quesnel? Est-ce un janséniste, irrité de la condamnation du livre de Barcos? On pencha d'abord pour la première hypothèse. Dès le 13 décembre 1698, Quesnel écrivait à Du Vaucel : « Vous admirerez, sans doute, l'insolence des auteurs du *Problème ecclésiastique*. Ce sont assurément les jésuites. On le sait de source certaine. » *Correspondance*, t. II, p. 30-31. Le 17 janvier suivant, Quesnel écrivait au même correspondant : « Je sais le nom de l'imprimeur; je sais le nom du jésuite qui le lui a mis en main et qui est de la domination de France. C'est le P. Souastre, mais il n'en est pas l'auteur. C'est le P. Doucin. » *Ibid.*, p. 37. Le 28 mars, Quesnel redit que c'est un jésuite de Lille, du nom de Souastre : « Il est venu à Bruxelles et l'a mis entre les mains de celui qui l'a fait imprimer. » *Ibid.*, p. 45. Quesnel se plaint qu'on n'ait infligé au P. Souastre qu'une punition insignifiante : une translation de Lille à Maubeuge, 20 janv. 1699, p. 59; si c'eût été un janséniste, il pourrirait à la Bastille, 6 févr. 1700, p. 80. Le cardinal de Noailles et d'Aguesseau l'attribuent au P. Daniel. Récemment, M. Albert Le Roy, s'appuyant sur le principe *is fecit cui prodest* et sur des preuves intrinsèques, n'hésite pas à accorder la paternité de l'ouvrage au P. Doucin.

Le P. Quesnel, dans un écrit intitulé *Solution de divers problèmes très importants pour la paix de l'Église, tiré du Problème ecclésiastique proposé depuis peu contre M. l'archevêque de Paris, duc et pair de France, avec le plaidoyer de M. l'avocat général et l'arrêt du Parlement*, 2e éd., augmentée, Cologne, 1699, in-12, attribue le *Problème* aux jésuites, malgré leurs protestations et même à un jésuite qui s'est peint lui-même; il a nié, mais on serait bien simple d'en croire sur sa parole le fameux avocat des équivoques et des restrictions mentales. C'est le P. Souastre. C'est à la doctrine de saint Augustin que les jésuites en veulent et c'est dans saint Augustin qu'ils trouvent ce qu'ils appellent « la profession de foi des jansénistes ». Le P. Daniel se défendit d'être l'auteur du *Problème* dans une lettre à l'archevêque de Paris. On ne voulut pas croire à cette dénégation. Dans la *Suite de la solution de divers problèmes pour servir de réponse à la lettre du P. Daniel à Mgr l'archevêque de Paris*, Cologne, 1700, in-12, on propose un moyen original de prouver qu'il n'est pas l'auteur du problème. « Une personne assure qu'elle a de quoi vous convaincre et que jusqu'à ce qu'elle l'ait fait, elle veut bien demeurer en prison, pourvu que vous vous rendiez vous-même prisonnier, pour soutenir votre innocence et répondre si vous le pouvez, à ses preuves. » Bref, les historiens favorables aux jansénistes attribuent le *Problème* aux jésuites : les jésuites, acharnés contre Noailles, saisissent toutes les occasions de le perdre, depuis que Noailles, récemment arrivé à Paris, a déclaré vouloir rester indépendant des Jésuites et n'être pas leur « valet ». M. Alb. Le Roy a prétendu démontrer doctement que l'auteur du *Problème* doit être cherché parmi les jésuites, à cause « de leur inextricable embarras devant cet obstacle historique » et, d'autre part, l'écrit a été imprimé à Bruxelles, par les soins du P. Souastre; c'est le témoignage de Dorsanne, le secrétaire de Noailles, de Ledieu, secrétaire de Bossuet, et de Bossuet lui-même. Le P. d'Avrigny, dans ses *Mémoires chronologiques et dogmatiques pour servir à l'histoire ecclésiastique depuis 1660 jusqu'en 1716*, t. IV, p. 110-118, donne plusieurs versions différentes : le P. Souastre aurait fait imprimer le livre à Bruxelles, mais ce seraient des jansénistes qui lui auraient envoyé le livre pour lui tendre un piège et lui faire publier un libelle, sur le modèle du faux Arnauld; la preuve qu'il donne de cette hypothèse, c'est que les moindres démarches du P. Souastre sont épiées depuis le moment où il a entre les mains le manuscrit du *Problème* encore secret. Le même auteur ajoute : lorsque dom Thierry de Viaixnes, en 1703, fut arrêté, on trouva, dans ses papiers, une copie manuscrite du *Problème*, et, d'après d'Aguesseau, il finit par avouer qu'il était l'auteur du libelle. Mais les amis de Viaixnes nient le fait de l'aveu, et Goujet, dans sa biographie de Viaixnes, ne cite pas le *Problème* parmi ses œuvres. Mathieu Petitdidier, janséniste ardent, fut également accusé d'avoir composé le *Problème*, en même temps qu'une *Apologie des « Lettres provinciales »;* de même, deux bénédictins, dom Gerberon et dom Barthélemy Sénoque. D'ailleurs, dès le 23 janvier 1700, Quesnel écrivait à Du Vaucel : « On dit que Kerkré [Gerberon] soutient que c'est un disciple de saint Augustin qui a fait le *Problème.* » *Correspond.*, t. II, p. 78. M. Vacant, dans une étude fort documentée, a montré qu'il y a dans le *Problème* des passages qui ne permettent pas de l'attribuer aux jésuites : beaucoup de traits sont empruntés à l'*Histoire abrégée du jansénisme*, et l'auteur laisse entendre, en plusieurs endroits, que le jansénisme n'est qu'un fantôme, car personne n'a jamais soutenu les cinq propositions de Jansénius. Des documents, postérieurs à la période des polémiques, permettent de conclure, avec une grande vraisemblance, que l'auteur du *Problème* est un bénédictin, dom Hilarion Monnier, qui mourut le 17 mai 1707. C'est lui qui rédigea l'écrit, lequel fut imprimé à son insu. *Renseignements inédits sur l'auteur du « Problème ecclésiastique »*, extrait de la *Revue des sciences ecclésiastiques*, mai, juill. et août 1890 (tirage à part, 1890, Paris et Lyon).

Les questions dogmatiques soulevées par le *Problème* lui-même étaient fort embarrassantes. Les *Lettres d'un théologien à un de ses amis, à l'occasion du Problème ecclésiastique, adressé à M. l'abbé Boileau*, Anvers, 1700, in-12, ne répondent pas directement. La première, datée de septembre 1699, s'applique à montrer que le livre des *Réflexions morales* n'a rien qui approche de la doctrine des cinq propositions sur

la grâce. Les trois autres (28 sept., 15 oct. et 4 nov. 1699) veulent montrer, par des exemples, que la doctrine des *Réflexions morales* est en opposition formelle avec celle des cinq propositions ; en réalité le *Problème* attaque Noailles uniquement parce que l'archevêque de Paris a défendu la doctrine de saint Augustin. Ces quatre *Lettres* furent rééditées sous le titre de *Défense du mandement de M. l'éminentissime cardinal de Noailles, archevêque de Paris, portant approbation des Réflexions morales du P. Quesnel sur le Nouveau Testament*, Paris, 1705, in-12. Dans l'Avertissement de cette réédition, on justifie Quesnel et l'on conclut que les deux écrits où l'on traite le P. Quesnel de *séditieux* et d'*hérétique* méritent le même sort que le *Problème*.

Quesnel avait préparé une réponse directe au *Problème* pour justifier le dogme, mais dans une lettre à Du Vaucel (4 avril 1699, *Correspond.*, t. II, p. 46) il écrit qu'il supprime sa réponse et qu'il substituera quelque chose « qui tire du *Problème ecclésiastique* les avantages qu'on en peut tirer, pour montrer que le jansénisme est un fantôme et que les rouliers [les jésuites] en veulent à saint Augustin ». Cette nouvelle parvint jusqu'à Noailles, et celui-ci manifesta le désir qu'il n'en fît rien paraître qu'après l'avoir communiqué; mais Quesnel répondit que cela l'embarrasserait fort, car, dit-il, « si j'envoyais mon écrit à Paris, on y changerait, ajouterait, retrancherait ce qu'on jugerait à propos et on le ferait imprimer sous mon nom; cela ne m'accommoderait pas ». Lettre à Du Vaucel, 8 mai 1700, *ibid.*, p. 91.

Le *Problème* fut condamné par un arrêt du Parlement du 10 janvier 1699 et par un décret du Saint-Office du 2 juillet 1700. Cependant, la situation de Noailles restait fort délicate et Mme de Maintenon, au dire de Languet de Gergy, dans ses *Mémoires*, fit des démarches auprès du cardinal pour qu'il retirât l'approbation qu'il avait donnée au livre de Quesnel. Pour la seconde fois, Bossuet vint au secours de son ami.

VII. Justification des « Réflexions morales ». — Pour justifier pleinement Noailles, il aurait fallu montrer que le livre de Quesnel, approuvé par lui, ne contenait que la pure doctrine de saint Augustin sur la grâce et la prédestination; nul n'était plus capable que Bossuet de fournir la preuve, lui qui avait déjà rédigé toute la partie dogmatique de l'instruction de Noailles sur l'*Exposition de la foi*. Noailles mettrait le travail de Bossuet en tête d'une nouvelle édition des *Réflexions morales* de Quesnel. L'évêque de Meaux accepta la proposition, mais son œuvre ne fut pas publiée à cette date.

Pourquoi? Bossuet aurait refusé de publier son écrit parce que Quesnel n'aurait pas voulu faire les corrections demandées par celui-ci. Telle est la thèse des deux évêques de Luçon et de la Rochelle, dans leur mandement collectif de 1711, et la thèse du docteur Gaillande, dans ses *Éclaircissements sur quelques points de théologie*, Paris, 1712, in-12, p. 6-7 : Bossuet ne voulut pas qu'on se servît de l'*Avertissement* qu'il avait fait, et condamna son écrit à ne paraître jamais au jour; « ceci est certain et public; on en a des témoignages assurés... » L'abbé de Saint-André, archidiacre de Meaux, dans une lettre de 1721 à l'évêque de Soissons, Languet de Gergy, reprend la même explication, et sa lettre a été publiée par Languet dans sa *Cinquième instruction pastorale* du 25 novembre 1722; l'abbé de Saint-André s'appuie sur des propositions de l'abbé Ledieu, jadis secrétaire de Bossuet; enfin Lafitau, dans la *Réfutation des Anecdotes*, p. 92, écrit que Bossuet voulait mettre « six-vingts cartons, pour ôter autant d'erreurs capitales, qu'on ne pouvait, en aucune façon, excuser », et qui en faisait « un des plus pernicieux livres que l'hérésie ait produits ».

Mais l'abbé Ledieu, en plusieurs passages de ses *Mémoires* et de son *Journal*, insinue que Bossuet était prêt à défendre Quesnel, moyennant quelques corrections insignifiantes; ce fut le libraire, qui ne voulut pas faire les corrections demandées. Dans les *Vains efforts des jésuites contre la justification des Réflexions morales sur le Nouveau Testament, composée par feu Messire Jacques-Bénigne Bossuet, évêque de Meaux, où l'on examine plusieurs faits publiés sur ce sujet, par MM. les évêques de Luçon et La Rochelle et par le sieur Gaillande*, 1713, Quesnel s'élève contre le livre des *Éclaircissements*, qui « n'est qu'une satire contre les *Réflexions morales*, contre l'auteur, l'approbateur et l'apologiste de cet ouvrage ». Bossuet, déclare-t-il, n'a point changé de sentiment et n'a point composé son livre par méprise : l'histoire des « six-vingts cartons » n'est qu'une fable. Quesnel indique quelques corrections demandées par Bossuet et le projet de quelques autres corrections à faire, qui ne sont pas toutes de Bossuet; il s'agit de vingt-quatre cartons avec les réponses.

Quoi qu'il en soit, au moment même où Bossuet rédigeait son travail, les discussions étaient assez vives; aussi Noailles renonça-t-il à publier une nouvelle édition des *Réflexions* pour son diocèse de Paris, et Bossuet garda son manuscrit, avec le titre, qu'il lui avait donné : *Avertissement sur le livre des Réflexions morales;* il en communiqua quelques passages à l'abbé Boileau, et lui-même, d'après son secrétaire Ledieu, corrigea et revisa son manuscrit. Bibl. nat., ms. *latin 17 680*, p. 73. L'abbé Boileau, dans ses *Lettres d'un théologien à un de ses amis, pour répondre au Problème*, Anvers, 1700, in-12, dit que Bossuet, pendant plusieurs années, corrigea le manuscrit; Noailles en eut un exemplaire entre les mains, d'après une lettre qu'il écrivit, le 7 novembre, à l'évêque de Carcassonne, pour démentir une affirmation de l'évêque d'Agen. Arch. nat., *Jansénisme*, L. 21, minutes des lettres du cardinal. Lorsque Bossuet mourut, le 12 avril 1701, diverses copies de l'*Avertissement* étaient répandues, et en 1710 un libraire de Lille l'imprima sous un titre que Bossuet ne lui avait point donné : *Justification des Réflexions morales sur le Nouveau Testament..., composée en 1699, contre le « Problème ecclésiastique » par Messire Jacques-Bénigne Bossuet*, Lille, 1710, in-12. L'abbé Ledieu a avoué que ce titre lui est imputable parce qu'il avait écrit le mot *Justification* sur l'enveloppe qui contenait le manuscrit. Le libraire de Lille, Jean Brovello, avait reçu le manuscrit de Quesnel, et celui-ci le tenait de l'abbé Boileau, de l'archevêché, ou de Noailles, ou de Le Brun, ami de Bissy, évêque de Meaux et successeur de Bossuet, ou enfin de l'abbé Ledieu.

La publication fit alors d'autant plus de bruit que deux ans avant, le 13 juillet 1708, les *Réflexions morales* avaient été condamnées par un bref de Clément XI; dès lors, l'ouvrage posthume de Bossuet ne pouvait que provoquer des discussions. L'ouvrage est-il authentique? Pourquoi Bossuet ne l'a-t-il pas publié en 1699? Bossuet avait-il changé de sentiment? Cette publication tardive, si favorable à Quesnel, est-elle une trahison ou n'est-elle que l'expression exacte du jansénisme caché de Bossuet? Autant de questions auxquelles il est difficile de répondre d'une manière certaine. Il ne faut pas oublier, d'autre part, qu'au moment où Bossuet rédigea son travail, la question du quesnellisme était encore fort obscure : les polémiques, si violentes de 1700 à 1705, n'avaient pas éveillé l'attention et envenimé les disputes. Ce qu'il y a de sûr, c'est que Bossuet n'aurait certainement pas publié son écrit en 1710 et surtout il ne lui aurait pas donné le titre provocateur qui fit sa réputation parmi les jansénistes.

Sur cette question du livre de Bossuet voir en sens opposés : Guettée, *Essai bibliographique sur l'ouvrage de Bossuet intitulé « Avertissement sur le livre des Réflexions morales »*, in-12, Paris, 1854; Yse de Saléon, *Lettres à Mgr l'évêque de Troyes sur les sentiments de M. Bossuet contre le jansénisme*, surtout la troisième lettre du 25 nov. 1731; Albert Le Roy, *La France et Rome de 1700 à 1715*, in-8°, Paris, 1892, p. 60-68 (très partial en faveur de Quesnel); Ingold, *Bossuet et le jansénisme*, in-8°, Paris, 1897 et 1904; Compte rendu fait par l'abbé Urbain, dans la *Revue du clergé français*, t. XI, 1er juill. 1897, p. 260-265.

VIII. LE JANSÉNISME A L'ASSEMBLÉE DU CLERGÉ DE 1700. — Condamné à Rome par un décret du 2 juillet 1700, le *Problème* n'y fit point pourtant beaucoup de bruit, et la réputation de Noailles n'en souffrit pas trop puisque, sur la demande faite par le roi le 14 décembre 1699, l'archevêque de Paris fut créé cardinal par Innocent XII le 21 juin 1700. Cette année 1700 marque l'apogée du crédit de Noailles. Les lettres que lui écrit Mme de Maintenon sont pleines de confiance. Lui-même partit pour Rome le 13 octobre 1700 pour y aller rejoindre au conclave les trois cardinaux français : d'Estrées, de Janson et de Coislin; Innocent XII, en effet, était mort le 27 septembre. Le cardinal Jean-François Albani fut élu pape, le 23 novembre 1700, sous le nom de Clément XI, et ce fut lui qui, le 18 décembre, remit le chapeau à Noailles, dans le premier consistoire public.

Après les polémiques soulevées par le *Problème ecclésiastique*, les discussions semblèrent se calmer en France : l'édition des *Réflexions morales* de 1699 parut sans l'*Avertissement* que Bossuet avait préparé, mais il y eut cependant, comme un véritable chassé-croisé de libelles français et latins, la plupart venus des Pays-Bas et inspirés, sinon rédigés par Quesnel et ses amis. Dans une lettre à Du Vaucel, le 17 octobre 1699, Quesnel annonçait la publication « de trois petits volumes in-12, le Wendrock entier en français »; ce sont les notes de Nicole sur les *Lettres provinciales*. La traduction était l'œuvre de Mlle de Joncoux, qui va prendre une grande place dans les rangs des jansénistes. Quesnel s'indigne contre Monsieur de Chartres, qui « fait du pis qu'il peut contre les bons livres, et particulièrement contre les *Réflexions* », et, le 8 mai 1700, il parle d'un écrit des jésuites : *Décision d'un cas de conscience touchant la lecture du Nouveau Testament du P. Quesnel de l'Oratoire*, où l'on conclut qu'on ne peut lire ce livre « parce qu'il insinue, en une infinité d'endroits, les principaux dogmes de l'hérésie jansénienne ». D'autre part, on répandait partout un écrit intitulé *Augustiniana Ecclesiæ Romanæ doctrina a cardinalis Sfondrati Nodo extricata, per varios sancti Augustini discipulos*. Cet ouvrage, imprimé à Cologne, sans nom d'auteur, mais avec l'approbation du théologal de la cathédrale d'Anvers, à la date du 11 mars 1700, était dédié à l'assemblée du clergé qui allait bientôt se réunir. L'auteur priait cette assemblée de condamner plusieurs propositions du livre du cardinal Sfondrate : *Nodus prædestinationis dissolutus;* sous le couvert de saint Augustin on rééditait toute la doctrine janséniste.

L'assemblée du clergé qui se tint à Saint-Germain, du 25 mai au 21 septembre 1700, ne devait s'occuper que des comptes du clergé et ne comprenait que deux députés par province. Mais il était impossible qu'on n'y parlât point de questions doctrinales et morales, car il y avait alors, à Paris et en province, de graves discussions qui auraient fatalement leur écho à l'assemblée : le quiétisme et la condamnation du livre de Fénelon, les attaques des adversaires du probabilisme contre les casuistes et la morale relâchée, les libelles répandus en France pour ou contre le jansénisme. Bossuet, malgré son grand âge, fut l'âme de l'assemblée, bien qu'il n'en fût pas le président. On a dit que l'archevêque de Reims, Le Tellier, frère de Louvois, manœuvra pour faire écarter Bossuet de cette présidence; mais cette affirmation est certainement erronée : l'assemblée de 1695 avait décidé, lorsque son unique président, M. de Harlay, mourut subitement durant l'assemblée, qu'on nommerait désormais *plusieurs* présidents et non point, comme on l'a dit, quatre présidents, dont deux archevêques et deux évêques. Conformément à cette décision, l'assemblée de 1700 nomma comme présidents les deux archevêques de Reims et d'Auch : Le Tellier et de La Beaume de Suze; Noailles, l'archevêque de Paris, n'était pas député à l'assemblée et il n'y fut admis que comme archevêque diocésain et président honoraire.

Bossuet avait à l'avance tracé le programme de l'assemblée dans deux *Mémoires* qui furent présentés au roi par Mme de Maintenon, le 6 juin 1700. Dans le premier Bossuet indiquait l'état de l'Église de France : péril janséniste, « manifesté par une infinité d'écrits latins, venus des Pays-Bas, où l'on demande ouvertement la revision de l'affaire de Jansénius et des constitutions qui ont condamné les cinq propositions, où on blâme les évêques de France d'avoir accepté cette condamnation et où on renouvelle les propositions condamnées »; le second *Mémoire* dénonce les excès de certains casuistes « prêtres et religieux de tous ordres et de tous habits qui, ne pouvant déraciner les désordres qui se multiplient dans le monde, ont pris le mauvais parti de les excuser et de les déguiser ». Louis XIV permit à l'assemblée d'aborder ces graves questions de dogme et de morale.

Dès le 26 juin, le président de l'assemblée, l'archevêque de Reims, signala l'ouvrage intitulé *Augustiniana Ecclesiæ romanæ doctrina*, qui attaquait le cardinal Sfondrate et renouvelait le jansénisme, mais il ajoutait : « Il est pareillement de notre devoir de nous déclarer contre les autres erreurs dont nos Églises sont trop souvent troublées et, en particulier, contre la morale relâchée, et de le faire avec autant de vivacité et de force contre les erreurs que de charité et de modération pour les auteurs. » Après quelques observations, on décida de nommer une commission composée de douze membres : six prélats, à savoir les évêques de Meaux, de Châlons, de Rennes, de Cahors, de Séez et de Troyes et six prêtres : Caumartin, Pomponne, Bossuet, Louvois, Mazuyer et Brochenu. *Procès-verbal de l'assemblée de clergé de 1700*, p. 173-178. L'évêque de Meaux fut élu président de la commission; aussitôt, les jansénistes manifestèrent leurs inquiétudes. Dès le 3 juillet, dans une lettre à Du Vaucel, Quesnel s'élève contre Bossuet, « qui a déclamé à outrance contre les jansénistes et se plaint de ce grand nombre de libelles qu'ils répandent »; il ne comprend pas qu'une assemblée d'évêques s'occupe de si minces détails (*Correspond.*, t. II, p. 95); le 10 juillet, il écrit : « M. de Meaux est si échauffé et parle si pontificalement et si patriarcalement qu'il pourra bien entraîner les autres dans son entêtement et faire faire quelque condamnation saugrenue de l'*Anti-Nodus*... Les évêques de cour ne sont bons qu'à s'opposer à la vérité et à ruiner la paix de l'Église... *Ibid.* Il connaît les membres de la commission et il les juge, sauf deux ou trois, malintentionnés, mais il espère que Noailles ne souffrira pas un examen de la doctrine dans son diocèse, à moins qu'il ne fasse partie de la commission, car « ces messieurs sont des juges arbitraires hors de chez eux ». Le 21 juillet, Quesnel demande à Du Vaucel de prier pour Monsieur de Meaux, « qui n'est ni pur augustinien ni pur thomiste, mais qui des deux a pris ce qui convient à ses idées. Il est aussi puissant dans sa situation présente qu'il y est dangereux. Rien que Dieu ne peut lui résister. Il continue à déclamer, à jeter feu et flamme contre le

jansénisme. » *Ibid.*, p. 98. Quesnel crut nécessaire de se rapprocher du champ de bataille et dans les premiers jours du mois d'août, il vint incognito à Paris, où il resta jusqu'à la fin de septembre. Ces jugements de Quesnel sur Bossuet montrent ce qu'il faut penser du prétendu jansénisme de Bossuet.

Cependant, les membres de la commission travaillaient très activement, et un projet fut rédigé. Le 20 juillet, on distribua à chaque député, un « indicule » des propositions de doctrine et de morale; on s'était abstenu de nommer les auteurs parce que « l'esprit de l'assemblée était de s'opposer à l'erreur et non pas de flétrir les auteurs »; au reste, les propositions avaient été tirées des censures d'Alexandre VII et d'Innocent XI, de différents livres et écrits et de quelques thèses soutenues publiquement; il y eut encore quelques réunions de la commission les 14, 17 et 20 août, où l'on parla de cent vingt-neuf propositions censurables; enfin le 26 août, l'évêque de Meaux fit une déclaration fort importante : « Pour entrer dans l'esprit de l'assemblée, qui avait établi cette commission, il fallait également attaquer les erreurs, même opposées, qui mettaient la vérité en péril; si l'on n'avait à consulter que la sagesse humaine, on aurait à craindre de s'attirer trop d'ennemis de tous côtés, mais la force de l'épiscopat consistait à n'avoir aucun faible ménagement... Au reste, on doit regarder comme un malheur la nécessité de rentrer dans les matières déjà tant de fois décidées et d'avoir à nommer seulement le jansénisme; mais, puisqu'on ne se lassait point de renouveler ouvertement les disputes par des écrits répandus de toutes parts, avec tant d'affectation, en latin et en français, l'Église devait aussi se rendre attentive à en arrêter le cours; l'autre sorte d'erreurs qui regardent le relâchement de la morale n'était pas moins digne du zèle des évêques. » *Procès-verbaux des assemblées du clergé*, t. VI, col. 480-483. Le parti janséniste s'agitait beaucoup : il voulait la condamnation des propositions de morale relâchée, mais il ne voulait pas la condamnation du jansénisme. Dès le début de juillet, on avait écrit à Bossuet pour le persuader que le jansénisme n'était qu'un fantôme et que de saints évêques ont enseigné les vérités que les jésuites ont groupées sous ce nom. Puis ce furent les menaces : une seconde lettre fut envoyée à un abbé de la commission : « M. Bossuet doit s'attendre à être bien relevé s'il fait une censure où la doctrine de saint Augustin soit tant soit peu altérée...; ils ne souffriront pas qu'on y porte la moindre atteinte... » A ces menaces du dehors s'ajoutaient des conseils du dedans, car des théologiens consultés étaient opposés à toute condamnation du jansénisme. Le secrétaire de Bossuet en cite quelques-uns : Rouland, Neveu et Ravechet, qu'il qualifie durement (ce sont des théologastres).

Malgré tant d'oppositions, quatre propositions jansénistes furent condamnées. La première avançait qu'on « pouvait présentement reconnaître que le jansénisme n'était qu'un fantôme, qu'on cherchait partout, mais qu'on ne trouvait que dans certaines imaginations malades... » La seconde accusait les constitutions d'Alexandre VII et d'Innocent XII de n'avoir fait que renouveler et aigrir les disputes, d'avoir employé des termes équivoques. La troisième supposait que le bref d'Innocent XII, en date du 6 janvier 1694, avait d'abord paru apporter un remède au mal, en mitigeant la rigueur des constitutions sur le point de fait, mais que cette mitigation avait été affaiblie par le bref du 24 novembre 1694. Enfin la quatrième supposait qu'il était nécessaire d'avoir, par rapport à la condamnation du livre de Jansénius, de nouvelles conférences devant des juges nommés ou par le pape ou par le roi. Ces quatre propositions furent déclarées « fausses, scandaleuses, téméraires, favorisant les erreurs condamnées, outrageuses pour le clergé de France et pour l'Église universelle ». Une cinquième proposition, qui condamnait Arnauld, fut supprimée par la commission pour que celui-ci ne fût pas condamné devant son neveu, l'abbé de Pomponne, qui faisait partie de la commission. Dès le 27 août, on poursuivit l'examen des propositions concernant la morale relâchée (voir l'art. PROBABILISME, t. XIII, col. 553-558), et, le 4 septembre, l'assemblée signa les divers actes préparés par Bossuet : c'étaient un préambule à la censure des cent vingt-trois propositions, puis deux déclarations et enfin une conclusion et une lettre circulaire aux évêques de France. Dans la conclusion, qui était le morceau capital, Bossuet groupait deux points de doctrine : la nécessité de l'amour de Dieu dans le sacrement de pénitence et la matière de la probabilité. Des historiens ont dit que cette double condamnation était le résultat d'un compromis entre Bossuet et la cour : Bossuet avait obtenu la condamnation du jansénisme pour plaire au roi, et, en échange, le roi avait consenti la condamnation des casuistes, qui était désirée par Bossuet et par Noailles.

IX. LE « CAS DE CONSCIENCE ». — Un nouveau problème allait mettre les jansénistes en fâcheuse posture. C'est le fameux *cas de conscience* dont l'histoire a été racontée en huit volumes par Mlle Joncoux, Louail, Fouillou, Quesnel et Petitpied. Dans son *Histoire du mouvement janséniste*, Augustin Gazier passe légèrement sur cet incident; il se contente de dire : « La fâcheuse affaire du cas de conscience, en 1702, eut pour effet de mettre à l'ordre du jour l'irritante question des signatures et de leur plus ou moins de sincérité. Noailles intervint pour condamner la décision prise et les passions contraires se ranimèrent ». *Op. cit.*, t. I, p. 225. En fait, la question fut très grave et elle montre bien à quel point les passions étaient montées.

D'après l'*Histoire du cas de conscience*, il y eut plusieurs consultations, le 26 janvier et le 20 juillet 1701, auxquelles prirent part un nombre plus ou moins grand de docteurs. Voici le cas. Un confesseur de Normandie a quelques doutes sur le compte d'un ecclésiastique, auquel il a donné longtemps l'absolution, sans scrupule; mais on lui a dit que cet ecclésiastique a des sentiments nouveaux et singuliers. Il l'a interrogé, et voici le résumé de ses réponses : 1° Il condamne les cinq propositions dans tous les sens condamnés par l'Église et même dans le sens de Jansénius, comme Innocent XII l'a expliqué dans son bref aux évêques des Pays-Bas, c'est-à-dire, dans le sens que présentent les cinq propositions considérées en elles-mêmes et indépendamment du livre de Jansénius; mais, sur la question *de fait*, c'est-à-dire, sur l'attribution des cinq propositions au livre de Jansénius, il a seulement une soumission de respect et de silence à ce que l'Église a décidé sur ce fait, car il est persuadé que, par ses brefs, le pape Innocent XII n'en exige pas davantage de ceux qui signent le Formulaire. (Telle est la question principale, qui soulèvera des discussions; mais il en était d'autres cependant). — 2° Il croit que la grâce est efficace par elle-même et nécessaire à toute œuvre de piété et que la prédestination est gratuite et précède toute prévision; mais il avoue cependant qu'il y a des grâces intérieures qui donnent une vraie possibilité d'accomplir les commandements de Dieu et qui n'ont pas tout leur effet par la résistance de la volonté. — 3° Il croit que nous sommes obligés d'aimer Dieu par-dessus toutes choses, comme notre fin dernière, et de lui rapporter toutes nos actions; d'où il conclut que les actions qui ne sont pas faites par l'impression de quelque mouvement de l'amour de Dieu ne lui sont

pas agréables et que ceux qui agissent de cette sorte se rendent coupables de quelque péché, faute d'une fin bonne et droite. — 4° Il pense que l'attrition doit renfermer un commencement de l'amour de Dieu par-dessus toutes choses, pour être une disposition suffisante à recevoir la rémission des péchés dans le sacrement de pénitence; l'attrition, conçue par le motif de la crainte des peines, est bonne parce que cette crainte est un don de Dieu, mais elle ne suffit pas pour obtenir la rémission des péchés. — 5° Son sentiment est que, pour assister à la messe comme on doit, il faut y assister avec piété et esprit de pénitence : celui qui assiste à la messe avec la volonté et l'affection au péché mortel commet un nouveau péché à cause de cette mauvaise disposition, qui est contraire à la piété et au respect qu'on doit à Dieu dans l'exercice du culte. — 6° Il croit qu'il est très utile au chrétien d'avoir beaucoup de dévotion envers les saints et principalement envers la sainte Vierge; mais il ne croit pas que cette dévotion consiste dans tous les vains souhaits et pratiques qu'on voit dans de certains auteurs, non plus qu'à s'enrôler dans les confréries ou à porter des scapulaires, dont il ne désapprouve pas l'usage, pourvu qu'il soit réglé par la vérité qui est selon la piété; il ne peut admettre qu'on ait autant et même plus de confiance en la sainte Vierge qu'en Dieu. — 7° Il ne croit pas à la conception immaculée de la Vierge; mais pourtant il se donne bien de garde de rien dire contre l'opinion opposée à la sienne. — 8° Il reconnaît qu'il lit le livre de *La fréquente communion*, d'Arnauld, les *Lettres* de M. de Saint-Cyran, les *Heures* de M. Du Mont, *La morale de Grenoble*, les *Conférences* de Luçon et le *Rituel d'Alet*. Il croit que tous ces livres sont bons et approuvés par des docteurs et des évêques. — 9° Enfin il possède la *Traduction française du Nouveau Testament, dite de Mons*, car cette *Traduction* est celle-là même sur laquelle on a fait les *Réflexions morales*, lesquelles ont été approuvées par Mgr l'évêque de Châlons et par l'ordonnance de Mgr le cardinal de Noailles.

Après avoir exposé le cas, le confesseur déclare qu'il n'ose pas condamner son pénitent et qu'il craint de le juger témérairement: c'est pourquoi il demande à MM. les docteurs leur solution. Il les interroge pour savoir si ces sentiments sont nouveaux et singuliers, s'ils sont condamnés par l'Église et enfin s'ils sont tels que le confesseur doive exiger de son pénitent qu'il les abandonne, pour lui donner l'absolution. *Hist. du cas de conscience*, t. I, p. 16-36.

On a prétendu parfois que le cas était imaginaire et fait à plaisir. L'abbé Le Gendre, dans ses *Mémoires*, p. 257, 278-322, et d'autres après lui ont supposé que le cas était né à l'archevêché de Paris et que l'abbé Boileau en était le père, celui-là même auquel on avait posé le fameux *Problème*; Sainte-Beuve, *Port-Royal*, t. VI, p. 169, après avoir dit que d'Aguesseau « paraît y avoir vu un piège des ennemis du jansénisme », ajoute qu'on a des preuves que ce cas, « digne d'avoir été forgé par un agent provocateur, avait été supposé bonnement, naïvement, par M. Eustace, confesseur des religieuses de Port-Royal et très peu théologien...; il est encore certain que ce fut M. Eustace qui se donna tous les mouvements pour inviter les docteurs à signer ». Sainte-Beuve est ici l'écho du *Supplément au Nécrologe de Port-Royal*, p. 623-624, art. *Eustace*, et il continue : « M. Eustace et M. Besson, curé de Magny, proche voisin du monastère, ces deux honnêtes gens un peu trop simples, qui avaient arrangé les articles les plus fâcheux du cas, en furent aux regrets amers. » *Ibid.*, p. 173.

Tout cela est un roman, car M. Bertrand, dans ses *Mélanges de biographie et d'histoire*, in-8°, Bordeaux, 1885, p. 168-176, et dans la *Bibliothèque sulpicienne*, t. III, p. 122-124, a montré d'une manière précise, toute la genèse du cas de conscience. Ce n'est point dans une ville de Normandie, comme le dit l'*Histoire du cas de conscience*, mais en Auvergne, à Clermont-Ferrand, que la question a été soulevée, et ce n'est pas un cas imaginaire, inventé par les jésuites ou par un janséniste naïf. Le curé de Notre-Dame du Port, M. Fréhel, confessait l'abbé Louis Périer, neveu de Pascal, « parfait honnête homme et sur les mœurs duquel il n'y avait rien à reprendre », mais connu de toute la ville, pour « un franc janséniste ». Le curé Fréhel se confessait à M. Gay, supérieur du séminaire. Celui-ci, voyant que Fréhel ne faisait pas son devoir à l'égard de l'abbé Périer, dont il était le directeur, finit par refuser de l'entendre en confession. Fréhel « était homme d'esprit, mais entêté pour le parti, comme tout le monde l'a connu »; il s'avisa de proposer le cas à des théologiens, ses amis. Il y eut une délibération à la Sorbonne, le 20 juillet 1702 (l'*Histoire du cas de conscience*, t. I, p. 36, dit 1701), sous le titre : *Cas de conscience proposé par un confesseur de province, touchant un ecclésiastique qui est sous sa conduite, et résolu par plusieurs docteurs de la faculté de théologie de Paris*. Il y eut deux consultations, dont les réponses sont au fond les mêmes, mais la seconde est moins tranchante; elle est exprimée en termes plutôt négatifs et répond seulement à la question posée. La première version est la glorification du silence respectueux, la seconde suppose seulement la tolérance et réédite la doctrine que, d'après les historiens jansénistes, la paix de Clément IX avait autorisée sur la question du fait. Quarante docteurs déclarèrent que les sentiments de l'ecclésiastique n'étaient ni nouveaux ni singuliers et, que par conséquent, le confesseur ne devait pas lui refuser l'absolution et exiger qu'il abandonnât ses sentiments. La décision resta secrète pendant presque une année, et un calme complet régna. M. Bertrand regarde ce calme comme invraisemblable, et c'est une des raisons pour lesquelles il croit que les signatures doivent être reportées au mois de juillet 1702, et l'*Histoire du cas de conscience* aurait commis une erreur de date.

La décision des quarante docteurs fut naturellement envoyée à Fréhel, qui avait posé la question; le curé fit passer, par son vicaire, le document au séminaire de Clermont et il le fit remettre, non point à M. Gay, le supérieur, car il ne voulait pas le provoquer, mais à un jeune séminariste, qui le communiqua aux directeurs du séminaire. M. Gay en eut ainsi connaissance et en prit une copie pour rendre l'original imprimé qui avait été prêté au séminariste et il écrivit au P. de La Chaise et à l'évêque de Meaux, tandis que M. de Champflour, son confrère, écrivait à l'évêque de Chartres et à M. Dumas. Bossuet montra au roi les lettres et la copie manuscrite du cas de conscience.

La décision, rédigée, croit-on, par Petitpied, resta d'abord assez secrète; ce fut seulement en juillet 1702 que parut la première édition, et la seconde, quelques mois plus tard, par les soins de Dupin, un des signataires, qui y ajouta une préface. Les autres signataires déclarèrent n'avoir eu aucune part à cette publication. Quoi qu'il en soit de la date et de la manière dont le cas fut publié, il excita de vives réclamations, car la décision des docteurs anéantissait tout ce qui avait été réglé, le siècle précédent, contre le jansénisme. Presque aussitôt parurent des écrits que l'*Histoire du cas de conscience* attribue aux jésuites et qui rappelaient les faits passés : *Entreprise de quelques docteurs contre la censure de Nosseigneurs les cardinaux, archevêques et évêques de l'assemblée du clergé de France du 4 septembre 1700;* on sait que cette censure avait été préparée par Bossuet. — *Entretien d'un vieux et d'un jeune docteur de Sorbonne sur la décision des quarante*

docteurs touchant le fait de Jansénius. — Entretien d'un docteur de la maison de Sorbonne avec un docteur ubiquiste, qui a signé la décision du cas de conscience touchant le fait de Jansénius. — Entretien d'un prélat avec le P. Alexandre, jacobin, l'un des quarante docteurs qui ont signé la décision du cas de conscience. — Attentat de quarante docteurs de Sorbonne contre l'Église dénoncé à tous les archevêques et évêques du royaume. Ces cinq écrits, attribués aux jésuites, furent publiés, en moins de trois semaines, à la fin de décembre 1702 et au début de janvier 1703. Les évêques de Meaux et de Chartres, qui, dit l'*Histoire du cas de conscience*, p. 88, « partagent avec le métropolitain le gouvernement de son diocèse et sont peu soigneux de ce qui se passe dans le leur », se déclarèrent contre le cas de conscience et exercèrent leur influence sur Noailles, pour lui arracher une réprobation du cas. Un des signataires, probablement Dupin, adressa à Noailles, le 11 janvier 1703, une apologie pour lui prouver qu'on ne peut condamner la décision des quarante docteurs sans détruire tout ce qui avait été fait au moment de la paix de Clément IX. Cependant, ce fut la débandade. M. Vivant, qui, le printemps passé, mendiait des adhésions, invita les docteurs à souscrire la formule dressée par Noailles et conseillée par Bossuet, et il mit tant de zèle à cette nouvelle besogne qu'on l'appela « le maître à dessigner ». Le P. Noël Alexandre, dominicain, un des plus ardents signataires, fut l'un des premiers à désavouer sa signature et assura, dans une longue lettre à l'archevêque de Paris, le 8 janvier 1703, que, par sa soumission de respect et de silence, il avait entendu une soumission de son propre jugement au jugement de l'Église ; il déclara reconnaître dans l'Église une infaillibilité de gouvernement et de discipline dans la décision des faits doctrinaux. D'autres docteurs reconnurent qu'on doit à l'Église non seulement un silence respectueux, mais encore une créance intérieure et un acquiescement d'esprit et de cœur. Vivant plaida si bien la nouvelle cause que tous les docteurs qui se trouvaient à Paris rétractèrent leurs signatures; quelques-uns présentèrent une requête au cardinal de Noailles le 10 février 1703, et certains accusèrent le cardinal de trahison, car ils étaient convaincus que Noailles avait connu le cas de conscience et avait engagé à le signer, pourvu qu'on ne le compromît pas, et maintenant il exigeait un désaveu! L'*Histoire du cas de conscience*, écrite en 1705, à un moment où Noailles combattait pour le jansénisme et où le calme était revenu, renouvelait cette accusation de trahison, comme aussi les deux grands défenseurs du jansénisme : Soanen, évêque de Senez, et Colbert de Croissy, évêque de Montpellier. Quoi qu'il en soit de ce fait, les docteurs rétractèrent peu à peu leurs signatures, il n'y en eut que deux qui refusèrent : Petitpied et Delan, et encore ce dernier se soumit-il. Petitpied, l'auteur de la décision, persévéra à la défendre, fut exilé à Beaune, puis se retira en Hollande, auprès de Quesnel (Le Roy, *La France et Rome de 1700 à 1715*, p. 98-116, a raconté les divers incidents de la signature du cas de conscience et des rétractations dans un sens tout janséniste).

Le cas de conscience avait été dénoncé à Rome et il fut condamné par un décret du 12 février 1703; ce décret fut adressé au roi, avec un bref du 13 février. Une lettre fut expédiée à Noailles, le 23 février : il y est dit que le cas de conscience « est tout rempli du poison de diverses doctrines dangereuses parce qu'on y soutient plusieurs erreurs déjà condamnées...; on y professe qu'on aura toujours pour les constitutions des papes un véritable respect intérieur, dans le temps même qu'on les viole, et on rompt tous les jours le silence, sous prétexte de le garder ». On s'étonne que des docteurs de Sorbonne l'aient approuvé. Dans sa réponse au bref que le pape lui avait adressé, Noailles constate avec joie l'effet particulier de la providence toute puissante de Dieu « qui lui a fait remettre le décret solennel de Rome le même jour que l'on publiait le mandement qu'il avait fait quelques jours auparavant ». Cette lettre est du 6 mars, et l'instruction pastorale de Noailles, portant censure du cas de conscience est du 22 février. Dans ce mandement, Noailles condamnait le cas de conscience, mais aussi « les libelles pleins d'aigreur et d'amertume qui ont été répandus dans le monde contre ceux qui ont signé le cas. On n'y voit point cette haine parfaite, qui n'exclut pas la charité, qui n'en veut qu'aux erreurs et point aux errants, qui ménage les personnes, sans épargner leur mauvaise doctrine. Aussi nous condamnons encore ces libelles comme injurieux, scandaleux, calomnieux et détruisant entièrement la charité et nous en défendons expressément la lecture... » Aussi Albert Le Roy a pu écrire : « L'archevêque infligeait aux jésuites une nouvelle et rude volée de bois vert », et, selon lui, Bossuet aurait été l'inspirateur de cette ingénieuse diversion dont les jésuites payaient les frais.

Cependant, les jansénistes furent mécontents, comme le prouvent les *Réflexions sur l'ordonnance du cardinal*, publiées par l'*Histoire du cas de conscience*, t. I, p. 174-221. On y lit, en effet, que « la vérité y est soutenue, que l'erreur y est combattue, que la mauvaise doctrine y est réfutée; en un mot, on n'y reprend qu'un excès de zèle, fort excusable en ceux qui défendent une bonne cause... »; cette censure fit gémir tous les gens de bien, et elle ne fit que renouveler la doctrine de M. de Perélixe, si nettement réfutée dans le *Traité de la foi chrétienne*, par l'*Apologie de Port-Royal*, Ire part., c. III, IV, V, et par *Le fantôme du jansénisme*, c. XIII sq., car « on n'est pas obligé de croire les faits décidés par l'Église d'une foi divine et humaine ». Cela est « un dogme nouveau, opposé au sentiment de tous les théologiens catholiques, préjudiciable à l'unité de l'Église, scandaleux à l'égard des hérétiques, contraire à l'autorité du roi et au bien de l'État, et sujet enfin à une infinité d'inconvénients», t. I, p. 195-196; il suffit donc d'avoir une soumission de silence et de respect pour les faits décidés par l'Église, quoi qu'en dise Noailles, et il est constant que la paix de l'Église fut faite sur ce principe. *Ibid.*, p. 197, 221, et à la fin du volume, p. 6-25 du *Recueil de pièces : Considérations sur l'ordonnance*. L'arrêt du Conseil d'État du roi, du 5 mars 1703, est également discuté, par l'*Histoire du cas de conscience*, t. I, p. 143-146 et 213-222; mais c'est surtout au décret de Rome du 13 février que l'historien s'attaque. *Ibid.*, t. I, p. 147-150 et 222-226 : « Ce bref, y lit-on, met le pape en possession d'une puissance que nous lui avons toujours disputée, en l'élevant au-dessus des conciles, en l'établissant l'évêque universel de tous les diocèses de France et de toute l'Église, en dépouillant les évêques de l'autorité que Dieu leur a donnée et en les réduisant au joug de simples fidèles, ou tout au plus à la qualité de vicaires du pape. En effet, si le pape a le pouvoir de condamner un écrit imprimé à 300 lieues de Rome, sans en être requis par personne et sans garder aucun ordre ni aucune forme canonique et d'obliger, sous peine d'excommunication, tous les chrétiens, les évêques, comme les simples fidèles, de croire qu'il est justement condamné, il faut qu'il soit au-dessus de tous les conciles... » A la suite on trouve un *Mémoire des nullités du bref de Clément XI*, contre la décision d'un cas de conscience, faite par quarante docteurs de Sorbonne (*ibid.*, p. 235-250) : il n'y a pas moins de dix nullités.

La plupart des évêques publièrent dans leur diocèse

le décret de Rome, sans que le roi en eût préalablement ordonné la publication par des lettres patentes enregistrées au Parlement. Aussi, pour veiller à la conservation des libertés de l'Église gallicane, plusieurs de ces mandements furent dénoncés : le parlement de Paris rendit deux arrêts, le 9 mai et le 16 juin, pour recevoir le procureur général du roi appelant comme d'abus des mandements des évêques de Clermont et de Poitiers; les parlements d'Aix et de Bordeaux rendirent des arrêts semblables contre les mandements d'Apt (25 mai) et de Sarlat (27 juin). D'ailleurs, beaucoup d'évêques condamnèrent directement le *Cas de conscience :* l'évêque d'Apt, le 4 février 1703, l'archevêque de Paris, le 22 février, les évêques de Coutances, le 26 mars; de Clermont, le 15 avril; de Poitiers, le 18 avril; les grands vicaires d'Auch, le 1er mai; l'évêque de Sarlat, le 6 mai; de Vence, le 12 mai; de Chartres, le 3 août; de Noyon, le 30 septembre; du Mans, le 30 octobre; de Cambrai, le 10 février 1704; d'Arles, le 3 mars; d'Angers, le 7 mai; de La Rochelle, le 25 juin 1704.

La faculté de théologie de Paris ne censura le *Cas de conscience* que le 4 septembre 1704 et elle exclut de son sein les docteurs qui refusèrent de se soumettre : c'est alors que Petitpied fut rayé du nombre des docteurs. Le *Cas* fut aussi dénoncé dans les Pays-Bas. Van Susteren, vicaire général de Malines, le dénonça à la faculté de Louvain le 17 février 1703, et la censure fut prononcée le 10 mars. Le P. Quesnel attaqua la censure et publia une lettre intitulée *Lettre d'un évêque à un évêque, ou consultation sur le fameux cas de conscience.* Cette lettre citée *in extenso* par l'*Histoire du cas de conscience*, t. II, p. 25-150, est vraisemblablement l'œuvre de Quesnel; il s'applique à montrer que les quarante docteurs ont suivi les décisions des plus illustres évêques, confirmées par plusieurs assemblées du clergé, par les évêques du royaume et la doctrine de tous les théologiens : jamais on n'a établi clairement l'infaillibilité du Siège apostolique; aux décisions qui concernent les faits, on ne doit qu'une soumission de respect et de silence. C'est à cette occasion que le P. Quesnel fut emprisonné par l'archevêque de Malines, avec Brigode et le P. Gerberon.

Un grand nombre d'écrits furent publiés pour et contre le cas de conscience et l'*Histoire du cas de conscience*, t. IV, p. 52-63, cite douze de ces écrits, dont plusieurs dirigés contre Fénelon. C'est à l'occasion du cas de conscience que l'archevêque de Cambrai entra pleinement en lutte contre le jansénisme.

X. FÉNELON ET LE JANSÉNISME. —Dans leurs arrêts pour condamner la publication du bref de Clément XI avant l'enregistrement au Parlement, quelques magistrats avaient prétendu que la forme et les clauses du bref pontifical ne permettaient pas l'autorisation royale. Ce fut pour Fénelon l'occasion de rédiger un *Mémoire*, qui fut probablement adressé aux ducs de Beauvilliers et de Chevreuse, afin de réfuter l'audace des magistrats et de noter l'inanité des raisons alléguées pour rejeter la bulle. Fénelon remarque, non sans malice, que les magistrats s'étaient montrés moins chatouilleux lorsque, quatre ans auparavant, ils avaient accepté de recevoir le bref d'Innocent XII condamnant les *Maximes des saints* de l'archevêque de Cambrai, dans lequel les clauses *de motu proprio* et *de pleniludine potestatis* étaient insérées : ils avaient protesté contre les deux clauses, mais ils avaient reçu le bref, alors que, dans le présent bref, les deux clauses étaient absentes.

Jusque-là Fénelon n'était pas intervenu directement dans la question du cas de conscience; peut-être hésitait-il à parler? Le 24 mai 1703, il écrivait à l'abbé Langeron : « Il me convient moins qu'à un autre de parler. On m'accusera de vengeance contre les jansénistes; ils remettront sur la scène le quiétisme. Je soulèverai tout le clergé de mon diocèse et les deux universités voisines. » *Correspond.*, t. II, p. 501. Il ajoute qu'il n'agira que si le roi ordonne aux évêques de parler et il n'agira qu'après les autres évêques; en particulier, il serait nécessaire que son mandement fût entièrement d'accord avec celui de l'évêque de Chartres. Cependant, des historiens ont insinué que ce fut Fénelon qui ranima les querelles jansénistes, après le *Problème ecclésiastique* et avant le « cas de conscience ». Condamné à Rome et disgracié à Versailles, Fénelon aurait pensé pouvoir se rébabiliter auprès du pape et auprès du roi en combattant le jansénisme; en même temps, il aurait pris sa revanche sur Bossuet, qui l'avait fait condamner à Rome, et sur Noailles, qui l'avait trahi à Paris. En revanche, Fénelon a affirmé n'avoir jamais agi par rancune et par esprit de vengeance. « Dieu m'est témoin, écrira-t-il le 12 mars 1714 à Le Tellier, qu'à l'égard de M. le cardinal, mon cœur n'a jamais ressenti la moindre altération. J'ai une horreur infinie de tout ressentiment... » Quoi qu'il en soit, Fénelon va prendre désormais la première place parmi les adversaires du jansénisme, auquel, par tempérament, il a toujours été fort opposé. On sait qu'au moment où il fut condamné à Rome il refusa de s'allier aux jansénistes, qui lui demandaient de faire cause commune avec eux contre la cour de Rome.

La plupart des évêques de France avaient déjà condamné le cas de conscience, lorsque Fénelon publia, le 10 février 1704, une instruction pastorale qui traite largement la question du jansénisme. Il note que l'Église n'a point condamné les intentions de Jansénius, car elle ne juge pas les sentiments intérieurs des personnes; le secret des cœurs est réservé à Dieu. Quand elle parle du sens d'un auteur, elle n'entend parler que de celui qu'il exprime naturellement par son texte. Donc, lorsque l'Église a condamné les cinq propositions de Jansénius, elle n'a point prétendu que ces propositions sont les expressions mêmes de cet auteur, mais qu'elles sont l'abrégé de son livre. La distinction du fait et du droit et le silence respectueux que le cas de conscience a voulu justifier rendent possible n'importe quelle hérésie. Puis Fénelon veut établir l'infaillibilité de l'Église quand elle prononce sur l'orthodoxie ou l'hétérodoxie d'un auteur : les promesses d'infaillibilité faites par Jésus à son Église, la pratique constante de l'Église, qui a réglé la foi des fidèles, en approuvant certains textes, dont elle a fait un symbole, et en condamnant d'autres textes comme erronés; enfin les propres aveux des disciples de Jansénius, qui reconnaissent l'autorité de l'Église quand elle approuve la doctrine de saint Augustin et qui se contredisent lorsqu'ils refusent de reconnaître cette même autorité condamnant la doctrine de Jansénius, tout cela prouve l'infaillibilité de l'Église. Ainsi, dans cette première instruction, Fénelon s'appliqua à réaliser les principes qu'il avait souvent posés : il faut expliquer. « L'autorité des brefs, des arrêts, des lettres de cachet ne suppléera jamais à une bonne instruction; la négliger, ce n'est pas établir l'autorité, c'est l'avilir et la rendre odieuse, c'est donner du lustre à ceux qu'on a l'air de persécuter. »

Cette instruction, Fénelon l'envoya à Clément XI, le 8 mars (*Correspond.*, t. III, p. 14-16) avec ces mots : « Si l'Église peut se tromper dans les jugements sur les textes dogmatiques, c'est la porte ouverte à toutes les hérésies...; tous les symboles, tous les canons, pourront être tournés en dérision. » Le P. Lami, les 19 mai et 2 juin 1704 (*ibid.*, p. 17-18, 21-23), félicita vivement Fénelon et il fait, en quelques lignes, un résumé fort clair de sa thèse : l'Église est infaillible dans les décisions relatives à la conservation du dépôt de la foi; or, cette conservation n'est possible que si

l'Église est infaillible dans les jugements qu'elle porte des ouvrages qui regardent la foi. La clarté de l'exposition et la modération dont il usait à l'égard des personnes dont il combattait la doctrine valurent à Fénelon l'admiration de tous : du même coup, il reconquit, en partie, l'autorité que la condamnation du livre des *Maximes* des saints lui avait fait perdre dans l'Église de France. Cette instruction du 10 février 1704 plaça Fénelon au premier rang des évêques dans les démêlés jansénistes, d'autant plus que Bossuet allait mourir quelques jours après, le 12 avril. L'archevêque de Cambrai fut désormais le docteur le plus consulté et le plus écouté; cela explique les attaques violentes dont il fut l'objet de la part des amis du jansénisme : c'est l'ennemi le plus redoutable et le plus redouté. Pour se faire une idée de la haine suscitée par Fénelon chez les jansénistes, il suffit de lire quelques passages d'Albert Le Roy, *op. cit.*, p. 320-331, 611-612.

De tous les mandements qui condamnèrent le cas de conscience, celui de Fénelon est incontestablement le plus éloquent et en même temps le plus instructif; aussi les jansénistes l'attaquèrent-ils très vivement et mêlèrent à leurs écrits des insinuations perfides, où l'on mettait en doute la sincérité de sa soumission au jugement qui avait condamné les *Maximes des saints;* à quoi Fénelon se contenta de répondre : « Je souhaite devant Dieu que non seulement vous, mais encore tous ceux qui m'écoutent deveniez aujourd'hui tels que je suis. »

Pour répondre explicitement aux objections qui lui furent faites, Fénelon publia trois nouvelles instructions. La seconde instruction, datée du 2 mars 1705 (*Œuvres*, t. x, p. 265-483), se propose d'éclaircir les difficultés soulevées par divers écrits publiés contre la première instruction : *Sentiment orthodoxe des savants cardinaux Jean de Turrecremata, Baronius, Bellarmin et autres théologiens*, imprimé dans l'*Histoire du cas de conscience*, t. v, p. 120-134; *Éclaircissement sur l'ordonnance et l'instruction pastorale*, publié dans l'*Histoire du cas de conscience*, t. v, p. 56-114; *Défense de tous les théologiens; Trois lettres intitulées Difficultés; Quatre lettres à un abbé* et enfin *Histoire du cas de conscience où on a mis des notes.*

Fénelon s'élève contre les fausses interprétations qu'on a faites de ses paroles, en particulier au sujet de l'infaillibilité de l'Église et de son extension; on lui a reproché d'attribuer à l'Église une infaillibilité grammaticale et le pouvoir de faire d'un texte nouvellement condamné un nouvel article de foi, avec la connaissance surnaturelle et infuse de tous les textes; rien de plus faux, et Fénelon précise sa pensée : « L'Église est spécialement assistée du Saint-Esprit et, par cette assistance, elle est infaillible pour garder le dépôt; mais elle n'est point inspirée comme les écrivains sacrés, car elle ne reçoit point, comme eux, une révélation immédiate... L'infaillibilité de l'Église est contenue dans la révélation, parce qu'elle est promise et que la promesse est une révélation divine; mais quant au jugement de l'Église, qui condamne ou qui approuve un livre ou une proposition, ce n'est point une vérité révélée en elle-même, et ce jugement ne tient à la révélation que par l'infaillibilité promise à l'Église. » Bref, l'infaillibilité promise à l'Église et appuyée sur une assistance spéciale du Saint-Esprit peut seule assurer les fondements de la foi et de la révélation et en même temps préserver l'Église de toute erreur dans ses jugements. C'est pourquoi l'Église doit être infaillible sur les faits dogmatiques lorsqu'ils sont liés nécessairement à la doctrine.

La troisième instruction (*Œuvres*, t. xi, p. 3-507), datée du 21 mars 1705, expose les témoignages de la tradition en faveur de l'infaillibilité de l'Église touchant les textes dogmatiques; enfin la quatrième (*ibid.*, t. xii, p. 3-237), datée du 20 avril 1705, prouve que c'est l'Église qui exige la signature du formulaire et que, pour exiger cette signature, elle se fonde sur l'infaillibilité qui lui est promise pour juger des textes dogmatiques; dès lors refuser de signer le formulaire, c'est désobéir à l'Église, et signer le formulaire, c'est admettre intérieurement l'infaillibilité de l'Église; accorder seulement le silence respectueux, c'est outrager la vérité par un parjure et « par des raffinements indignes de la sincérité chrétienne ». Ces quatre instructions forment de véritables traités de théologie, remplis de remarques intéressantes et subtiles sur ces questions particulièrement délicates, et l'on est surpris de lire les remarques de Le Roy, qui écrit : « Elles sont si effroyablement longues et si maussades que l'archevêque de Cambrai a dû prendre son temps pour frapper si lourdement des ennemis à terre. » Les jansénistes à terre en 1705! Les quatre instructions furent envoyées à Rome au cardinal Gabrielli, qui les communiqua au pape, et celui-ci souhaita qu'elles fussent traduites en latin. *Correspond.*, t. iii, p. 80-82.

Dans une lettre du 17 décembre 1704 au P. Lami (*ibid.*, p. 48-50), Fénelon avait déjà expliqué sa pensée. « Personne, dit-il, ne peut s'imaginer que l'Église soit infaillible sur le sens personnel de l'auteur, car c'est le secret de sa conscience, dont Dieu seul est le scrutateur... Ce sens personnel n'est que le secret d'un cœur, qui n'est pas mis à la portée de l'Église, pour en pouvoir juger... Pour le vrai sens du texte, c'est celui qui sort, pour ainsi dire des paroles prises dans leur valeur naturelle par un lecteur sensé, instruit et attentif, qui les examine d'un bout à l'autre, dans toutes leurs parties... Tout cela demeure fixe sous les yeux de chaque lecteur dans le texte, indépendamment des pensées que l'auteur a eues... Ainsi le sens personnel n'est que dans la seule tête de l'auteur, et tout le sens du texte ne doit être cherché que dans le texte même... L'Église ne prétend point être infaillible pour deviner le secret des consciences, mais elle ne peut garder avec sûreté le dépôt sans pouvoir juger avec sûreté des textes qui le conservent ou qui le corrompent... L'infaillibilité sur le dogme n'est qu'un fantôme ridicule sans l'infaillibilité sur la parole, nécessaire pour l'expliquer et pour la transmettre. » Fénelon reprit les mêmes idées, plus tard, dans les écrits qu'il publia pour réfuter les thèses de l'abbé Denys, théologal de Liége, lequel avait prétendu que, par la signature du formulaire, on ne se prononçait point sur l'héréticité de Jansénius, mais que l'on rejetait seulement les cinq propositions dans le mauvais sens que le Saint-Siège attribuait au livre de Jansénius (*Correspond.*, t. iii, p. 155-157) : c'était le moyen, dit Fénelon, d'éluder toutes les constitutions pontificales; pour justifier la signature du formulaire, il faut admettre l'autorité infaillible de l'Église.

Les questions abordées par Fénelon étaient fort délicates, et quelques théologiens trouvèrent qu'il aurait dû présenter ses thèses sur l'infaillibilité de l'Église touchant le sens des textes dogmatiques seulement comme une opinion libre. De ce nombre était M. de Bissy, successeur de Bossuet sur le siège de Meaux et plus tard cardinal. Il admettait les thèses de Fénelon, mais ne croyait pas qu'on pût les donner comme la doctrine de l'Église; il suffisait d'admettre une infaillibilité morale. Fénelon lui écrivit deux lettres, sous le titre : *Réponse de M. l'archevêque de Cambrai à un évêque sur plusieurs difficultés qu'il lui a proposées au sujet de son instruction pastorale.* *Œuvres*, t. xii, p. 241-376. La seconde lettre est une *Réponse* aux difficultés faites à la première; elles parurent en 1707. Fénelon y déclare qu'il a voulu établir l'obligation où sont les fidèles de condamner, sans hésiter, même contre leurs propres lumières et avec

serment, tous les livres que l'Église condamne comme hérétiques; il n'est pas nécessaire d'indiquer, dans un mandement, sur quels principes cette obligation se fonde et surtout il ne faut pas faire appel à un principe contesté, même par des docteurs qui ne sont pas jansénistes.

Dans sa *Lettre à un théologien* (*Œuvres*, t. XII, p. 377-410), publiée en 1706, Fénelon reprend et complète les arguments de ses instructions pastorales : l'Église se croit infaillible touchant les faits et les textes dogmatiques, puisqu'elle exige la croyance intérieure; il n'y a pas de milieu entre le silence respectueux, que l'Église rejette, et la doctrine de l'infaillibilité qu'il soutient, car la croyance certaine et irrévocable qu'exige l'Église ne saurait être fondée sur un motif incertain, ou procurée par une autorité incertaine. Seule une autorité infaillible peut imposer une croyance certaine et irrévocable.

Les moindres détails de ses instructions étaient notés; ainsi, dans l'instruction du 21 mars, Fénelon avait parlé de la lettre que l'évêque de Saint-Pons, Percin de Montgaillard, avait écrite en 1667 au pape Clément IX avec dix-huit autres prélats, et dont les jansénistes se prévalaient en faveur du silence respectueux. L'évêque de Saint-Pons était seul survivant et il crut devoir prendre la défense de ses confrères, dont il jugea la réputation compromise : il écrivit à Fénelon une lettre, datée du 9 juin 1705, pour justifier les dix-neuf évêques, qui écrivirent à Clément IX et attaquer la doctrine exposée par Fénelon touchant les textes dogmatiques. *Hist. du cas de conscience*, t. V, p. 13-38. L'archevêque de Cambrai répondit par une lettre du 10 décembre (*Œuvres*, t. XII, p. 413-472) : il reprend ses arguments contre le silence respectueux et affirme que, loin de flétrir la mémoire des dix-neuf évêques, il avait voulu empêcher qu'on n'abusât de leur lettre contre les droits de l'Église. L'évêque de Saint-Pons répliqua par une nouvelle lettre, le 22 mai 1706 (*Hist. du cas de conscience*, t. V, p. 292-391), et cette fois il défendait ouvertement le silence respectueux : « L'Église, dit-il, n'a jamais cru qu'elle exerçait une autorité infaillible pour la décision des faits... L'Église n'a jamais cru que ses jugements fussent infaillibles sur la condamnation des livres, qui souvent ont été anathématisés dans un siècle où ils faisaient du bruit et justifiés dans d'autres où ils étaient étouffés... Le silence respectueux en soi est suffisant, mais on a attaché un sens défavorable à ces deux mots, en sorte qu'on regarde ce silence comme une marque de révolte, d'indépendance et de malignité. Ceux qui ne sont pas persuadés du fait de Jansénius cachent, sous le silence respectueux, non seulement des pensées contraires à la décision de l'Église, mais encore une volonté formelle de s'élever, d'écrire et de parler contre toutes les bulles et toutes les constitutions sur cette matière... Aussi le Saint-Siège a cru devoir déclarer, par la nouvelle bulle, l'insuffisance du silence respectueux et exiger une soumission de croyance sur le fait de Jansénius. » Cette lettre fut fort lue, vraisemblablement sans l'aveu de l'évêque, sous le titre de *Nouvelle lettre de Mgr l'évêque de Saint-Pons, qui réfute celle de Mgr l'archevêque de Cambrai, touchant l'infaillibilité du pape.*

Fénelon répondit (*Œuvres*, t. XII, p. 473-588) pour se plaindre de la violence et de l'injustice des attaques de l'évêque de Saint-Pons et lui rappeler par des documents publics et, en particulier, par le témoignage du cardinal d'Estrées, qui fut un des négociateurs, que Clément IX exigea le renouvellement des souscriptions du formulaire, sans exceptions ni restrictions. Le Saint-Siège ne se contenta donc pas du silence respectueux et exigea des vingt-trois évêques une croyance certaine par une souscription pure et simple. Fénelon affirme encore l'infaillibilité de l'Église sur les textes dogmatiques et il fait remarquer qu'il a parlé de l'*infaillibilité de l'Église* et non point de l'*infaillibilité personnelle du pape*. C'est ce passage qui, au dire du P. Daubenton (lettre au P. Vitry du 24 mars 1709), fut cause que cette lettre de Fénelon, traduite en latin, ne fut pas goûtée des théologiens romains. Fénelon avait dit (p. 588) : « Je ne parle jamais du chef que comme joint avec les membres, ni des cinq constitutions du Saint-Siège que comme reçues dans toutes les Églises de sa communion. » Or Daubenton avait écrit : « On veut l'infaillibilité du pape dans les décisions des faits dogmatiques et on prétend que la décision seule du pape, sans le consentement formel ou tacite de l'Église, suffit pour la condamnation des hérésies et, en particulier, des jansénistes, ce qui fait que la fin de la seconde lettre a fort déplu... Le fantôme qui fait peur à cette cour est l'acceptation des Églises que l'on dit être requise pour rendre infaillibles les constitutions apostoliques. » Aussi Fénelon écrivit-il à Clément XI pour se justifier du reproche de n'avoir pas parlé de l'infaillibilité du pape (*Corresp.*, t. III, p. 135-136), et le P. Daubenton écrivit à Fénelon le 13 juillet 1707 (*ibid.*, p. 140-143) pour indiquer à Fénelon l'état des esprits sur ce point à Rome. Il faut ajouter, d'ailleurs, qu'un décret du 17 juillet 1709 condamna le mandement de l'évêque de Saint-Pons et ses deux lettres à l'archevêque de Cambrai. Ci-dessous, col. 1508.

XI. La bulle « Vineam Domini ». — 1° *La préparation de la bulle.* — Le bref du 12 février 1703, qui avait condamné le cas de conscience, ne portait qu'une désapprobation générale et n'atteignait pas directement le silence respectueux, en sorte que beaucoup étaient encore convaincus qu'il leur suffisait de ne pas contredire ouvertement les décisions de l'Église, et ils continuaient à écrire contre elles. D'autre part, ce même bref n'était pas revêtu des formalités nécessaires pour être reçu et publié en France; des parlements s'étaient élevés contre les évêques qui avaient osé le publier dans leur diocèse, et même certains magistrats avaient soutenu que ce bref était tel qu'il ne pouvait être revêtu de l'autorisation royale. Aussi, écrit l'*Histoire du cas de conscience*, t. VI, p. 244, était-il nécessaire de « solliciter une nouvelle constitution qui fût revêtue de toutes les formes d'une décision solennelle, qui pût être acceptée et publiée dans tout le royaume et qui autorisât enfin la condamnation que plusieurs évêques avaient déjà faite des principes établis dans le cas de conscience, touchant la soumission due aux faits décidés par l'Église ».

Les adversaires des jansénistes voulaient faire décider explicitement les deux propositions suivantes : 1. Il est nécessaire de condamner intérieurement comme hérétique le livre de Jansénius dans le sens des cinq propositions, et le silence respectueux ne suffit point; 2. On ne peut souscrire le formulaire d'Alexandre VII, si l'on ne juge pas intérieurement que le livre de Jansénius contient une doctrine hérétique. Certains auraient même voulu faire proclamer l'infaillibilité de l'Église dans les faits doctrinaux et l'inséparabilité du fait et du droit, car cette infaillibilité était le fondement de toutes leurs thèses.

Ce fut l'évêque d'Apt, Foresta de Colongue, qui déclencha l'affaire. Le mandement, qu'il avait publié, le 4 février 1703, contre le cas de conscience, fut supprimé par le parlement de Provence le 25 mai. L'évêque publia une seconde censure, le 19 juin, et déclara la doctrine du cas de conscience « fausse, téméraire, scandaleuse, injurieuse au souverain pontife, à toute l'Église et, en particulier, au clergé de France, schismatique et favorable aux erreurs calviniennes; il défend aux confesseurs d'absoudre ceux qui se conten-

tent du silence respectueux ». Enfin, une ordonnance du 15 octobre 1703 interdit la lecture des *Réflexions morales* de Quesnel, au moment même où celui-ci venait de s'échapper des prisons de Malines; aussi Quesnel répliqua par un *Mémoire touchant l'ordonnance publiée sous le nom de M. l'évêque d'Apt.* « On admire, dit-il, comme chose jusqu'à présent inouïe qu'un simple évêque français censure et condamne, à la vue de toute la France, de toute l'Église, un ouvrage adopté par un cardinal, archevêque de la capitale du royaume, ouvrage approuvé d'un autre côté par deux des évêques de Châlons, par plusieurs docteurs de Sorbonne, approuvé par un grand nombre d'autres évêques, de docteurs et de personnes de toutes conditions, qui l'ont entre les mains depuis vingt et trente ans, sans y avoir rien trouvé que d'édifiant ». Les amis de Quesnel disent que l'évêque d'Apt, interdit par cette réplique inattendue, n'osa rien répondre et que, l'année suivante, il aurait avoué à l'évêque de Marseille que son mandement était l'œuvre des jésuites. En même temps, d'ailleurs, les jésuites publiaient directement *Le P. Quesnel séditieux* et *Le P. Quesnel hérétique*.

Quelques autres mandements rangeaient le livre des *Réflexions morales* parmi les livres suspects. Pour satisfaire les exigences des parlements et détruire le jansénisme, qui devenait encombrant, Louis XIV fit alors des démarches à Rome pour obtenir une nouvelle bulle, plus explicite contre le jansénisme et rédigée sous une forme telle qu'il fût possible de l'enregistrer au Parlement. La correspondance avec Rome à partir de mai 1703 (*Affaires étrangères, Rome, Correspondance*, t. CDXXXIII) contient de très nombreuses dépêches où la cour de France demande à l'ambassadeur, le cardinal de Janson, d'expliquer et d'excuser la conduite des parlements, qui, au nom des maximes du royaume, avaient condamné quelques mandements, en particulier, celui de l'évêque d'Apt (dép. du 7 mai 1703); mais le roi ajoute : « Lorsque le pape voudra agir de concert avec moi, dans les matières où la pureté de la foi sera intéressée, on prendra les précautions nécessaires. » Janson répondit que le pape avait accueilli favorablement cette proposition, et le roi, le 18 juin, écrivait : « J'ai été bien aise de voir, par votre lettre, que Sa Sainteté paraissait disposée à renouveler les bulles de ses prédécesseurs contre le jansénisme. Je suis persuadé qu'une nouvelle constitution sur ce sujet serait utile à l'Église, dans la conjoncture présente, pourvu qu'elle se fasse de concert avec moi et qu'il n'y ait aucun terme qui puisse en empêcher la publication dans mon royaume. » En fait, Louis XIV veut, à cette époque surtout, se débarrasser du jansénisme et arriver à l'unité religieuse, avec le concours de Rome, mais en sauvegardant toujours les maximes du royaume. Pour être assuré que la bulle souhaitée ne renfermerait rien qui empêche de la publier, rien qui déclenche l'opposition du Parlement, Louis XIV envoie une annexe à sa dépêche du 29 août, *Aff. étr., Rome, Correspond.*, t. CDXXXIV, et *Arch. du Vatican, Nunziatura, D. 2266*, où il y a un *Mémoire* qui est comme le modèle de la bulle à faire.

A Versailles, on est impatient de recevoir la bulle, dont on veut lire le texte avant qu'elle soit publiée dans sa forme définitive; à Rome, on ne se hâte point. Les jansénistes prétendent que Clément XI trouve une très vive opposition chez quelques cardinaux de son entourage, leurs amis ou opposés à la prépotence des jésuites. D'autre part, Clément XI répugne à dresser une bulle fabriquée sur commande et sur modèle, puisqu'on lui dicte ce qu'il doit dire et ce qu'il doit taire afin de ne pas mécontenter les magistrats et les parlements. Fénelon, qui connaissait les habiletés des jansénistes pour éluder même les condamnations les plus expresses, craignait que le pape, soit pour ménager les jansénistes, soit par égard pour certaines opinions théologiques répandues en France, ne s'expliquât pas assez nettement sur la question de l'infaillibilité de l'Église touchant les faits dogmatiques, question qu'il jugeait capitale dans les circonstances présentes; aussi il adressa au cardinal Gabrielli un *Mémoire* latin, daté de juillet 1704, avec une lettre du 12 juillet (*Correspond.*, t. III, p. 30-32) et une autre du 9 août (*ibid.*, p. 34-41) : pour couper le mal jusqu'en sa racine et condamner définitivement le cas de conscience et les faux-fuyants du jansénisme, il faut définir l'infaillibilité de l'Église dans le jugement qu'elle porte sur les textes dogmatiques et exiger de tous les fidèles une adhésion intérieure et absolue à cette définition. Il montre que, dans sa *Conférence avec le ministre Claude*, Bossuet avait clairement supposé cette infaillibilité, et que, d'autre part, la signature du Formulaire et le serment qui l'accompagne ne sont parfaitement légitimes que si l'Église est infaillible, « car on ne peut exiger un serment qu'en vertu de l'infaillibilité enfermée dans les promesses divines et souscrire un formulaire avec serment si l'Église, qui l'impose, n'a pas la promesse divine de l'assistance du Saint-Esprit, par conséquent si l'Église n'est pas infaillible ». *Memoriale de apostolico decreto contra Casum conscientiæ mox edendo*, dans *Œuvres*, t. XIII, p. 61-88, et *Lettre au cardinal Gabrielli*, du 12 juil. 1704.

Cependant, Louis XIV s'irrite des délais qu'on lui impose et va jusqu'à les expliquer par le désir qu'aurait Rome de se faire payer à l'avance : « On est plus appliqué à Rome à usurper de nouveaux avantages et à soutenir ses prétentions qu'à travailler au bien et aux intérêts solides de la religion. » *Aff. étr., Rome, Correspond.*, t. CDXXXIII, dép. du 18 juin 1703. Le roi est poussé, dit-on, par son confesseur, le P. de La Chaise et par Mme de Maintenon, alors toute-puissante. « Elle se croyait, dit Saint-Simon, l'abbesse universelle; elle se figurait être une mère de l'Église. » Mme de Maintenon voyait tous les jours l'évêque de Chartres, qui, on le sait, avait publié un long mandement contre le cas de conscience. Mais un désaccord fondamental séparait les deux cours : Clément XI voulait publier la bulle au moment choisi par lui et sans l'avoir préalablement communiquée au roi, car il tenait à sauvegarder l'indépendance de son autorité spirituelle. *Aff. étr., Rome, Correspond.*, t. CDXLIII, dép. de Janson au roi, 19 août 1704. De son côté, Louis XIV voulait que la bulle fût examinée à Paris avant d'être publiée et il promettait une discrétion absolue : « Mon intention a toujours été, lorsque j'aurai reçu le projet de faire examiner seulement et en secret si les termes conviennent aux usages et aux maximes de mon royaume, sans examiner le fond. » *Ibid.*, dép. du roi à Janson, 8 sept. 1704. Toute l'année 1704 est remplie par les pourparlers relatifs à cette affaire. Le roi d'Espagne, lui aussi, écrit au pape, le 17 septembre 1704, pour lui demander de condamner, d'une manière explicite, la doctrine de Jansénius, répandue dans les Pays-Bas. *Hist. du cas de conscience*, t. VI, p. 247-249.

Impatienté, le roi déclare, le 27 janvier 1705, que la bulle doit être rédigée et expédiée au plus tôt, en spécifiant qu'elle a été donnée à la demande de Sa Majesté, car, sans cette déclaration, elle ne saurait être reçue en France; à cet ordre, le roi ajoute une sorte de chantage, car il avertit le pape que, s'il ne se décide pas à publier la bulle avant le printemps, l'assemblée du clergé de France pourrait bien prendre l'affaire en main et se substituer au pape. *Ibid.*, t. CDLI, le roi à Janson, 27 janv. 1705. Cette menace, au dire de Janson

(dép. du 3 mars), amena le pape à réunir sept commissaires chargés de préparer la bulle. Mais la chose n'est pas exacte, car les commissaires s'étaient déjà assemblés chez le cardinal Ferrari le 25 janvier; il y eut deux congrégations les 4 et 28 février 1705. *Hist. du cas de conscience*, t. vi, p. 251-254.

A la même époque, un *Mémorial* était présenté aux cardinaux du Saint-Office, au nom de M. Hennebel et de quelques autres théologiens de l'université de Louvain, contre le décret de l'archevêque de Malines, touchant la signature et l'interprétation du Formulaire, dans lequel ce prélat approuvait et adoptait une ordonnance de l'évêque de Chartres, diamétralement opposée aux brefs d'Innocent XII. *Hist. du cas de conscience*, t. vii, p. 254-258. Il s'agissait de deux propositions relatives au silence respectueux, dont on demandait la condamnation parce qu'elles supposaient que l'Église juge des choses cachées, dont le jugement est réservé à Dieu (*ibid.*, p. 258-283) : ainsi, on reviendrait à la doctrine qui fut, en 1668, le fondement de la paix de Clément IX. Cette demande des théologiens de Louvain expliquait et appuyait celle de Louis XIV et, en même temps, elle manifestait les manœuvres et les intrigues des jansénistes, car les docteurs de Louvain certifièrent qu'ils ignoraient le *Mémorial* présenté à Rome par Hennebel et qu'ils n'avaient chargé aucun agent de les représenter à Rome. *Ibid.*, p. 284.

Le projet de bulle fut dressé à Rome et envoyé à Paris le 31 mars 1705; à Versailles, la satisfaction semble avoir été générale; il fut proposé à Noailles, qui le regarda comme l'acceptation par le pape des libertés de l'Église gallicane, au procureur général d'Aguesseau et au premier président de Harlay, qui y trouvèrent la reconnaissance des droits du Parlement pour l'enregistrement et le contrôle des brefs venus de Rome; enfin l'entourage du roi y vit le triomphe du monarque et la subordination de la cour de Rome. On jugea la bulle acceptable dans le fond et dans la forme : elle condamnait le jansénisme et rejetait le principe sur lequel il s'appuyait depuis longtemps puisqu'elle déclarait nettement que le silence respectueux ne suffisait point; il fallait donner aux faits décidés par l'Église une créance intérieure. Beaucoup de jansénistes regardaient le silence respectueux comme une misérable équivoque : si une doctrine est fausse, il faut la condamner; si elle est vraie, il faut l'accepter. L'erreur n'a pas droit au silence, et la vérité demande une adhésion entière : telle est la thèse de Pascal, qui disait : « Il faut crier d'autant plus fort qu'on est censuré plus injustement; jamais les saints ne se sont tus. » Or ce silence prétendu respectueux était condamné. Que pouvait-on désirer de plus?

Cependant, quelques parlementaires auraient voulu que la bulle fît mention des démarches du roi, afin qu'elle ne parût pas venir de l'initiative du pape; de plus, le projet parlait de l'obéissance due au Saint-Siège; on aurait souhaité la suppression de cette proposition. Mais le pape ne voulait rien modifier, car, écrit Janson le 19 mai, il croyait qu'on voulait l'obliger à consentir à l'un des articles de l'assemblée de 1682, qui porte que les bulles et les constitutions des papes, en matière de foi, n'ont point de force si elles ne sont reçues par le consentement de tous les évêques. Et le pape ne pouvait tolérer que les évêques jugeassent avec lui et après lui. Janson essaya d'arracher quelques concessions : lui-même raconte, dans sa dépêche du 30 juin, comment il avait engagé le pape à prier, le jour où il célébrerait la messe sur l'autel de Saint-Pierre, le 29 juin, ce saint de lui donner les lumières nécessaires pour connaître en quoi consistait son autorité et pour dresser sa constitution en des termes qui ne blesseraient ni son autorité légitime ni les principes de l'Église gallicane, afin de pouvoir éteindre les restes du jansénisme. Clément XI fit plus : une lettre du 11 juillet ordonna des prières publiques dans toutes les églises de Rome, « pour obtenir de Dieu l'assistance de ses lumières dans une délibération très grave et très importante ». Le jeudi 16 juillet 1705, la bulle fut lue au consistoire et elle fut affichée le lendemain, avec les formalités ordinaires. C'était la bulle *Vineam Domini Sabaoth*. Les jansénistes ont dit qu'elle avait été dressée par le cardinal Fabroni et les jésuites, ses bons amis. C'est dire à l'avance qu'ils ne l'accepteront pas.

2° *La bulle.* — Le pape se plaignait de ce qu'on abusât principalement du bref de Clément IX aux quatre évêques et des deux brefs d'Innocent XII aux évêques des Pays-Bas. Clément IX avait exigé des quatre évêques « une véritable et absolue obéissance », et Innocent XII n'avait nullement modifié les déclarations précédentes. Ce dernier, « en déclarant, avec sagesse et précaution, que les propositions extraites du livre de Jansénius ont été condamnées dans le sens évident que les termes dont elles sont composées présentent d'abord et expriment naturellement, a voulu parler du sens propre et naturel qu'elles forment dans le livre de Jansénius ou que Jansénius a eu en vue...; il n'a rien voulu adoucir, restreindre ou changer dans les constitutions d'Innocent X et d'Alexandre VII ». Puis Clément XI condamnait le silence respectueux : « Sous le voile de cette trompeuse doctrine, dit-il, on ne quitte point l'erreur, on ne sait que la cacher; on couvre la plaie, au lieu de la guérir; on n'obéit point à l'Église, mais on s'en joue. Bien plus, quelques-uns n'ont pas craint d'assurer que l'on peut licitement souscrire le formulaire, quoiqu'on ne juge pas intérieurement que le livre de Jansénius contienne une doctrine hérétique, comme s'il était permis de tromper l'Église par un serment et de dire ce qu'elle dit sans penser ce qu'elle pense. »

La décision portée par Clément XI était aussi précise qu'on pouvait le souhaiter; aussi la bulle *Vineam Domini* peut être regardée comme un des monuments les plus importants de l'enseignement de l'Église; mais les jansénistes vont continuer à multiplier les subtilités et, encore une fois, ils arriveront à affirmer que cette bulle ne décide rien contre eux.

3° *L'acceptation de la bulle par l'Église gallicane.* — Elle arriva à Versailles le 27 juillet et elle fut d'abord accueillie avec enthousiasme. Le cardinal la trouve « très belle et très bonne...; il n'y a pas, ce me semble, de difficultés à la recevoir. Je crois, au contraire, qu'il le faut faire le plus tôt, et avec tout l'honneur qui sera possible. » *Aff. étr.*, *Rome*, *Correspond.*, t. CDLIII, Noailles à Torcy, le 17 juillet. Par une lettre du 2 août, le roi communiqua la bulle à l'assemblée du clergé, afin, dit-il, « que vous puissiez la recevoir avec le respect qui est dû à notre Saint-Père le pape et le zèle que vous apportez dans tout ce qui regarde le bien et l'avantage de l'Église »; il demande aux membres de l'assemblée de délibérer sur l'acceptation de cette bulle et sur « la voie qu'ils estimeront la plus convenable pour la faire recevoir d'une manière uniforme dans tous les diocèses ». *Procès-verbaux de 1705*, p. 158-159 (la bulle se trouve à la suite, p. 159-170) et *Collections des procès-verbaux du clergé*, t. vi, col. 839-840.

Le 3 août, l'assemblée du clergé, réunie sous la présidence du cardinal de Noailles, eut communication officielle de la bulle. Les membres de cette assemblée, sauf Noailles, toujours prêt à « pilatiser », et peut-être Colbert, archevêque de Rouen, n'étaient pas jansénistes; mais ils étaient gallicans. La lecture de la bulle provoqua des déceptions. L'assemblée, écrit Lafitau

dans son *Histoire de la Constitution*, accueillit la bulle avec respect; mais un peu plus bas, il dit plus justement que quelques évêques trouvèrent que le pape avait lésé leurs droits de juger. La soumission intérieure exigée par les décrets de Rome et les termes employés par le pape qui semblait juger par lui-même, *motu proprio*, offusquaient quelques membres de l'assemblée : l'Église gallicane prétendait juger avec le pape et même après lui et ils n'accordaient aucune valeur aux bulles et aux brefs de Rome avant qu'ils les eussent examinés et discutés. Noailles lui-même laissait soupçonner sur quels points allait porter les difficultés. « Il s'agit, dit-il, de la doctrine et du dépôt de la foi, qui est le bien le plus précieux dont les évêques sont chargés. » Il va être question des libertés de l'Église gallicane et du droit des évêques à examiner la bulle pontificale. Une commission fut désignée : elle eut comme président l'archevêque de Rouen et comme membres six évêques : ceux de Coutances, d'Amiens, d'Angers, de Senlis, de Blois et de Fréjus, avec sept abbés. Elle siégea du 10 au 20 août.

On n'a pas conservé les discours prononcés par les membres de la commission; mais, au dire des historiens jansénistes, il y eut de très vives discussions, surtout à propos du discours de Noailles, président de l'assemblée, avant la nomination de la commission. En présentant la bulle, Noailles avait fait un long discours pour prouver « l'obligation de se soumettre de cœur et d'esprit aux décisions de l'Église dans les faits; mais il rejettait comme inconnu à la tradition le système que Mgr l'archevêque de Cambrai venait de donner au public dans quatre instructions qu'il avait publiées dans son diocèse et qui se vendaient publiquement à Paris ». Le chancelier d'Aguesseau (t. XIII, p. 233) parle de ce discours de Noailles et il dit qu'on lui reprocha « d'avoir parlé trop faiblement contre les jansénistes et trop fortement contre l'archevêque de Cambrai et quelques autres évêques fauteurs de la doctrine de l'infaillibilité de l'Église sur les faits dogmatiques. On fut surpris, en entendant son discours, que lui seul n'eût pas aperçu le piège qu'il se tendait à lui-même. Il le sentit à la fin, mais il n'était plus temps, et l'on verra, dans la suite, le dégoût que ce discours lui attira... » Ce dégoût « fut la résolution un peu humiliante de conjurer l'orage en le supprimant : contre l'usage, il ne fut point imprimé dans le procès-verbal de l'assemblée ».

Le 21 août, l'archevêque de Rouen lut le rapport de la commission. Ce rapport était inspiré par le plus pur gallicanisme : 1. les évêques ont droit, par institution divine, de juger les matières de doctrine; 2. les constitutions des papes obligent toute l'Église, quand elles ont été acceptées par le corps des pasteurs; 3. cette acceptation de la part des évêques se fait toujours par voie de jugement. Il conclut à l'acceptation de la bulle, mais après avoir posé les trois maximes qui en affaiblissent singulièrement la portée. Le 22 août, l'assemblée approuva unanimement le rapport et décida d'accepter la bulle avec respect, soumission et unanimité parfaite, d'écrire à Sa Sainteté une lettre de congratulation et de remerciement, d'écrire aussi une lettre circulaire à tous les évêques du royaume pour les exhorter à recevoir et à publier ladite constitution; enfin de remettre à Sa Majesté la présente déclaration et de la remercier humblement de la protection qu'elle a bien voulu donner à l'Église et de la supplier d'accorder ses lettres patentes pour l'enregistrement et la publication de la bulle dans toute l'étendue du royaume ». *Coll. des procès-verbaux*, t. VI, p. 214-216, et *Hist. du cas de conscience*, t. VII, p. 18-21. Les maximes préliminaires causèrent des inquiétudes. Quand il fallut signer, quatre évêques, qu'on appela les quatre protestants, refusèrent de souscrire à cause du discours de Noailles et surtout des trois maximes, où la note gallicane était vraiment trop accentuée. C'étaient les évêques de Coutances, de Senlis, d'Angers et de Blois. Comme il est naturel, les jansénistes ont tracé de ces prélats un portrait peu flatteur : l'évêque de Coutances était compromis dans l'affaire du quiétisme; l'évêque d'Angers était fils d'un ministre d'État et contrôleur général; l'évêque de Senlis était un honnête homme, mais ignorant, crédule, ayant peut-être conservé son innocence baptismale, au demeurant le meilleur et le plus imbécile des hommes; enfin l'évêque de Blois, le chef du complot, ami de Fénelon et, par conséquent, adversaire de Noailles. Les quatre évêques ne furent pas suivis, mais ils s'adressèrent à Mme de Maintenon et au roi et ils obtinrent, disent les jansénistes, que les discours de Noailles et de l'archevêque de Rouen ne fussent pas imprimés. Le discours de Noailles est perdu, mais on a conservé des copies du discours de Colbert, que l'*Histoire du cas de conscience*, t. VII, p. 23-56, reproduit et commente. On y lit que, « dans toutes les questions de doctrine, il est plus conforme aux règles de l'Église que la décision du pape soit remise à la délibération libre des évêques, sans aucun préjugé de l'autorité séculière...; que les évêques ont droit, par institution divine, de juger de toutes les matières de doctrine; que, lorsque le Saint-Siège condamne une erreur, cette condamnation, reçue et acceptée par le corps des pasteurs, a le droit et la force nécessaires pour obliger toute l'Église, et que, quand les évêques acceptent les jugements du pape sur les questions de doctrine, ils n'agissent point en simples exécuteurs des décrets apostoliques, mais ils jugent avec le Saint-Siège, aussi véritablement et aussi librement qu'ils le feraient, s'ils étaient assemblés avec le pape dans un concile...; il approuve le fond de la bulle, qui condamne justement le silence respectueux, parce que ce silence ne condamne pas intérieurement comme hérétique le sens du livre de Jansénius, condamné dans les cinq propositions, et qu'il cache l'erreur sans l'abandonner, pour se moquer de l'Église, au lieu de lui obéir, ce qui permet de signer les termes du formulaire sans penser cependant ce que pense l'Église... »

Le lundi 24 août, Noailles porta au roi la délibération du clergé; le 27 août, il dit à l'assemblée que Sa Majesté avait été très satisfaite et avait promis de faire expédier incessamment les lettres patentes pour la faire enregistrer au Parlement et la faire publier. Dès le 31 août, le roi fit expédier les lettres qu'il avait promises. L'avocat général du roi, Portail, fit un discours dans lequel l'*Histoire du cas de conscience*, t. VII, p. 92-102, signale plusieurs faussetés : « Le roi a jugé digne de sa sagesse de demander au pape une dernière décision, capable d'épuiser le venin d'une fausse doctrine qui se reproduisait tous les jours, sous des faces nouvelles, et de dissiper pour jamais les faibles restes d'une erreur qui, n'osant plus paraître à découvert, se fortifieraient de plus en plus à l'ombre de subtilités captieuses. » Il affirme que le silence respectueux est plus propre à couvrir le mal qu'à le guérir, à perpétuer l'erreur qu'à la détruire...; il ne fait consister toute l'obéissance due aux oracles prononcés par l'Église qu'à ne pas contredire en public les vérités que l'on se réserve le droit de censurer en secret. On ne doute pas que les évêques qui n'étaient pas présents à l'assemblée ne se joignent à leurs confrères, comme les clauses écrites dans les lettres patentes le prescrivent. Rien, dans la forme extérieure de cette bulle, ne blesse les droits sacrés de la couronne et les saintes libertés dont nos pères ont été si justement jaloux; d'ailleurs, elle sauvegarde ces maximes qui veulent que, pour former une décision irrévocable

en matière de dogme, le pape, comme chef visible de l'Église, prononce à la tête des évêques, mais *avec* les évêques et que le vicaire de Jésus-Christ sur la terre règne *avec* l'Église et non pas *sur* l'Église ». On ne dit cela d'ailleurs que « comme une précaution innocente, mais utile... » Les lettres patentes disent que le roi a demandé au pape cette nouvelle constitution, que l'assemblée du clergé a approuvée. *Procès-verbaux de 1705*, recueil de pièces, p. CVIII-CXI.

Dès le 30 août, le roi avait envoyé à la Sorbonne une lettre « pour que, dans les lectures de théologie et dans les thèses qui seront proposées, il ne soit avancé ou enseigné aucune proposition contraire aux décisions contenues dans cette bulle; des délégués de la Sorbonne vinrent remercier le roi, le 9 septembre ». *Hist. du cas de conscience*, t. VII, p. 88-90.

Restait à rédiger les lettres au pape et aux évêques de France; l'archevêque de Rouen fut chargé de les présenter. Le 7 septembre, l'archevêque lut à l'assemblée la lettre au pape. *Procès-verbaux de 1705*, p. 261-263, et *Hist. du cas de conscience*, t. VII, p. 62-67. On y fait l'éloge de l'archevêque de Paris, qui a condamné des libelles, avec l'approbation de tous les évêques du royaume; mais on est heureux de constater que le pape a condamné toutes les subtilités qu'on avait imaginées pour défendre l'erreur déjà condamnée par Innocent X et par Alexandre VII; le roi a communiqué cette constitution à l'assemblée du clergé, qui l'a approuvée.

La lettre circulaire aux évêques fut approuvée le 14 septembre. *Procès-verbaux de 1705*, p. 292-294, et *Hist. du cas de conscience*, t. VII, p. 68-70. Elle contient des principes qui devaient déplaire à Rome : on rappelle que la bulle a été sollicitée par le roi et que celui-ci l'a envoyée à l'assemblée. « Nous avons donné tout le temps et toute l'application que demandait l'examen d'une affaire si importante, dans laquelle nous savons que nous n'agissons pas en simples exécuteurs des décrets apostoliques, mais que nous jugeons et prononçons véritablement avec le pape... Pour procurer plus efficacement le bien de l'Église, nous sommes tous convenus d'ordonner la publication de l'exécution de la bulle dans nos diocèses par des mandements simples et uniformes autant que possible. » On joignait le modèle du mandement, dont les évêques de Marseille et de Vence avaient suggéré l'idée, sans cependant imposer de s'en servir.

A Rome, l'acceptation de la bulle par l'assemblée du clergé provoqua quelque déception. Sans doute la bulle était reçue, mais avec des considérants qui en compromettaient les résultats. Les maximes que les prélats de l'assemblée avaient établies ruinaient l'autorité du Saint-Siège, car elles affirmaient ouvertement que les constitutions des papes obligeaient toute l'Église seulement lorsqu'elles étaient acceptées par le corps des pasteurs, d'une manière solennelle, par voie de jugement et après mûr examen. Ces maximes se retrouvaient partout, dans les discours de l'archevêque de Paris et de l'archevêque de Rouen, dans la lettre circulaire aux évêques du royaume et dans le discours de Portail. Aussi le cardinal Fabroni, qui avait inspiré et peut-être rédigé la bulle, confident de Clément XI, ne manqua pas d'exciter le mécontentement du pape; d'ailleurs celui-ci, dans sa réponse à la lettre de Noailles, le 20 octobre, ne fait pas allusion à l'approbation des évêques et, le même jour, il écrivait au cardinal d'Estrées, une réponse à la lettre que celui-ci lui avait envoyée le 7 septembre. *Hist. du cas de conscience*, t. VII, p. 73-77, 79-86.

4° *Attitude des évêques*. — La plupart des évêques publièrent le mandement d'acceptation, dans les derniers mois de 1705 ou au début de 1706, et se contentèrent de donner le mandement modèle rédigé par l'assemblée; pourtant, quelques-uns firent des remarques que l'*Histoire du cas de conscience*, t. VII, p. 109-144, a soulignées : « Les uns ne parlent pas des désordres causés par le jansénisme (Verdun, Orléans, Saint-Pons, Reims, Toul, Ypres, Arras); d'autres sont très vagues sur la question de l'acceptation des constitutions d'Innocent X et d'Alexandre VII par le corps des évêques; d'autres atténuent les règlements que l'assemblée avait donnés à tous les évêques; d'autres les exigent et les étendent, au point de défendre la lecture de tous les livres de piété et de science, excepté ceux qui ont les jésuites pour auteurs ou pour approbateurs. »

Mais la bulle fut publiée dans tous les diocèses, sauf à Saint-Pons, dont l'évêque, Percin de Montgaillard, mettait Clément XI en opposition avec Clément IX, dont il prétendait bien connaître la pensée, car il était le dernier survivant des dix-neuf évêques qui, en 1668, avaient signé la lettre en faveur des quatre opposants et par cette intervention avaient obtenu la paix de Clément IX. Par le mandement qu'il donna, l'évêque de Saint-Pons avait voulu contenter tous les prélats et, en fait, il ne satisfit personne, suivant la remarque de d'Aguesseau (*op. cit.*, t. XIII, p. 292) : « Les jansénistes rigoureux trouvèrent mauvais qu'on l'eût fini par l'acceptation de la dernière bulle, l'accusant de détruire ce qu'il avait lui-même édifié, de rejeter le silence respectueux, dont il avait été le zélé défenseur et de préférer la décision obscure de Clément XI sur le silence, à la paix glorieuse de Clément IX, dont le même silence avait été le fondement... Les jésuites, au contraire, contents de la conclusion de l'évêque de Saint-Pons, puisqu'elle tendait à l'acceptation de la bulle, ne pouvaient digérer les principes sur lesquels il l'appuyait; ils l'opposaient lui-même à lui-même...; condamnant en apparence le silence respectueux, il le justifiait en effet... »

Le mandement de Montgaillard, qui était un plaidoyer pour le silence respectueux et qui se terminait par une acceptation de la bulle, provoqua une polémique avec l'archevêque de Cambrai, où les jansénistes ont voulu voir une nouvelle revanche de Fénelon contre le cardinal de Noailles et ses amis. Plusieurs fois pris à partie par l'évêque de Saint-Pons, Fénelon rédigea une lettre où il relevait les inexactitudes et les contradictions renfermées dans le mandement. *Œuvres*, t. XIII, p. 177-264. Bientôt d'ailleurs, un décret de l'Inquisition du 17 juillet 1709, confirmé par un bref de Clément XI du 18 janvier 1710, condamna la mandement de Montgaillard et les deux lettres que cet évêque avait écrites à Fénelon. Le mandement était condamné comme renfermant « une doctrine et des propositions fausses, scandaleuses, séditieuses, téméraires, schismatiques, erronées, sentant respectivement l'hérésie et tendant manifestement à éluder la dernière constitution du Saint-Siège sur l'hérésie de Jansénius ».

L'*Histoire du cas de conscience*, t. VIII, a publié la plupart des mandements des archevêques et évêques de France. Noailles, dans son mandement du 30 septembre 1705, déclare que les constitutions des papes doivent, « après l'acceptation solennelle que le corps des pasteurs en a faite, être regardées comme le jugement et la loi de toute l'Église »; il reproche aux jansénistes d'avoir inventé « des subtilités pour mettre la doctrine de ce livre (l'*Augustinus*) à couvert des censures de l'Église », et il ajoute que la bulle du 16 juillet a dissipé tous « les vains prétextes auxquels on avait recours pour se dispenser d'obéir aux décisions de l'Église ». L'archevêque de Lyon, le 21 octobre, reproduit le mandement de Noailles. L'archevêque de Reims, le 15 octobre, dit qu'à la faveur du silence respectueux « chaque particulier se mettrait

en droit de préférer son sentiment à celui de l'Église et se croirait, par l'effet d'une présomption insupportable, l'arbitre souverain du sens des livres et des écrits en matière de religion... La décision de Sa Sainteté va devenir, par l'acceptation du corps des pasteurs la règle commune des Églises et la loi constante des fidèles... » Il adhère aux maximes unanimement approuvées sur le droit des évêques : « Nous jugeons, après Sa Sainteté, que le seul silence respectueux ne suffit pas pour rendre l'obéissance qui est due aux constitutions d'Innocent X et d'Alexandre VII, qu'il faut s'y soumettre intérieurement et rejeter non seulement de bouche, mais aussi de cœur, le sens du livre de Jansénius, condamné dans les cinq propositions. » L'archevêque de Besançon (21 oct.) ordonne aux curés « d'expliquer la substance de la bulle à leurs fidèles, afin qu'ils ne se laissent pas séduire par les fausses opinions des ennemis de l'Église ». L'évêque de Soissons (25 nov.) écrit : « Lorsque l'Église a prononcé sur le sens d'un livre, tout vrai fidèle doit renoncer à son propre sens et se soumettre intérieurement au jugement qu'elle a rendu. Cela est pour ainsi dire tout raisonnable... N'est-il pas temps qu'ils écoutent la voix de leur mère, ces défenseurs d'un livre aussi inutile que dangereux et qu'ils cessent de disputer contre elle? » L'évêque de Chartres (5 janv. 1706) analyse et approuve les diverses parties de la bulle et il condamne en même temps la *Défense de tous les théologiens catholiques et, en particulier, des disciples de saint Augustin*, laquelle attaque les évêques et leur reproche leur lâcheté et leur servilité à l'égard de Rome. L'évêque d'Ypres (5 janv. 1706) fait de nombreuses allusions à l'origine du jansénisme dans son diocèse : « De là sont venus tant de libelles répandus dans le public pour le surprendre et pour cacher l'attachement à la mauvaise cause, sous le voile spécieux de la justice qu'on devait à un évêque recommandable d'ailleurs par sa piété...; il faut imiter l'auteur du livre, qui en a été la funeste cause : il a prévenu avec soin ce que l'Église aurait demandé de lui s'il avait vécu plus longtemps et il a effacé ses erreurs par la soumission dont il a réitéré les protestations en tant d'endroits de son livre, mais qu'il a surtout renouvelées avec tant d'humilité, étant prêt à mourir, pressé par la force de la vérité... Les fidèles d'Ypres doivent donner l'exemple d'une soumission complète puisqu'ils sont dans le lieu où l'erreur a malheureusement, pour ainsi dire, pris sa naissance. » L'évêque de Beauvais, le 1er février, et enfin l'archevêque de Narbonne, le 15 février, publièrent leur mandement.

C'est seulement le 1er mars 1706, c'est-à-dire l'un des derniers, que l'archevêque de Cambrai publia son mandement pour la publication de la bulle *Vineam Domini;* par suite, on ne saurait lui reprocher son empressement à attaquer le jansénisme. Son instruction pastorale (*Œuvres*, t. XIII, p. 85-148) développe le sens de la bulle et souligne avec beaucoup de bonheur les conséquences qui en découlent pour la condamnation du jansénisme. L'archevêque publie le texte même de la bulle et il le fait précéder de remarques « pour en faire sentir toute la force et toute l'étendue à certains lecteurs auxquels leurs préjugés obscurcissent les décisions les plus évidentes ». Il avait longuement médité son mandement et il avait adressé au cardinal Gabrielli son projet, d'après la lettre latine du 31 octobre 1705 de ce cardinal à Fénelon et d'après la lettre du P. Malatra, jésuite, 6 novembre 1705. *Correspondance de Fénelon*, t. III, p. 80-84. Il montre que la question du silence respectueux est particulièrement grave, car, sous des apparences trompeuses, ce système fomente l'hérésie, autorise le parjure et la plus honteuse dissimulation, et par là même aggrave et propage les plaies de l'Église, en semblant les guérir; aussi le jugement de l'Église sur le silence respectueux n'est point un article de pure discipline, mais un jugement doctrinal qui a toutes les conditions requises pour obliger tous les fidèles.

Fénelon a complété et précisé les idées exposées dans son instruction du 1er mars par la lettre qu'il écrivit, le 4 mai 1706, au P. Lami. *Correspond.*, t. III, p. 106-115. Le pape, dit-il, a établi avec évidence la nécessité de croire le prétendu fait, d'une croyance certaine et irrévocable, et l'héréticité du livre de Jansénius; les jansénistes peuvent seulement prétendre que la bulle ne décide pas que cette croyance doit être fondée sur une autorité infaillible; mais la bulle suppose cela évidemment : si elle exige une croyance certaine et irrévocable, c'est qu'elle prononce un jugement certain, fondé sur une autorité certaine.

5° *Réaction romaine.* — A Rome, le cardinal de Janson, notre ambassadeur, était convaincu que la bulle serait acceptée avec enthousiasme : le 29 septembre, il écrivait au roi que le pape avait reçu *fort agréablement* la lettre de l'assemblée du clergé et qu'il était ravi de l'enregistrement au Parlement. *Aff. étr., Rome, Correspond.*, t. CDLIX. Mais Clément XI avait lu les lettres patentes et la lettre de l'assemblée et il était fort mécontent du contenu de celles-ci : dans ses audiences privées, il faisait remarquer qu'on lui avait formellement promis, au nom du roi, qu'on recevrait la bulle avec soumission et sans la moindre réserve; or, l'assemblée avait insisté pour dire qu'on recevait la bulle « par voie de jugement et après mûr examen ». Aussi le cardinal Paulucci, ministre du pape, déclarait-il à Janson que le pape se plaignait : la manière dont les évêques ont reçu la bulle était « une marque d'ingratitude et une injure contre le Saint-Siège »; le discours de l'archevêque de Rouen était une insulte à l'autorité du pape, comme la lettre circulaire aux évêques, dans laquelle on lit : « Nous ne recevons pas comme simples exécuteurs, mais nous jugeons et nous prononçons véritablement *avec* le pape. » Clément XI lui-même écrivit une première fois, le 17 janvier 1706, aux évêques de l'assemblée : « Combien n'est-il pas regrettable que vous, dont le devoir est de reprendre les hommes inquiets qui troublent l'Église, vous cédiez à leurs suggestions et leur donniez la main, sans vous en apercevoir? Qui vous a établis juges? Appartient-il aux inférieurs de juger sur l'autorité des supérieurs et d'examiner leurs jugements? Oui, c'est un abus intolérable de voir des évêques, qui ne doivent leurs privilèges qu'à la faveur du pontife romain, chercher à ébranler les droits du premier siège, des droits qui reposent non sur l'autorité humaine, mais sur celle de Dieu... » Un peu plus loin, le pape déclarait aux évêques « qu'il ne leur demandait pas leurs conseils, qu'il ne réclamait pas leur suffrage, qu'il n'attendait pas leur jugement, mais qu'il leur enjoignait l'obéissance... » Le bref adressé au roi le 25 février était presque aussi catégorique. Le pape avait évité, dans la constitution, « toute clause qui pût déplaire aux défenseurs les plus susceptibles des usages gallicans; il aurait donc pu espérer, en retour, que l'assemblée du clergé userait à son égard des mêmes attentions, dans un temps surtout où la concorde entre le chef et les membres était si nécessaire ». Lorsque ces lettres arrivèrent en France, les membres de l'assemblée s'étaient séparés; ils n'eurent donc pas à en délibérer et à rédiger une réponse : il eût été curieux de voir la réponse officielle que les évêques auraient pu faire à cette revendication des thèses romaines si nettement opposées aux thèses gallicanes.

Le pape écrivit directement au roi, le 31 août 1706 (*Hist. du cas de conscience*, t. VII, p. 147-161), pour lui

exposer ses plaintes : « Tout ce qui a paru jusqu'à présent des Actes de l'assemblée est fait de telle manière qu'on dirait qu'ils ne se soient pas tant assemblés pour recevoir notre constitution que pour mettre des bornes à l'autorité du Siège apostolique, ou plutôt à l'anéantir... Ce qui fait le sujet de nos plaintes est une doctrine nouvelle... qui ferait le triomphe du jansénisme, aussi bien que du quiétisme, et même de toutes les hérésies qui pourront naître à l'avenir... La dernière assemblée s'est éloignée de la doctrine ancienne et si louable de l'Église gallicane, et même de la doctrine que tinrent les évêques de France, pour recevoir et exécuter, avec l'obéissance qu'ils devaient, les constitutions d'Innocent X et d'Alexandre VII... » Clément XI reproche aux évêques d'avoir « eu la hardiesse d'usurper la plénitude de puissance que Dieu n'a donnée qu'à cette unique chaire de saint Pierre » et il rappelle qu'ils « doivent se contenter de cette portion de la sollicitude pastorale qui leur a été donnée dans l'Église et qu'ils apprennent à révérer et à exécuter les décrets du Saint-Siège touchant la foi catholique, loin d'avoir la présomption de les examiner et d'en juger ». Le pape envoya une lettre semblable aux évêques de l'assemblée et chargea le nouveau nonce, Cusani, qui remplaçait Gualterii, de présenter au roi les plaintes du Saint-Siège. Cusani hésita quelque temps à remplir cette mission délicate. Le roi déclara qu'il ne pouvait recevoir ces brefs, ou que, s'il les recevait, il ne pouvait se dispenser de les renvoyer au Parlement, ce qui serait l'occasion de nouveaux troubles. Mais des copies en circulèrent, en avril 1707, par les soins des jansénistes, à ce que l'on prétendit à Rome. Aussitôt, les gens du roi rendirent un arrêt, mais à huis clos, sur les ordres du roi. Pour répondre aux lettres du pape et aux instructions données, le 30 novembre 1706, au nonce par le cardinal Paulucci (*Hist. du cas de conscience*, t. VII, p. 168-189), le roi prit la décision de faire enseigner et soutenir de nouveau, dans les écoles de théologie, la doctrine de l'assemblée de 1682, sur laquelle on gardait le silence depuis longtemps par considération pour les deux derniers papes. *Ibid.*, p. 162. Les jansénistes notent discrètement que le cardinal de Noailles, avec le consentement du roi et des évêques qui avaient siégé avec lui à l'assemblée de 1705, signèrent, le 10 mars 1710, une lettre d'explication qui vaut la peine d'être rapportée (*Procès-verbaux de 1705*, p. 311-312) et que l'*Histoire du cas de conscience*, t. VII, p. 454-472, a accompagnée de nombreuses réflexions. Pour éviter les mauvaises interprétations des novateurs, « qui abusent de tout », ils veulent expliquer la véritable intention de l'assemblée de 1705 : « 1. Elle a prétendu recevoir cette constitution dans la même forme et dans les mêmes maximes que les autres bulles contre le livre de Jansénius ont été reçues. 2. Quand elle a dit que les constitutions des papes obligent toute l'Église lorsqu'elles ont été acceptées par le corps des pasteurs, elle n'a point voulu établir qu'il soit nécessaire que l'acceptation du corps des pasteurs soit solennelle pour que de semblables constitutions soient des règles du sentiment des fidèles. 3. Elle est très persuadée qu'il ne manque aux constitutions contre Jansénius, aucune des conditions nécessaires pour obliger toute l'Église, et nous croyons qu'elle aurait eu le même sentiment sur les bulles contre Baïus, contre Molinos et contre le livre de M. l'archevêque de Cambrai intitulé *Maximes des saints*, s'il en eût été mention. 4. Enfin elle n'a point prétendu que les assemblées du clergé aient droit d'examiner les jugements dogmatiques des papes pour s'en rendre les juges et s'élever en tribunal supérieur. »

Fénelon, que M. Albert Le Roy, selon sa coutume, présente comme un adversaire acharné de Noailles et de l'assemblée, plaida en fait la cause de l'assemblée. Au moment même où il attaquait l'évêque de Saint-Pons, qui ergotait en faveur du silence respectueux, Fénelon écrivait au cardinal Gabrielli pour lui dire que quelques évêques assemblés en concile provincial n'avaient certainement pas cru avoir le droit d'examiner une sentence portée par le Saint-Siège; ils n'ont pas voulu autre chose « que de prononcer une même sentence avec leur chef. Ils ne peuvent s'ériger en juges des décrets apostoliques, mais ils sont juges de la foi et des erreurs qui la combattent, et, lorsqu'ils adhèrent avec soumission et obéissance aux décrets du Saint-Siège, lors même que cette adhésion est pour eux un devoir, c'est comme juges qu'ils la prononcent conjointement avec leur chef ». Ici, Fénelon semble redire ce qu'avait proclamé un concile provincial de Reims en 1699 : l'adhésion des évêques au jugement de Rome est « tout ensemble et un acte d'obéissance envers ce siège et un acte d'autorité et de jugement sous l'autorité principale de ce même siège ». Dans une lettre au cardinal Fabroni, l'archevêque disait que « si les évêques de l'assemblée avaient tant insisté sur l'unanimité du corps des pasteurs, c'était afin de couper court aux artifices des jansénistes, qui cherchaient toujours à faire croire qu'on ne voulait autre chose que d'établir l'infaillibilité absolue des papes ». Le pape parut satisfait de cette explication puisque, dans une lettre au duc de Chevreuse, le 10 janvier 1710, Fénelon disait que le pape « lui avait fait témoigner qu'il le félicitait de ses vues pacifiques et conciliantes... »

Il faut ajouter que la bulle *Vineam Domini* fut pleinement approuvée par la faculté de Louvain. Dès le 13 mars 1703, cette faculté avait porté un jugement détaillé sur le jansénisme et le silence respectueux, qu'elle avait formellement condamné; elle exigea un acte de soumission complète de tous les docteurs et déclara que désormais on n'admettrait à aucun grade avant la signature préalable du formulaire d'Alexandre VII, conformément aux déclarations de Clément XI. Cette démarche de la faculté de Louvain lui valut un bref du pape, en date du 12 décembre 1705. *Hist. du cas de conscience*, t. VIII, p. 373-401.

En France, la bulle continua à soulever des oppositions : le bref du pape au roi, le 31 août 1706, ranima la vieille querelle des quatre articles de 1682 : un arrêt du Conseil du 15 décembre 1706 condamna un livre du P. Buffier, intitulé *Pratique de la mémoire artificielle*, où ce jésuite disait que certains évêques avaient eu de la peine à obtenir les bulles pour les évêchés auxquels ils étaient nommés, parce qu'ils n'avaient pas rétracté les quatre articles. En 1707, E. Du Pin publia un *Traité de la puissance ecclésiastique et temporelle*, où il s'applique à justifier les articles de la Déclaration du clergé. La même doctrine est exposée dans les six thèses que l'Index du 26 octobre 1707 condamna. *Hist. du cas de conscience*, t. VIII, recueil de pièces, p. 368-373. En maintes autres occasions, Rome dut protester contre les prétentions du clergé de France, qui affirmait la nécessité d'une acceptation solennelle du corps des pasteurs pour que les bulles pontificales eussent force de loi pour les fidèles; une acceptation tacite ou le silence ne suffisait pas, car l'acceptation des évêques devait se faire par voie de jugement : telle est la thèse que l'on retrouve sans cesse dans les écrits de cette époque, malgré les déclarations contraires, signées par les douze archevêques et évêques le 10 mars 1710.

L'Histoire ecclésiastique du XVII[e] siècle, d'E. Du Pin, in-8°, Paris, 1714, a réuni les principaux documents relatifs au cas de conscience, t. IV, p. 405-540.

XII. Pour et contre la bulle « Vineam Domini ». — La publication de la bulle *Vineam Domini* et des

mandements épiscopaux qui la firent connaître aux fidèles ne terminèrent point les discussions soulevées par le cas de conscience. Les jansénistes trouvèrent des distinctions qui leur permirent de se soumettre à la bulle, sans pourtant abandonner leurs positions. L'*Histoire du cas de conscience*, t. VII, p. 197-256, rappelle un grand nombre d'écrits qui parurent presque aussitôt après la bulle et qui, sous des formes diverses, en combattent la doctrine, les principes ou les conclusions, et d'autres qui s'appliquent à en défendre les thèses.

1° *Les défenseurs.* — La lettre du chanoine Denys, théologal de Liége, qui avait eu des démêlés avec les jésuites, avait pour but de faciliter la signature du Formulaire, imposée par la bulle; elle avait pour titre: *Epistola theologi cujusdam Leodiensis de subscriptione formularii.*

Cette lettre fut vivement attaquée par la *Dénonciation d'une lettre latine qui commence par ces mots : Reverende admodum*, du P. Bekman, jésuite de Liége, d'après lequel la lettre du chanoine « est un dangereux écrit, où il y a du venin artificieusement répandu, car la lettre autorise le parjure, rétablit le silence respectueux sous une forme équivoque et porte le caractère de l'esprit janséniste »; en effet, elle ne reconnaît pas l'infaillibilité de l'Église dans les faits dogmatiques, sans laquelle on n'est pas obligé de croire ce qu'elle décide, puisqu'alors la chose décidée reste toujours incertaine. Fénelon répondit au même écrit du chanoine Denys dans sa *Lettre à un théologien servant de réponse à un libelle latin et anonyme*, 1706, dans *Œuvres de Fénelon*, t. XIII, p. 449-494. L'archevêque de Cambrai reconnaît que la lettre du chanoine Denys « est douce, insinuante et bien écrite », mais il ajoute qu'elle est pleine d'équivoques lorsqu'elle conseille à ses amis de signer le formulaire, soit qu'ils n'aient jamais entendu parler du fait de Jansénius, soit qu'ils aient des doutes au sujet de la signature, car l'Église est une grande autorité, soit qu'ils aient quelque scrupule sur le serment, car le serment ne signifie qu'une chose, à savoir qu'on souscrit avec sincérité. Ainsi on condamne les cinq propositions, par obéissance et avec leur mauvais sens, quel qu'il puisse être, que l'Église prétend trouver dans Jansénius. C'est aussi à cette date, le 10 décembre 1705, que Fénelon répondit à la première lettre de l'évêque de Saint-Pons. L'écrit intitulé *La justification du silence respectueux*, en 1707, consacrera presque tout le t. III à réfuter les thèses de Fénelon sur l'infaillibilité de l'Église dans les faits dogmatiques.

En 1706 parut un recueil intitulé : *Divers écrits touchant la signature du formulaire par rapport à la dernière constitution de N. S. P. le pape Clément XI.* En tête se trouvent les *Nouveaux éclaircissements sur la signature du Formulaire* et des *Réflexions sur la lettre latine écrite de Liége*, 1er avril 1706. Dans ce dernier écrit, on lit qu'on doit examiner un ouvrage avant de signer, afin de savoir à quoi on s'engage; sans cela on est exposé au parjure, que l'ignorance n'excuse point; d'autre part, l'obéissance qu'on doit à l'Église a des limites, et une croyance commandée reste suspecte. Après avoir dit que les constitutions des papes ne sont point par elles-mêmes des jugements canoniques, l'auteur conclut : « Je demeure donc persuadé plus que jamais qu'on ne peut signer en conscience le Formulaire, sans commettre un mensonge, un faux témoignage et un parjure, à moins qu'après un examen suffisant on ne soit convaincu que le livre de Jansénius contient les erreurs des cinq propositions, que celles-ci en sont extraites et qu'elles y sont dans le sens propre et naturel que ces propositions présentent à l'esprit. » La seconde partie des *Nouveaux éclaircissements* contient un petit écrit composé par Nicole, en 1668, à propos d'une thèse de M. Dumas, l'auteur présumé de l'*Histoire des cinq propositions.* Dans cette *Histoire* on affirmait qu'on doit croire, non de *foi divine*, mais *de foi humaine ecclésiastique*, les faits décidés par l'Église. Or, Nicole réfutait par avance tout ce qu'on venait d'affirmer touchant l'infaillibilité de l'Église sur les faits dogmatiques. Si d'ailleurs cela était vrai, on devrait croire de foi divine, et non point simplement de foi ecclésiastique; enfin, même en admettant l'infaillibilité de l'Église, on ne saurait obliger à croire le fait de Jansénius, car cette décision n'est pas un jugement de l'Église ni un jugement reçu par le consentement de toute l'Église.

Les thèses du théologal de Liége sont encore attaquées dans un écrit qui parut sous le titre: *Réponse à la lettre de M.**, où l'on réfute les raisons qu'il allègue pour prouver que, depuis la nouvelle constitution de N. S. P. le pape Clément XI, on peut et on doit signer purement et simplement le Formulaire;* cette *Réponse* est datée du 20 avril 1706. Elle discute en détail les thèses de Denys et montre que le fondement en est frivole, car le consentement des évêques n'est qu'apparent. Ceux qui agissent sur la seule parole du pape ne sont pas exempts de mensonge et de parjure, et les jansénistes qui refusent de signer ne sauraient être accusés de mépriser l'autorité de l'Église et de préférer leurs propres jugements à celui de l'Église, puisque celle-ci n'a pas parlé. L'écrit de Nicole intitulé *Examen d'un écrit de M. Direis, docteur de Sorbonne, touchant la soumission qu'on doit aux jugements de l'Église sur les livres*, avait été composé en 1664, mais il était resté inédit et il ne fut publié qu'en 1706 pour réfuter la thèse du théologal de Liége : les jansénistes qui refusent de signer ne sont ni présomptueux ni téméraires, et ceux qui ne veulent pas admettre le fait de Jansénius ne sont nullement hérétiques.

Les écrits se multiplient et s'opposent avec une extraordinaire rapidité sur la question de l'infaillibilité de l'Église touchant les jugements qu'elle porte sur les faits dogmatiques, et l'on tire les conclusions des thèses soutenues : les uns déclarent qu'on doit signer le formulaire imposé par la bulle *Vineam Domini*, les autres qu'on ne saurait le souscrire, à moins que la bulle ne soit préalablement acceptée par l'ensemble des évêques. L'archevêque de Cambrai fut le principal avocat de la première thèse dans les écrits qu'il publia à cette date et dont voici les plus importants : *Réponse à un évêque sur plusieurs difficultés qu'il lui a proposées au sujet de ses instructions pastorales*, 1706 (*Œuvres*, t. XII, p. 241-288), et *Réponse à la deuxième lettre de M. l'évêque de Meaux du 14 septembre 1706* (*ibid.*, t. XII, p. 301-376). — *Lettre à un théologien au sujet de ses instructions pastorales* (*ibid.*, t. XII, p. 379-410). — *Réponse à la première lettre de Mgr l'évêque de Saint-Pons*, 10 décembre 1705 (*ibid.*, t. XII, p. 413-172), et *Réponse à la seconde lettre* (*ibid.*, t. XII, p. 173-588).— *Lettres à l'occasion d'un nouveau système sur le silence respectueux* (*ibid.*, t. XIII, p. 419-622) : ce sont quatre lettres dont la première est adressée à un théologien au sujet de l'ouvrage du théologal de Liége; la seconde répond à une *Lettre de Liége* et à un ouvrage intitulé *Defensio auctoritatis Ecclesiæ* (p. 495-550); la troisième (p. 551-585) est adressée à S.A.S.E. Mgr l'évêque de Cologne, au sujet de la protestation de l'auteur anonyme d'une lettre latine et du livre intitulé *Defensio auctoritatis Ecclesiæ;* enfin la quatrième (p. 585-622) est adressée à « Monsieur N... » sur un écrit intitulé *Lettre à Son Altesse sérénissime électorale l'électeur de Cologne, au sujet de la lettre de M. l'archevêque de Cambrai à Son Altesse électorale de Cologne, contre une Protestation d'un théologien de Liége.* Ces quatre lettres furent écrites à l'occasion du système de l'abbé Denys, théologal de Liége. — Enfin et surtout l'*Instruction pastorale sur le livre intitulé*

« *Justification du silence respectueux* » (t. xiv, p. 3-339) et la *Lettre sur l'infaillibilité de l'Église touchant les textes dogmatiques* (t. xiv, p. 343-410), dont nous parlerons plus longuement parce que ces deux écrits caractérisent le mieux la position de Fénelon dans la question du jansénisme.

Mais Fénelon ne fut pas le seul défenseur de la thèse qui soutint l'obligation de signer le Formulaire imposé par la bulle; il faut citer encore les écrits suivants, qui furent publiés de 1706 à 1710 : *Vera defensio auctoritatis Ecclesiæ in qua asseritur gravissimum pondus ejus constitutionum et novella quædam principia illi injuriosa, cum Epistola Leodiensi de Formula Alexandri VII refeltuntur;* c'est l'œuvre d'un jésuite, professeur au séminaire de Liége, le P. Henri Robert Stephani. — *Réfutation d'un ouvrage de ténèbres, qui est un libelle diffamatoire, schismatique, fomentant l'hérésie des cinq propositions, donné au public avec ce titre : « Mémoire touchant le dessein »*, 1707. — *Défense de la constitution de N. S. P. le pape Clément XI, contre un livre qui a pour titre : « Nouveaux éclaircissements sur la signature du formulaire contenant des réflexions.* — *Deuxième défense de la constitution contre un libelle donné au public de la part du P. Quesnel, avec ce titre : « Lettre à M. Becker, où l'on réfute son nouveau système »*, 1707. — *Réfutation d'un second ouvrage de ténèbres*, 1708. — *Defensio veritatis catholicæ contre scriptum jansenianum, cui titulus : « De quæstione facti Jansenii variæ quæstiones juris et responsa », quod hic totum refertur et refutatur per...*, S. T. D. L'auteur est M. Martin, docteur de Louvain. — *Dialogi pacifici inter theologum et jurisconsultum contra libellum « De quæstione facti Jansenii variæ quæstiones juris et responsa » aliosque anonymos, cum designatione quinque famosarum propositionum in libro Jansenii*, 1708; l'auteur est le P. Désirant, augustin et docteur de Louvain. — *Appendix sive observationes in protestationem et appellationem ab authore Epistolæ Leodiensis factam, adversus quoddam mandatum Serenissimæ suæ Celsitudinis electoralis editum;* c'est une addition aux thèses du P. Stephani qui ont pour titre : *Jansenismus merito condemnatus.* — *Troisième défense de la constitution « Vineam Domini »* par M. L. D. C. Decker, doyen et chanoine de la métropole de Malines, *contre un nouveau livre du P.Q., intitulé « Chimère du jansénisme ».* — *Concilium Pacis, adversariis propriis inter se disputantibus datum a Roberto Stephani*, 1710. — *Lettre où l'on fait voir que les jansénistes ont tort de se prévaloir du mandement de S. E. M. le cardinal de Noailles, archevêque de Paris, du 15 avril 1709, par lequel il adopte une lettre écrite autrefois par feu Bossuet, jeune docteur, pour les religieuses de Port-Royal et où on démontre qu'ils avancent contre la vérité, que cette lettre contredit tous les principes de Mgr l'archevêque de Cambrai*, 1710; cette *Lettre* a été attribuée à Fénelon lui-même.

2° *Les adversaires.* — Mais les adversaires de la bulle et les partisans du silence respectueux ne se taisait point, et leurs écrits furent encore plus nombreux peut-être que ceux des défenseurs; beaucoup se dissimulaient derrière la thèse de Denys, le théologal de Liége; voici les principaux écrits qui répondent aux précédents ou qui les provoquèrent : *Aviti Academici parænesis ad alumnos almæ universitatis Lovaniensis e qua liquet quid deferendum sit constitutioni Clementinæ nuperæ quæ Vineam Domini Sabaoth, de exordio dicitur*, 1706. — *Defensio auctoritatis Ecclesiæ, in qua asseritur gravissimum pondus ejus constitutionum, refellitur novellum quorumdam principium illi injuriosum, ac Epistola Leodiensis de formula Alexandrina vindicatur*, 1707; c'est une défense de la lettre de Liége contre l'archevêque de Cambrai. — *Defensio epistolæ Leodiensis confutata, ubi variæ de subscriptione formulæ Alexandrinæ post constitutionem Clementinam sententiæ discutiuntur : inter quas ea potissimam refutatur quam tuetur illius Epistolæ auctor et vindex in libro qui falso inscribitur « Defensio auctoritatis Ecclesiæ »*, 1707. — *Parænesis vindicata, seu depulsio calumniarum ac cavillationum quas adversus Avitum Academicum et Cornelium Jansenium intorsit vir abunde notus, Ecclesiasticæ auctoritatis defensor, in qua et latius discutitur Clementina periodus*, 1707. — *Justification du silence respectueux, ou Réponse aux instructions pastorales et autres écrits de M. l'archevêque de Cambrai*, 1707, 3 vol. in-12; c'est l'écrit le plus important de ce groupe, et nous le trouverons plus loin. — *Mémoire touchant le dessein qu'on a d'introduire le formulaire du pape Alexandre VII dans l'Église des Pays-Bas*, 1707. — *Second mémoire touchant l'introduction du formulaire d'Alexandre VII dans les Pays-Bas, pour servir de réponse à la réfutation du premier*, 1707. — *Lettre à M. Decker, doyen de l'Église de Malines, où l'on réfute son nouveau système du jansénisme et les vaines accusations qu'il fait contre Mgr l'archevêque de Sébaste et contre le P. Quesnel dans la Défense de la constitution*, 1707. — *Chimère du jansénisme ou dissertation sur le sens dans lequel les cinq propositions ont été condamnées, pour servir de réponse à un écrit qui a pour titre : « Deuxième défense de la constitution »*, 1708. — *Troisième mémoire où l'on défend contre les Réponses aux deux premiers les droits du roi catholique et des autres souverains touchant l'introduction des bulles, décrets ou formulaires de Rome dans leurs États, avec une déduction historique de plusieurs différends arrivés sur ce sujet aux Pays-Bas*, 1708. — *De quæstione facti Jansenii variæ quæstiones et responsa*, 1708. — *Assertio opusculi quod inscribitur : « De quæstione facti Janseniani variæ quæstiones juris et responsa », contra duos libellos, quorum alteri titulus : « Defensio veritatis catholicæ »; et alteri « Dialogi pacifici », cum animadversionibus apologeticis in decretum Antonii Parmentier*, 1708. — *Mandatum protestationis et appellationis ad sanctam Sedem*, 1708; c'est un placard du chanoine Denys. — *Obedientiæ credulæ vana religio seu silentium religiosum in causa Jansenii explicatum, et salva fide et auctoritate Ecclesiæ vindicatum adversus theologum Leodiensem, aliosque obedientiæ credulæ defensores*, 1708, 2 vol. — *Dissertatio epistolaris de sententia S. P. Clementis XI, in decreto Romæ condito XVI mensis Julii M DCCV, quo constitutiones Innocentii X et Alexandri VII de famosis V propositionibus confirmantur*, 1708. — *Désaveu d'un libelle calomnieux attribué au P. Quesnel dans la dernière instruction pastorale de Mgr l'archevêque de Cambrai*, 1709. — *Lettre à un chanoine pour répondre à la lettre de M. l'archevêque de Cambrai, sur un écrit intitulé : « Lettre à S. A. E. Monseigneur l'Électeur de Cologne »*, 1709. — *Réflexions sur le mandement de S. E. M. le cardinal de Noailles, archevêque de Paris, portant permission d'imprimer une lettre de feu M. l'évêque de Meaux aux religieuses de Port-Royal*, 1709. — *Lettre à M. l'archevêque de Cambrai au sujet de sa Réponse à la IIe lettre de M. l'évêque de Saint-Pons*, 1709. — *Denuntiatio solemnis bullæ Clementinæ facta universæ Ecclesiæ catholicæ*, ou *Dénonciation solennelle de la bulle de Clément XI à toute l'Église catholique et principalement à tous ses premiers pasteurs, comme d'une bulle qui renverse la doctrine de la grâce, par laquelle nous sommes chrétiens, qui redonne la vie à Pélage et à ses sectateurs, qui expose l'Église au scandale de ceux qui sont hors de son sein, qui aigrit plus que jamais des divisions qui n'ont déjà que trop duré et qui, sous l'enveloppe du sens de Jansénius, condamne d'hérésie les premiers et les plus certains fondements de la piété chrétienne, de l'humilité, de la reconnaissance, de l'espérance et de la charité, savoir

la grâce de Jésus-Christ efficace par elle-même et la prédestination gratuite des élus, 1709. — *Defensio auctoritatis Ecclesiæ vindicata contra eruditissimum virum Jansenio suppetias ferentem, Avitum Academicum et alios a quibus impugnata fuit*, 1709; c'est la réponse de M. Denys à l'écrit intitulé *Defensio Epistolæ Leodiensis*. — *Seconde lettre à Mgr l'archevêque de Cambrai, touchant le prétendu jansénisme, au sujet de la Réponse à la IIe lettre de M. de Saint-Pons*, 1710. — *Artes jesuiticæ in sustinendis pertinaciter novitatibus laxitatibusque sociorum (quarum plusquam mille hic exhibentur) S. D. N. Clementis papæ XI atque orbi universo denuntiatæ per christianum aletophilum, editio 2a, media fere parte auctior*, 1710. — *Du refus de signer le formulaire*, qui est la suite de *Trois lettres sur l'excommunication*.

Parmi ces très nombreux écrits, qui prirent la défense du cas de conscience et attaquèrent plus ou moins directement la bulle *Vineam Domini*, l'ouvrage de Jacques Fouilloux est assurément le plus caractéristique. Il a pour titre *Justification du silence respectueux ou Réponse aux instructions pastorales et autres écrits de M. l'archevêque de Cambrai*, 1707, 3 vol. in-12. L'auteur se vante d'avoir suivi pas à pas Fénelon et d'avoir réfuté un à un tous ses arguments en faveur de la bulle et de la signature du formulaire. Il veut établir trois propositions fondamentales qui prouvent la légitimité du silence respectueux : 1. La croyance du fait, que suppose le formulaire, est une croyance certaine et absolue. 2. On ne peut exiger une croyance certaine et absolue en un fait qui paraît douteux qu'en vertu d'une autorité infaillible. 3. L'Église n'est pas infaillible dans le jugement qu'elle porte des auteurs et des livres. Cette dernière proposition est en opposition formelle avec les écrits de Fénelon. A cette attaque contre l'archevêque de Cambrai Fouilloux a ajouté des injures personnelles : Fénelon est un « esprit faux dont l'aveuglement est inconcevable, et l'ignorance profonde; nouvel Apollinaire et nouveau Julien, dont les écrits ne sont que du galimatias ».

Le 1er juillet 1708, Fénelon publia une *Instruction pastorale* pour réfuter le gros ouvrage de Fouilloux. *Œuvres*, t. XIV, p. 3-339. Il souligne la dissimulation des jansénistes pour éluder les définitions de l'Église et les vaines déclarations contre toutes les autorités ecclésiastiques, et même contre les conciles généraux qu'ils avaient paru respecter autrefois. L'*Instruction pastorale* est établie d'une manière fort méthodique : 1. De l'aveu du parti, l'Église a la promesse de l'infaillibilité pour juger des textes de ses symboles, de ses canons et des autres décrets équivalents. 2. La condamnation du texte de Jansénius est entièrement équivalente à un canon de concile œcuménique. 3. De l'aveu des écrivains du parti et, en particulier, de l'auteur de la *Justification*, il faut conclure que l'Église est infaillible sur les textes d'auteurs particuliers, comme Jansénius. 4. Enfin la tradition est décisive sur cette question, soit par les conciles, en particulier par le concile de Trente, soit par toutes les assemblées du clergé depuis 1653. Bref, l'Église est infaillible quand elle condamne des textes soit courts, soit longs, qui se rapportent à la conservation du dépôt de la foi, pour régler notre croyance et indépendamment de toute information sur l'intention personnelle des auteurs. Elle est certainement infaillible quand elle exige, par un serment solennel dans sa profession de foi, la croyance intérieure de l'héréticité du texte condamné; il y a une différence essentielle entre le fait de l'intention de l'auteur et l'héréticité de son texte. Fénelon termine son instruction par ces paroles mémorables : « Ce n'est point être uni à l'Église que de ne l'écouter pas quand elle exige qu'on fasse un serment pour promettre une croyance absolue, sans crainte d'être trompé... Rien n'est plus pernicieux que de vouloir demeurer dans le sein de l'Église pour lui faire la loi... C'est un nouveau genre de tentation, réservé aux derniers temps, que cette conduite des novateurs, qui affectent de demeurer au dedans de l'Église pour la séduire et qui ne gardent l'unité au dehors que pour diviser les esprits au dedans... Pendant qu'ils affectent de paraître si soumis, ils ne veulent rien écouter, ni examiner... » P. 335.

La *Lettre de l'archevêque de Cambrai touchant les textes dogmatiques, où il répond aux principales objections* (*Œuvres*, t. XIV, p. 343-410), est un résumé précis de toute la controverse sur le silence respectueux, et elle est capitale dans l'œuvre de Fénelon, car elle vise à détruire les difficultés soulevées contre l'argument fondamental mis en avant par lui : l'Église est infaillible touchant les textes dogmatiques. C'est, dit-il, la doctrine commune de l'Église et de la tradition. En vertu des promesses reçues de Jésus-Christ, l'Église est infaillible sur la signification des textes, qui conservent ou qui corrompent le dépôt de la foi ; sans cela, les vérités chrétiennes, qui sont exprimées dans des textes seront toujours douteuses ou incertaines: l'Église juge la catholicité ou l'héréticité des textes avec la même autorité infaillible qui la fait juge de la foi. Si elle pouvait se tromper, elle ne pourrait pas exiger, avec serment, une croyance intérieure à ses jugements. Comme il le dira dans sa lettre au P. Lami, du 4 mars 1708 (*Correspond.*, t. III, p. 161) : « La croyance certaine est manifestement impossible sans un motif certain. » Or, le seul motif certain qui puisse imposer une croyance certaine, c'est l'infaillibilité de l'Église.

3° *La destruction de Port-Royal.* — La bulle *Vineam Domini* eut en France un contre-coup imprévu : la destruction de Port-Royal, sur laquelle les amis de Quesnel ont coutume de s'apitoyer, oubliant qu'avant d'arriver à cette extrémité regrettable le pouvoir civil avait pris des mesures plus douces, qui furent sans effet à cause de l'entêtement des religieuses, soutenues par les conseils de leurs directeurs. Sainte-Beuve lui-même, qui a tant insisté sur les détails de cette destruction, laisse voir que les pauvres religieuses furent quelque peu responsables de leur malheur. M. Albert Le Roy a consacré un long chapitre, où il suit Sainte-Beuve, et il dit : « Par un raffinement odieux, on chargea de signifier la sentence d'extirper le jansénisme et de briser son nid, celui-là même qui était réputé le secret protecteur de la faction. » Il s'agit du cardinal de Noailles, traité avec tant de pitié dans les *Gémissements d'une âme vivement touchée de la destruction de Port-Royal-des-Champs* : il fit ce que n'aurait pas fait son prédécesseur, pourtant si peu ami de Port-Royal. Noailles désobéissait au pape, mais il s'inclinait devant les ordres du roi.

Le 18 mars 1706, Gilbert, vicaire général de Noailles, intima à M. Marignier, confesseur des religieuses, l'ordre verbal de lire la bulle *Vineam Domini* et de souscrire, en leur nom, la formule préparée par l'archevêché : on leur demandait de renoncer au silence respectueux et d'abandonner la distinction du fait et du droit. Le 21 mars, le confesseur apposa sa signature, au nom des religieuses, en ajoutant les mots suivants : « Sans déroger à ce qui s'est fait à leur égard, à la paix de l'Église, sous le pape Clément IX. » Sainte-Beuve écrit justement : « Il était singulier et ridicule que, seules, une vingtaine de filles, vieilles, infirmes et la plupart sans connaissances suffisantes, qui se disaient avec cela les plus humbles et les plus soumises en matière de foi, vinssent faire acte de méfiance et protester indirectement en interjetant une clause restrictive. » On essaya de vaincre leur résistance; ce fut inutile. Le P. Quesnel, consulté de loin,

à Amsterdam, approuva la résistance de « ces fidèles servantes de Dieu », qui s'exposaient « à tout plutôt que de trahir leur conscience par l'approbation d'un écrit calomnieux »; d'autres amis désapprouvaient la résistance, mais ils ne furent pas écoutés. On n'a pas à raconter ici les détails de cette triste histoire, car ils n'intéressent point la théologie. Le monastère fut détruit le 29 octobre 1709.

Sur la destruction de Port-Royal, on peut lire les écrits du temps et particulièrement les *Mémoires sur la destruction de Port-Royal-des-Champs*, 1711 ; *Mémoires historiques et chronologiques* de Guibert, t. III-VI ; *Hist. abrégée de la dernière persécution*, par Olivier Pinaud, 3 vol. in-12, 1750; *Gémissements d'une âme vivement touchée de la destruction du monastère de Port-Royal-des-Champs*, in-12, 1734 (il y en a quatre); Sainte-Beuve, *Port-Royal*, tout le l. VI; Albert Le Roy, *La France et Rome de 1700 à 1715*, p. 234-294 ; Mlle Gazier, *Hist. du monastère de Port-Royal-des-Champs*, in-8°, Paris, 1929, c. VI-X.

XIII. Fénelon et Quesnel. — Fénelon, qui avait si vivement attaqué le jansénisme, regardait Quesnel comme l'auteur responsable de cette nouvelle poussée janséniste au début du XVIIIe siècle. Le cardinal de Bausset, dans son *Histoire de Fénelon*, l. V, p. 356-358, parle d'une première lettre de Fénelon à Quesnel, dans laquelle l'archevêque de Cambrai accueille avec bonté la proposition qui lui aurait été faite par Quesnel de s'entretenir avec lui sur la question du jansénisme : « Si nous ne pouvions pas nous accorder sur les points contestés, au moins tâcherions-nous de donner l'exemple d'une douce et paisible dispute, qui n'altérerait en rien la charité. » Le fait est peu probable car le P. Quesnel écrivait, le 19 octobre 1709, à M. Schort, médecin anglais converti à la morale janséniste : « On dit que M. l'archevêque de Cambrai va se mettre à traiter le dogme sur l'affaire du jansénisme. Ce prélat aura peine à se tenir dans de justes bornes : il s'est barbouillé des opinions moliniennes et, s'il suit leurs idées, il se rendra digne de la censure des plus habiles théologiens. » *Correspondance de Quesnel*, t. II, p. 303.

En fait, en 1710, Fénelon écrivit deux lettres à Quesnel, « chef de parti », pour répondre aux écrivains sans nom de son école, dont il est responsable. La première lettre demande au Père ce qu'il pense devant Dieu de l'écrit intitulé : *Denuntiatio bullæ Clementinæ quæ incipit : Vineam Domini..., facta universæ Ecclesiæ catholicæ*, dont le titre seul est un blasphème contre l'autorité de l'Église et du Saint-Siège et contre Clément XI, qu'il accuse d'avoir ressuscité le pélagianisme et détruit la grâce de Jésus-Christ par sa bulle du 15 juillet 1705. D'après le dénonciateur, la bulle renverse la grâce par laquelle nous sommes chrétiens, expose l'Église au scandale de ses ennemis, augmente et irrite de nouveau les dissensions, qualifie d'hérétique, sous le nom de jansénisme, la doctrine qui est le premier principe et le fondement le plus assuré de la piété chrétienne, de l'humilité, de la reconnaissance de l'espérance et de la charité. Bref, la bulle est un monument de ténèbres, tandis que le livre de Jansénius est « un livre divin et tout d'or », manifestement conforme à la doctrine de saint Augustin. L'auteur du libelle est un ancien doyen de la collégiale de Malines, nommé de Witte, qui, dit-il, « trouvant l'enseignement de son pays infecté de pélagianisme, est allé chercher en Hollande l'asile de la foi catholique ». Fénelon, après avoir souligné le scandale de cette dénonciation en citant de nombreux passages, montre à Quesnel que cet excès révoltant est la conséquence logique des principes qu'il a lui-même posés et que ses partisans, s'ils sont sincères, doivent logiquement aboutir aux mêmes conclusions que le dénonciateur, sans s'amuser à la vaine distinction du fait et du droit. « Il faut que la grâce de Jansénius soit hérétique si la bulle n'est pas pélagienne, ou que la bulle soit pélagienne, si la grâce de Jansénius n'est pas hérétique et opposée à celle de saint Augustin. » *Œuvres*, t. XIII, p. 267-368.

La seconde lettre de Fénelon (*ibid.*, p. 369-445) se rapporte à la *Relation du cardinal Rospigliosi sur la paix de Clément IX*. Dans la *Lettre à M. l'archevêque de Cambrai, au sujet de sa Réponse à la seconde lettre de M. l'évêque de Saint-Pons*, 1709, l'auteur pour légitimer le silence respectueux, avait invoqué la *Relation du cardinal Rospigliosi*, dans laquelle on raconte les pourparlers qui avaient abouti à la paix de Clément IX. Contre cette affirmation, Fénelon montre à Quesnel que cette *Relation* condamne formellement et ouvertement le silence respectueux et que l'on a tronqué les textes du cardinal. Pour légitimer le silence, on ne peut prétendre que l'Église, infaillible pour ce qui regarde le texte sacré, est faillible pour l'intelligence des textes doctrinaux qu'elle condamne comme hérétiques ou qu'elle propose à la foi comme catholiques et fondés sur l'autorité divine. L'Église ne peut prononcer que sur des textes; elle ne saurait prononcer « sur des sens en l'air et détachés de toute expression qui les fixe et qui les transmette ».

A cette mise en demeure, qui le regarde comme le chef du parti et l'auteur responsable des attaques contre Rome, Quesnel réplique par une *Réponse aux deux lettres de M. l'archevêque de Cambrai au P. Quesnel*, 1711, in-12. Il se défend d'avoir des disciples : « Je n'ai ni école, ni disciples. Je ne suis chef d'aucun parti; je n'en ai aucun; j'ai en horreur tout parti; ma loi, c'est l'Évangile; les évêques sont mes pères, et le souverain pontife est le premier de tous. » Après cette profession de foi, Quesnel attaque la conduite de Fénelon dans l'affaire du livre des *Maximes des saints;* il accuse les jésuites d'être des idolâtres, des corrupteurs de la morale et des négateurs de la vraie grâce de Jésus-Christ. Il soutient que le système des deux délectations auquel Fénelon attribue le point de départ du jansénisme n'est en réalité que le système des thomistes, tel qu'ils l'ont exposé dans les congrégations *De auxiliis*. La *Relation du cardinal Respigliosi* est abandonnée par Quesnel comme « une pièce apocryphe, une rapsodie mal conçue, un discours en l'air, dont la source est inconnue, remplie de raisonnements pitoyables, de conséquences arbitraires, de distinctions forcées, d'explications incompréhensibles, de longues et ennuyeuses digressions et de tout ce qui peut rendre méprisable un écrit de ce genre ». P. 91.

D'après plusieurs lettres, écrites en 1711 et 1712, il semble bien que Fénelon se proposait de réfuter la *Réponse* de Quesnel; mais il en fut détourné par diverses considérations, en particulier, pour éviter de mettre en cause le cardinal de Noailles, avec lequel le P. Quesnel aurait voulu le brouiller définitivement.

XIV. Les attaques contre le livre des « Réflexions morales ». — A mesure que les éditions des *Réflexions morales* se succèdent, les attaques se multiplient. La fuite du P. Quesnel dans les Pays-Bas et surtout son incarcération dans les prisons de l'archevêque de Malines attirent l'attention sur Quesnel et sur son livre.

Déjà, en 1694, le docteur Fromageau avait signalé près de deux cents propositions comme censurables et il publia un *Extrait* critique pour en souligner le sens tout janséniste. Cependant, Noailles, par son mandement du 25 juin 1695, en recommandait la lecture aux curés du diocèse de Châlons : « On trouve ramassé dans ce livre tout ce que les saints Pères ont écrit de plus beau et de plus touchant sur le Nouveau Testament et on en a fait un extrait plein d'onction et de lumière. Les plus sublimes vérités de la religion y

sont traitées avec cette force et cette douceur du Saint-Esprit qui les font goûter aux cœurs les plus durs. Vous y trouverez de quoi vous instruire et vous édifier. Vous y apprendrez à enseigner les peuples que vous avez à conduire... Ainsi ce livre vous tiendra lieu d'une bibliothèque entière. »

Cependant, les attaques se précisent. Ce sont d'abord des escarmouches : le 15 octobre 1703, l'évêque d'Apt, Foresta de Colongue, interdit dans son diocèse la lecture des *Réflexions morales*, et à la même date Fénelon écrit : « Il faudra examiner le livre de Quesnel, approuvé à Châlons. » Quesnel multiplie les lettres et les thèses pour défendre son livre, tandis que le jansénisme fait de nombreuses conquêtes, surtout dans le clergé du second ordre et dans la bourgeoisie parlementaire. Or, le grand moyen de propagande, c'est le livre des *Réflexions*, approuvé par Noailles, devenu archevêque de Paris.

Le P. Lallemant, S. J., publie deux ouvrages retentissants : *Le P. Quesnel séditieux*, Paris, 1704, in-12, et *Le P. Quesnel hérétique*, Paris, 1705, in-12; dans ces deux écrits, le livre des *Réflexions* est jugé très sévèrement. La bulle *Vineam Domini*, qui condamne le silence respectueux, approuvé par les amis de Quesnel, ralentit un peu et détourne les attaques dirigées contre le livre de Quesnel; mais, le 3 juillet 1707, l'archevêque de Besançon, et, le 5 août, l'évêque de Nevers condamnent le livre des *Réflexions* et interdisent la lecture de ce livre suspect et hérétique. L'évêque de Nevers remarque qu'on y insinue des erreurs déjà condamnées et qu'on inspire aux fidèles un esprit de révolte contre l'autorité ecclésiastique. Quesnel lui-même publie alors des écrits qui attirent l'attention de Rome : *Motif de droit; — Anatomie de la sentence de M. l'archevêque de Malines; — Avis sincères aux catholiques des Provinces Unies; — Divers abus et nullités du décret de Rome du 4 octobre 1707 contre M. l'archevêque de Sébaste*, et d'autres écrits qui, en attaquant l'archevêque de Malines, attaquent ceux qui ont été publiés contre le jansénisme. Aussi dans une dépêche chiffrée de Torcy à l'abbé de Polignac, ambassadeur à Rome, on lit, à la date du 26 décembre 1707 (*Aff. étr., Rome, Correspond.*, t. CDLXXIII) : « On a parlé de censurer le livre de Quesnel, et à Paris Noailles, qui a approuvé ce livre, se montre inquiet de cette nouvelle. » L'abbé de Polignac répond, le 7 janvier 1708, que le livre est entre les mains des examinateurs et qu'on regarde Quesnel comme le chef des jansénistes. *Ibid.*, t. CDLXXXII.

1° *Le décret du 13 juillet 1708.* — La dénonciation du livre en cour de Rome avait déjà été faite par le P. Timothée de La Flèche, capucin français (Jacques Peschard), qui était venu à Rome, en avril 1703, comme secrétaire du procureur général de son ordre. Dans ses *Mémoires*, publiés en 1774 et réédités en 5e édition, en 1907, par le P. Ubald d'Alençon, il raconte lui-même (p. 13-37) que l'assesseur Casoni fit d'abord traîner l'affaire en longueur, mais, lorsqu'il devint cardinal, son successeur, le P. Alexis Dubuc, théatin et professeur de théologie à la Propagande, examina l'ouvrage avec soin. Cependant, l'affaire n'avança que lentement, à cause des discussions très vives soulevées alors par la question des rites chinois et des rites malabares. Après avoir recueilli par écrit les suffrages, Clément XI ordonna des jeûnes et des prières publiques, fit des aumônes extraordinaires et célébra lui-même la messe du Saint-Esprit pour obtenir du ciel une assistance particulière; enfin, le 13 juillet 1708, le livre de Quesnel fut condamné par le bref *Universi dominici gregis*, sous les deux titres où il avait paru : *Le Nouveau Testament français, avec des réflexions morales sur chaque verset*, Paris, 1699, et *Abrégé de la morale de l'Évangile, des Actes des apôtres, des Épîtres de saint Paul, des Épîtres canoniques et de l'Apocalypse, ou Pensées chrétiennes sur le texte de ces Livres sacrés*, Bruxelles, 1693-1694.

Le décret n'entre pas dans le détail des erreurs condamnées. Il déclare que l'ouvrage « produit le texte sacré du Nouveau Testament corrompu par une entreprise téméraire et d'une manière tout à fait condamnable, comme conforme, en plusieurs chefs, à une autre version française condamnée par le pape Clément IX, le 2 avril 1668 ». Il contient aussi des « notes et des observations qui, sous ombre de piété, tendent malignement à abolir la pratique de cette vertu. Dans ces notes se trouvent répandus, en divers endroits, des sentiments et des propositions séditieuses, téméraires, pernicieuses, erronées, ci-devant condamnées et sentant évidemment le venin de l'hérésie de Jansénius. » En conséquence, le décret défend d'imprimer l'ouvrage de Quesnel, de le transcrire, de le lire, de le retenir ou de s'en servir, et cela sous peine d'excommunication encourue par le seul fait. « Tous ceux qui ont chez eux ce même livre ou qui l'auront à l'avenir devront le remettre et le consigner entre les mains des Ordinaires des lieux ou des inquisiteurs en matière d'hérésie, lesquels, sans différer, brûleront et feront brûler les exemplaires qu'on leur aura donnés, nonobstant toutes résistances et oppositions quelles qu'elles soient. » Toujours fidèle à sa méthode, M. Albert Le Roy déclare que le P. Timothée ne fut que la mouche du coche, car il était l'instrument docile du cardinal Fabroni et des jésuites. Le bref ne fut pas reçu en France par suite de certaines clauses contraires aux usages du royaume.

Quesnel répliqua à cette condamnation par un écrit intitulé : *Entretiens sur le décret de Rome contre le Nouveau Testament de Châlons, accompagné des réflexions morales, où l'on découvre le vrai motif de ce décret, on soutient le droit des évêques et l'on justifie l'approbation de Mgr le cardinal de Noailles, archevêque de Paris*, Paris, 1709, in-12. Ce sont trois entretiens d'un bourgeois, d'un avocat et d'un abbé. Les deux premiers veulent justifier la doctrine de l'assemblée du clergé sur le droit qu'ont les évêques de juger les constitutions et les décrets de Rome avant de les recevoir, qu'il s'agisse de décrets disciplinaires ou de constitutions dogmatiques. Le troisième prend la défense des *Réflexions morales* contre le décret de Rome, montre les excès de fond et de forme de ce décret, en même temps que la conduite sage du cardinal de Noailles quand il a approuvé la traduction du Nouveau Testament et les réflexions qui l'accompagnent. Ce décret « est l'effet d'une noire intrigue, un ouvrage de ténèbres et d'une horrible cabale; c'est un attentat scandaleux contre l'épiscopat, une pièce subreptice nulle et de nul effet, donnée sans cause, sans raison et sans une procédure régulière, puisque l'auteur n'a été ni cité ni entendu ». Cette condamnation n'est qu'une vengeance du parti ultramontain contre le cardinal de Noailles, qui, à l'assemblée de 1705, avait soutenu les droits de l'épiscopat. Pour intéresser Louis XIV à sa cause, Quesnel ajoute que le bref a été dressé et introduit en France sans que le roi ait été pressenti. Au fond, le jansénisme se cache derrière le gallicanisme.

Quesnel voulait compromettre définitivement le cardinal de Noailles; mais celui-ci essaya alors de se désolidariser des jansénistes en se pliant aux exigences de la cour au sujet de Port-Royal. Le décret du 11 juillet 1709 supprima l'abbaye de Port-Royal, et peu de temps après la maison fut renversée de fond en comble, en vertu d'un arrêt du roi. Les jansénistes s'indignent contre la conduite de Noailles, et celui-ci profondément attristé, songea, dit-on, à donner sa démission. Le cardinal accusait La Trémoille et l'abbé

de Polignac de l'avoir desservi auprès du pape; bientôt conseillé par des amis, qui comptaient toujours sur lui, il reprit courage : il oublia les injures que lui avait attirées la suppression de Port-Royal et de nouveau il fit cause commune avec Quesnel pour la défense du livre condamné par Rome.

2° *Le mandement des évêques de Luçon et de La Rochelle.* — L'évêque de Luçon, Valdéries de Lescure, et l'évêque de La Rochelle, de Champflour, publièrent, le 10 juillet 1710, un mandement collectif qui condamnait le livre des *Réflexions*. Les deux évêques montrent que les cinq propositions sont contenues dans le livre de Jansénius et que ces propositions sont rééditées dans le livre de Quesnel; d'autre part, ils prouvent que la doctrine de Jansénius et de Quesnel est opposée à la doctrine de saint Augustin. Ce mandement est un véritable traité de la grâce dirigée contre les théories nouvelles.

Les historiens jansénistes assurent que Fénelon fut l'instigateur de cette démarche des deux évêques, afin d'atteindre le cardinal de Noailles, approbateur du livre condamné. Une correspondance entre l'abbé de Langeron, ami et commensal de Fénelon, et l'abbé Chalmette, chanoine de La Rochelle, prouve que Fénelon connut le projet de l'évêque de La Rochelle, auquel il donna même des conseils. Le 23 décembre 1707, Langeron écrit : « Je crois qu'il est bien utile de faire quelque démarche contre le jansénisme dans le diocèse de La Rochelle, mais, afin que la chose soit utile, je crois qu'il faut joindre à la censure, qui est un coup d'autorité, l'instruction, qui est un moyen propre pour la persuasion. » *Correspond. de Fénelon*, t. III, p. 150. Il précise encore, le 23 juin 1708 : « M. l'archevêque de Cambrai pense comme moi et il trouve que, dans la censure qu'on fait d'un ouvrage, il ne faut citer aucun passage que ceux qui renferment évidemment l'erreur qu'on attribue à l'ouvrage et qui ne peuvent être détournés à un sens catholique sans leur faire violence. » L'instruction pastorale fut communiquée à l'abbé Langeron, qui en fait l'éloge dans une lettre du 26 avril 1710, bien qu'il fasse quelques remarques. *Correspond. de Fénelon*, t. III, p. 262-263, 268-270.

Deux ans plus tard, dans une lettre à la maréchale de Noailles, qui voulait le réconcilier avec le cardinal, Fénelon écrit : « Je n'ai eu aucune part à ce mandement; si j'y avais part, je le dirais sans embarras; les évêques ne m'ont point consulté sur cet ouvrage; il n'y a eu aucun concert entre eux et moi; je n'ai vu le mandement que comme le public et après son impression. » *Ibid.*, t. IV, p. 8, lettre du 7 juin 1712. C'est un défi à la vérité, écrit M. Le Roy, car « Fénelon a connu le projet des deux évêques; il les a encouragés; il a travaillé à leur compte et mis à leur service tout son entourage d'abbés et de théologiens rompus à la casuistique. Bien mieux, c'est lui qui, après avoir corrigé le mandement, fixe les conditions et choisit l'heure de la publication. » *Op. cit.*, p. 331. Et, pour faire mieux accepter sa thèse, M. Le Roy, empruntant des traits à Saint-Simon, peint les deux évêques comme notoirement incapables de faire ce mandement : ils sont « de vrais animaux mitrés », follement ultramontains et livrés aux jésuites. M. de La Rochelle « était l'ignorance et la grossièreté mêmes, sans esprit, sans savoir et sans aucune sorte de lumière, sans monde encore moins, un homme de rien et un véritable excrément de séminaire ». De son côté, le 5 mai 1711, Quesnel écrit à M. Schort : « Ce sont des évêques sans lumière et sans science ». *Correspond. de Quesnel*, t. II, p. 313. Ces traits sont fort exagérés, ainsi que le jugement sans nuances que M. Le Roy porte sur la responsabilité de Fénelon, car la correspondance de Langeron prouve seulement que Fénelon connut le projet des deux évêques, mais non point qu'il ait inspiré ce projet et corrigé le mandement.

Les deux évêques envoyèrent leur mandement au pape, avec une lettre dans laquelle ils déclarent qu'ils ont voulu « montrer que les *Réflexions morales* de Quesnel reproduisent la doctrine de Jansénius et que Quesnel s'est proposé de mettre en français, à la portée des fidèles, ce que Jansénius avait fait dans la langue des savants ». *Correspond. de Fénelon*, t. III, p. 285-288. Le pape les félicita par un bref du 1 juillet 1711. *Ibid.*, p. 105-406.

Le cardinal de Noailles, qui avait approuvé le livre de Quesnel, était nettement mis en cause; or, disent les historiens jansénistes, les deux évêques firent répandre leur mandement dans le diocèse de Paris en février 1712; des affiches furent placardées sur les murs de la cathédrale et jusque sur les portes du palais épiscopal, et cela par les soins des deux neveux des évêques de Luçon et de La Rochelle qui se trouvaient au séminaire Saint-Sulpice. La vérité est moins dramatique.

L'imprimeur de La Rochelle, pour vendre l'ouvrage, envoya des exemplaires dans les grandes villes du royaume et, en particulier, à Paris; le libraire de Paris fit annoncer l'ouvrage par des affiches qui furent placardées sur toutes les places, au coin des rues, sur les portes des églises et jusque sur le palais de Noailles. Lafitau avoue que, comme il était question d'un ouvrage approuvé par le cardinal, « il y avait de l'indécence à la placarder jusque sur la porte de son archevêché ». Cet oubli des convenances donna lieu à un fâcheux incident. On persuada à Noailles que les deux évêques n'avaient attaqué le livre de Quesnel que parce qu'il l'avait approuvé; il devait donc se défendre contre des injures faites à sa personne. Aussitôt, sans interroger le libraire qui vendait le mandement, sans aucune enquête, Noailles ordonna au supérieur de Saint-Sulpice d'expulser du séminaire les deux neveux des deux évêques. M. Léchassier déclara en vain au cardinal que les deux jeunes gens étaient innocents du fait qu'on leur imputait, car ils n'avaient eu aucune part à l'affichage. Ce fut inutile. Comme le dit Saint-Simon, Noailles « commit la faute capitale du chien qui mord la pierre qu'on lui jette et laisse le bras qui l'a ruée ». En même temps, par une contradiction singulière, Noailles affectait de croire que l'ordonnance n'était point l'œuvre des deux évêques, mais d'un faussaire ou d'un mystificateur.

Sur ces entrefaites, l'évêque de Gap, Berger de Malissoles, publiait, le 4 mars 1711, un mandement pour s'unir aux deux évêques, et ceux-ci recevaient de nombreuses lettres qui leur conseillaient de protester contre l'injure faite à tout le corps épiscopal en leur personne et pour un sujet qui intéressait non point le cardinal de Noailles, mais la saine doctrine, puisque le livre des *Réflexions morales* avait été condamné. Les deux évêques écrivirent au roi, le 11 mars, pour se plaindre du procédé injuste de Noailles à l'égard de leurs neveux; ils accusent le cardinal d'être le fauteur des nouvelles doctrines par l'approbation qu'il a donnée au livre de Quesnel; ils ne l'ont point attaqué personnellement : « Tout notre crime est d'avoir condamné un livre qui inspire la révolte et l'erreur et que Noailles a eu le malheur d'approuver. » Ils souhaitent que Noailles retire « son approbation et sa protection à un livre qu'il ne peut plus soutenir que par des voies de fait, absolument indignes de son caractère » et ils écrivent ces mots : « Les plus grands maux de l'Église sous les empereurs chrétiens sont venus des évêques des villes impériales, qui abusaient de l'autorité que leur place leur donnait. » C'était dur. La lettre fut envoyée au P. Le Tellier, qui félicita les deux évêques; mais la lettre fut rendue publique, et Noailles, indigné

demanda justice au roi. Celui-ci promit d'obtenir des évêques une réparation; mais, avant que les deux évêques eussent pu répondre à la demande du roi, Noailles publia, le 28 avril, une *Ordonnance* qui accusait les deux évêques d'inspirer le mépris pour l'autorité de saint Augustin, d'avancer des doctrines contraires à l'intégrité de la foi et à la pureté de la morale, et de renouveler les erreurs de Baïus et de Jansénius. Singulière accusation! Cette hâte de Noailles à attaquer les deux évêques lui valut la disgrâce du roi, qui lui défendit de paraître à la cour. Mme de Maintenon intervint et essaya d'arracher à Noailles une rétractation de l'approbation donnée au livre de Quesnel, mais Noailles écrivit au roi, le 4 mai, une lettre curieuse : « Il n'est pas juste, dit-il, que, pendant que des évêques, les derniers de tous en toute manière, ont la liberté de faire à tort et à travers des mandements, un archevêque de Paris ne l'ait pas », et il se plaignait à Mme de Maintenon de la partialité du roi. Les deux évêques écrivaient au P. Le Tellier pour le prier de les appuyer auprès du roi et ils écrivaient au roi lui-même, le 20 mai, pour lui dire qu'ils s'étonnaient de voir le cardinal de Noailles les accuser de jansénisme : « Il est assez surprenant que M. le cardinal de Noailles ait été le seul qui ait trouvé le jansénisme dans notre *Instruction* et le seul des évêques qui n'en trouve point dans le P. Quesnel!... Il nous fait dénoncer dans toutes les chaires et les carrefours de Paris comme des fauteurs d'hérésie »; ils demandent au roi la permission de se pourvoir devant le Saint-Siège contre une telle accusation. M. le cardinal de Noailles n'est pas le juge des évêques et il nous a jugés; c'est une usurpation sur l'épiscopat... Non content de nous déshonorer dans son mandement, comme auteurs d'une mauvaise doctrine, il nous déshonore encore en faisant entendre que l'*Instruction* publiée sous notre nom est l'ouvrage d'autrui... Si notre *Instruction* est répréhensible, il n'est pas juste que nous laissions faussement tomber le blâme sur d'autres... » Le même jour, ils écrivaient au P. Le Tellier pour lui dire qu'ils avaient reçu de M. de La Vrillière, de la part du roi, un modèle de satisfaction à faire au cardinal de Noailles pour leur lettre touchant le traitement fait à leurs neveux. Ils déclarent qu'ils « n'ont point écrit pour exercer une vengeance, mais uniquement pour défendre la bonne doctrine » et qu'ils n'ont eu aucune part à la publication de la lettre pour laquelle on demande une satisfaction; aussi ils ne peuvent donner la satisfaction qui leur est demandée de la part du roi, car « elle serait pernicieuse à la religion, surtout après le mandement publié par Noailles contre la censure qu'ils ont faite du livre de Quesnel ». C'est pourquoi ils écrivent au roi, « afin de pouvoir recourir au Saint-Siège pour y réclamer un jugement définitif qui nous réunisse tous dans la même doctrine » et supprime le scandale de la division. Aussi ils ne publieront pas le petit écrit qu'ils voulaient donner à leurs fidèles pour leur expliquer la valeur du témoignage que les jansénistes veulent donner au livre de Quesnel, par la *Justification* qu'ils viennent de publier, car Bossuet « était persuadé que les *Réflexions* de Quesnel contiennent le pur jansénisme ». Quesnel venait en effet, à cette date, de publier à Lille l'ouvrage posthume qu'avait rédigé en 1702 l'évêque de Meaux, sous le titre d'*Avertissement*, pour servir d'introduction à une édition corrigée du livre de Quesnel.

Afin de gagner Noailles, le roi maintint sa demande de réparation auprès des deux évêques; ceux-ci signèrent, le 6 juin, le modèle envoyé, en supprimant cependant ce qu'ils regardaient comme contraire à leur conscience, en retranchant tout ce qui aurait paru une rétractation de ce qu'ils avaient écrit dans leur mandement et en priant le roi de ne remettre cette lettre au cardinal de Noailles que lorsque celui-ci aurait révoqué l'approbation qu'il avait donnée au livre de Quesnel. Mais Noailles ne pouvait se résoudre à condamner le livre de Quesnel. Le chancelier Voysin fit des démarches auprès de lui et lui déclara que la suppression de son approbation était nécessaire pour désarmer ses adversaires. Noailles fit des promesses très vagues; on lui donna le temps de réfléchir jusqu'à l'assemblée du clergé de 1711, mais il demanda de nouveaux délais. Il était convaincu, et les jansénistes le lui répétaient sans cesse, que les jésuites en voulaient à sa personne et qu'en fait il n'était nullement question de doctrine. D'ailleurs, Noailles restait toujours fermement attaché au livre de Quesnel, dont il prend ouvertement la défense dans sa *Lettre à l'évêque d'Agen* et dans sa correspondance. Voir, à la Bibliothèque nationale, ms. *fr. 23 213*, *23 214* et surtout *23 217*. L'incident qui survint alors, habilement exploité par les amis de Quesnel, ancra encore davantage dans l'esprit de Noailles l'idée qu'il s'agissait d'une cabale montée contre lui.

Après l'échec de plusieurs projets (exposés par Thuillier, *Histoire de la constitution « Unigenitus »*, p. 75-79) pour régler pacifiquement l'affaire des deux évêques, le roi décida de constituer un tribunal d'arbitrage, présidé par son petit-fils, le duc de Bourgogne, assisté de l'archevêque de Bordeaux et de l'évêque de Meaux, avec trois ministres. De mai à juillet 1711, on interrogea, on examina, on discuta. L'évêque de Meaux multiplia les démarches auprès de Noailles et tenta de concilier les esprits. Mais l'affaire est fort délicate : il faut ou absoudre les évêques et condamner le livre des *Réflexions* et le cardinal de Noailles, qui décidément ne veut pas retirer son approbation, ou réhabiliter le cardinal de Noailles et condamner les évêques, en déclarant le livre de Quesnel irréprochable. Or, le pape avait déjà condamné ce livre, et, bien que le décret de Rome n'eût pas été publié en France, il était difficile de se prononcer en faveur de ce livre. D'ailleurs, des faits nouveaux venaient compliquer la tâche des commissaires. En ce moment, Quesnel publiait l'ouvrage posthume de Bossuet sous le titre de *Justification des Réflexions morales*, et la grande autorité de Bossuet mise en avant, quoique tout à fait à tort, impressionnait les esprits mal préparés. D'autre part, la *Lettre de l'évêque d'Agen aux évêques de Luçon et de La Rochelle* (9 juill.) était offensante pour ces deux derniers : l'évêque d'Agen accusait ses confrères de basse vengeance contre un très illustre prélat; ils étaient les instruments de la passion et de la haine des ennemis de Noailles, en attaquant un livre qu'on avait longtemps lu sans en être scandalisé. Cette lettre valut à l'évêque d'Agen les félicitations de Quesnel dans sa *Lettre apologétique à M. l'évêque d'Agen sur ce que ce prélat a dit de lui dans sa lettre à MM. les évêques de Luçon et de La Rochelle* : Quesnel nie l'existence du jansénisme et demande qu'on veuille bien lui dire quels sont les dogmes nouveaux qu'il a prêchés. L'évêque d'Agen écrivit également à M. de Pontchartrain, le 15 octobre 1711, pour attaquer les jésuites, auxquels il reproche leur haine contre Noailles et contre ce qu'ils appellent le jansénisme : « Le jansénisme n'est pas un fantôme, mais les jansénistes sont rares, et il est difficile d'en trouver. » Pontchartrain lui répondit, le 8 décembre, de la part du roi, de vouloir bien ne pas s'occuper d'une affaire où il n'était pas intéressé personnellement. La *Lettre de l'évêque d'Agen* provoqua de nouvelles polémiques : les deux évêques obtinrent du dauphin la permission de réfuter les accusations portées contre eux. Ce fut l'écrit intitulé : *Éclaircissements sur les faits contenus dans la Lettre de M. l'évêque d'Agen et dans plusieurs libelles anonymes, touchant les contestations qui sont*

entre M. le cardinal de Noailles et les évêques de Luçon et de La Rochelle.

3° *L'affaire Bochard de Saron.* — A ce moment, un incident regrettable vint tout compliquer, car il contribua à faire croire à Noailles qu'il y avait une cabale dressée contre lui. L'abbé Bochard de Saron, trésorier de la sainte chapelle de Vincennes et neveu de l'évêque de Clermont, écrivait à son oncle, le 15 juillet 1713, qu'il avait eu une longue conférence avec le P. Le Tellier, touchant les affaires du cardinal de Noailles et des deux évêques. Les membres de la commission nommée par le roi examinaient le fond de l'affaire : pour les procédés personnels, on donnerait quelque satisfaction au cardinal, mais on donnerait raison aux évêques sur le fond; le livre de Quesnel serait condamné. Il ajoutait qu'il avait vu entre les mains du P. Le Tellier, plus de trente lettres d'évêques demandant cette condamnation; bientôt il en aurait le double. Le secret était promis à tous ceux qui écriraient; pour qu'il y eût plus d'uniformité, le P. Le Tellier avait rédigé une lettre au roi, que Bochard envoyait à son oncle, en le priant de la signer. On y lisait : « Les fidèles sont scandalisés; les novateurs, dont tout l'espoir et toutes les ressources sont dans le trouble et la division, profitent de la mésintelligence qui se trouve dans le corps même des pasteurs... J'ai cru, Sire, que l'amour de la vérité et de la paix, l'expérience que j'ai acquise dans le long gouvernement d'un grand diocèse..., peuvent autoriser la liberté que je prends aujourd'hui d'implorer la protection de Votre Majesté et d'avoir recours à la sagesse de ses conseils dans une occasion où la religion, la charité chrétienne, l'unité de l'épiscopat, la hiérarchie apostolique et l'édification publique sont également intéressées... » Il envoyait la minute du mandement qu'il devait publier.

Le paquet qui contenait les deux pièces tomba entre les mains de Noailles, et il fut facile de le convaincre qu'il tenait la preuve de la cabale organisée par le P. Le Tellier. Aussitôt Noailles envoya des copies au dauphin et à Mme de Maintenon et il écrivit au roi le 25 juillet : « Ils veulent armer tous les évêques de votre royaume les uns contre les autres, séduire ceux qui sont sensibles à leur fortune et qui croient ne les pouvoir tenir que du P. Le Tellier et les opposer à ceux qui auraient assez de foi pour défendre la liberté et la sainteté de leur ministère. » Au dauphin il écrivait : « Quel trouble et quelle division dans l'Église de France si les jésuites continuent à employer leur crédit et les récompenses dont ils se prétendent les maîtres, par la distribution des bénéfices, pour mettre aux mains les évêques contre les évêques. Quel scandale pour les fidèles, quel triomphe pour les jansénistes et quels avantages pour tous les hérétiques et les libertins! » Avec Mme de Maintenon, Noailles est encore plus explicite : « Personne n'a douté jusqu'ici que les jésuites ne fussent la principale cause de tout ce qui se passe aujourd'hui contre moi; j'en avais déjà bien des preuves, mais en voici une nouvelle, capable de convaincre les plus incrédules... » Dom Thuillier cite *in extenso* les trois lettres (*op. cit.*, p. 96-100); il discute l'œuvre de Bochard qu'il estime légitime (*ibid.*, p. 100-105), et Bochard lui-même explique sa conduite dans une lettre au P. Le Tellier, le 31 juillet (*ibid.*, p. 105-107) : il déclare qu'il a rédigé la lettre de son propre mouvement et à l'insu du Père. Mais les jansénistes, et en particulier Pierre de Langle, l'évêque de Boulogne, n'ajoutent aucune foi à la « seconde Bocharde ». Bibl. nat., ms. *fr. 23 207*, lettres des 29 août, 16 sept. et 12 oct. 1711. L'archevêque de Paris écrivit une lettre indignée au roi, le 11 août, contre le P. Le Tellier, auteur d'un mauvais livre, deux fois condamné à Rome, et absolument incapable d'exercer le ministère de confesseur auprès de Sa Majesté : « Il se sert de la confiance de Votre Majesté pour la tromper et employer le crédit que lui donne sa place pour séduire les évêques, les diviser et exposer l'Église à un schisme... Votre Majesté peut-elle, en conscience, laisser son âme en de telles mains? Et puis-je contribuer, en donnant mes pouvoirs à un homme qui en fait un si mauvais usage? » Bibl. nat., ms. *fr. 23 484*, 11 août. Le roi fit répondre le 13 août, par Mme de Maintenon; Noailles, poussé par ses amis, refusa de renouveler aux jésuites les pouvoirs de prêcher et de confesser; il n'osa pas les refuser au P. Le Tellier, « quoique ce soit celui qui mérite le mieux de ne plus en avoir ». Les jansénistes sont dans la joie et applaudissent le geste de Noailles, avec le miracle qui avait fait tomber entre leurs mains les lettres de Bochard. Quesnel raconte lui-même ce miracle dans *L'intrigue découverte ou Réflexions sur la lettre de M. Bochard de Saron.*

Pour toute cette affaire, on peut lire l'écrit intitulé : *Relation du différend entre le cardinal de Noailles, archevêque de Paris et les évêques de Luçon, de La Rochelle et de Gap, avec un recueil d'écrits importants sur ce sujet et sur ce qui s'est passé entre S. E. et les Jésuites*, in-12, s. l., 1712; il y a vingt-deux pièces, avec un append. de 40 p.; le livre est favorable aux jansénistes; Albert Le Roy, *La France et Rome de 1700 à 1715*, in-8°, Paris, 1892, p. 323-372; *Relation historique de tout ce qui s'est passé sur le sujet des contestations entre M. le cardinal de Noailles et MM. les évêques de Luçon et de La Rochelle, présenté à notre Saint-Père le pape par ces deux évêques, pour rendre compte de leur conduite à Sa Sainteté...*, cité dans la *Correspondance de Fénelon*, t. IV, p. 227-279, et nombreuses lettres de cette *Correspondance*, t. III et IV; dom Vincent Thuillier, *Rome et la France : la seconde phase du jansénisme*, publié par le P. Ingold, in-8°, Paris, 1901, p. 60-121; cet ouvrage comprend les l. VII à XIII de l'*Histoire de la constitution « Unigenitus »*, qui se trouve à la Bibliothèque nationale, *fonds fr. 17 744-17 748.*

XV. LOUIS XIV DEMANDE UNE BULLE ET L'OBTIENT. — Le roi voulait obtenir que Noailles condamnât le livre de Quesnel, et la commission présidée par le dauphin tendait au même but, tandis que l'évêque de Meaux, de Bissy, membre de cette commission, faisait des démarches auprès de Noailles pour lui arracher cette condamnation. Mais Noailles hésitait toujours et reculait devant une décision ferme; les évêques paraissaient se diviser de plus en plus. Aussi le roi prit-il le parti de recourir à Rome : par un arrêt du 11 novembre 1711, il abolit le privilège qui avait été accordé pour l'impression des *Réflexions morales* et par là il répondait à la condamnation déjà portée par Rome le 13 juillet 1708. Il écrivait au pape qu'une décision était nécessaire pour terminer les disputes des évêques et ramener la paix et il envoyait, le 16 novembre, une longue dépêche au cardinal de La Trémoille. Dans cette dépêche (*Aff. étr.*, *Rome, Correspond.*, t. DXIV), le roi exprimait le désir d'obtenir une constitution pontificale qui pût être publiée en France. Le bref du 13 juillet 1708 n'avait eu aucun effet dans le royaume parce qu'il avait été impossible de recevoir ce bref, donné par le pape « de son propre mouvement » et avec des expressions qui ne sauraient être admises. « Sa Sainteté aurait évité cet inconvénient si elle avait voulu se souvenir de la promesse qu'elle fit, il y a quelques années, au cardinal de Janson, de me communiquer ce qu'elle voudrait faire qui regarderait la France et d'agir de concert avec moi par rapport au bien de la religion. » Le roi recommande à son ambassadeur d'insister sur ce point et de rappeler au pape qu'en lui demandant une constitution contre le livre de Quesnel il ne lui demandait que la suite de ce qui a été fait par lui et par ses prédécesseurs contre l'hérésie de Jansénius puisque le livre dont il s'agit en renouvelle les propositions. « Vous ajouterez que,

sur ce fondement et regardant la constitution que je demande comme une suite de celle que le pape a donnée lui-même au sujet du cas de conscience et du silence respectueux, je m'engage à faire accepter cette nouvelle constitution par les évêques de France avec le respect qui lui est dû. » Aussi le roi demande-t-il de voir la bulle avant qu'elle soit publiée officiellement; sous cette condition, il répond des évêques et du Parlement. Il ajoutait : « Toutes les expressions seront examinées de manière que, lorsque j'en serai convenu avec Sa Sainteté, elle pourra être sûre que les évêques de mon royaume s'y conformeront entièrement, et vous lui donnerez ma parole qu'ils accepteront la constitution de la manière uniforme dont je serai demeuré d'accord avec elle. » Il n'est donc pas exact de dire que, pour en finir avec le jansénisme, Louis XIV sacrifiait le gallicanisme, car les traditions gallicanes étaient bien sauvegardées dans leur teneur essentielle.

Mais le roi obtiendrait-il l'assentiment de tous les évêques, comme il le promettait? La chose était fort douteuse. L'évêque de Montpellier écrivait à Noailles, le 23 novembre, pour protester contre l'arrêt du conseil qui supprimait le privilège accordé au livre de Quesnel, « où il ne trouve rien que d'admirable », et il encourage Noailles à résister (*Œuvres de Colbert*, t. III, p. 4). Dans sa réponse du 14 décembre, Noailles laisse voir qu'il n'est pas éloigné de penser comme l'évêque; il avoue qu'il n'a pas lu le livre de Quesnel tout entier et qu'il s'en est rapporté à diverses personnes sur les endroits qu'il n'a pas lus. Des amis lui conseillent de révoquer l'approbation qu'il a donnée, afin de prévenir la condamnation qui sera sûrement portée par Rome; mais d'autres, comme le P. Roslet, qui se trouve à Rome, lui écrivent qu'on n'obtiendra pas de Rome un nouveau décret contre le livre de Quesnel. *Aff. étr.*, *Rome*, *Correspond.*, t. CDLXXXIX, 28 févr. 1711.

Le 20 décembre, Noailles écrivait à l'évêque d'Agen une lettre qui fut publiée; elle caractérise bien Noailles et laisse deviner que le roi s'engage beaucoup quand il promet au pape d'obtenir l'assentiment de tous les évêques de son royaume à une condamnation pontificale. Noailles prend encore la défense du livre de Quesnel : ce livre « n'est pas un livre dogmatique, où l'on soit obligé de parler avec une exactitude rigoureuse, mais des réflexions de piété, où l'on ne ménage pas ordinairement avec tant de scrupule les expressions qu'on y emploie ». Il ajoute « qu'il n'a pas voulu adopter ce livre comme son propre ouvrage, ni se rendre garant de tous les sens qu'on lui peut donner. Tout le monde sait qu'il y a bien de la différence entre approuver un livre et en être l'auteur »; mais cependant « on ne le verra jamais ni mettre ni souffrir la division dans l'Église pour un livre dont la religion peut se passer, et si notre Saint-Père le pape jugeait à propos de censurer celui-ci dans les formes, je recevrais sa constitution avec tout le respect possible, et je serais le premier à donner l'exemple d'une parfaite soumission d'esprit et de cœur »; d'ailleurs, il sera toujours opposé « aux erreurs du jansénisme ». A l'évêque de Meaux, qui lui annonçait que le roi allait recourir à Rome, Noailles répond qu'il le désirait fort et qu'il se soumettrait à la décision du pape; il fit même une déclaration au roi et, le 12 janvier 1712, il écrivait au cardinal de La Trémoille : « Je serai toujours plus attaché à l'Église qu'à toute autre chose, et quand ce livre aura été condamné dans les formes, je serai le premier à me soumettre à la condamnation et ne ferai jamais, s'il plaît à Dieu, de schisme dans l'Église. Je préférerai sa paix et son unité à tous les avantages personnels. » Peut-être d'ailleurs espérait-il que le pape ne condamnerait point, par une bulle, un livre qu'il avait déjà condamné par un bref qu'on n'avait pas reçu en France. Lui-même était-il bien décidé à se soumettre? A Rome, on en doutait.

Dom Vincent Thuillier raconte que, lorsque la lettre du roi fut remise au pape, celui-ci se trouvait à la campagne avec l'abbé de Boussu, futur archevêque de Malines et cardinal. L'abbé Boussu dit au pape « qu'il lui paraissait que Sa Sainteté ne devait pas renouveler la défense qu'elle avait faite de lire le livre des *Réflexions morales*... et, que, quelque assurance que le roi lui donnât de la soumission du cardinal de Noailles, il connaissait assez cette Éminence pour craindre qu'elle n'eût pas toute la déférence qu'elle promettait... » Noailles serait poussé à ne pas se soumettre par quelques évêques qui n'approuvaient pas la procédure prise par le roi. Le 3 février 1712, les évêques de Laon et de Langres envoyèrent un *Mémoire au dauphin* pour protester contre les usurpations des évêques de Luçon et de La Rochelle, et ils ajoutaient : « C'est blesser les lois de l'État et celles de l'Église, avilir l'épiscopat, oserais-je dire, déshonorer les évêques, que de recourir à notre Saint-Père le pape, dans les moindres occasions qui arrivent, pour demander une constitution qui condamne des livres dont nous sommes les juges légitimes... Il est contre l'honneur de l'épiscopat de les priver du droit qui nous est si légitimement acquis », et ils supplient le dauphin « de ne pas chercher des juges hors de son royaume, dans le temps qu'il y a, en France, tant d'évêques éclairés... qui sont les juges légitimes de cette affaire...; il faut donc que la cause soit portée ou aux conciles provinciaux, ou aux assemblées provinciales, ou à un tribunal qu'on érigerait à Paris et qui serait composé d'évêques, choisis et députés par l'assemblée de la province. Les amis de Quesnel et Quesnel lui-même protestent contre la procédure royale, qu'ils estiment contraire aux libertés de l'Église gallicane ». Le 15 novembre, Quesnel écrit à Petitpied : « Noailles aurait dû faire agir les gens du roi et empêcher qu'on ne portât à Rome immédiatement les causes que les évêques de France doivent juger en première instance. » *Correspond.*, t. II, p. 320.

Dès qu'il se sentit menacé, Quesnel entreprit la défense de son livre; il publia l'écrit intitulé *Explication apologétique des sentiments du P. Quesnel dans ses Réflexions sur le Nouveau Testament, par rapport à l'ordonnance de MM. les évêques de Luçon et de La Rochelle*, s. l., 1712, in-12. L'avertissement qui précède la première partie, en date du 8 janvier 1712, fait l'histoire du livre, en faveur duquel Bossuet a composé une *Justification*, qui a été approuvé par l'évêque de Châlons et l'archevêque de Paris et consacré par la piété des fidèles, qui en sont édifiés, qui a été fort estimé même du P. de La Chaise et du P. Bourdaloue, qui a eu des centaines de milliers de lecteurs; ainsi, dit Quesnel, « j'ose dire que l'accusation d'erreur et de ce qu'on appelle jansénisme, formée contre les *Réflexions*, est des plus étranges accusations qui se soient jamais faites dans l'Église, si on considère l'approbation générale qu'elles ont eue en France depuis quarante ans », et il s'efforce de montrer que les erreurs qu'on lui reproche sont communes à tous les théologiens qui, après saint Augustin, défendent la prédestination gratuite et la grâce efficace par elle-même. La seconde partie, dont l'avertissement est daté de juillet 1712, expose l'histoire et la défense « des cinq célèbres articles dogmatiques » qu'il est permis d'enseigner, car « sur la matière de la grâce il n'est pas de système plus autorisé dans l'Église ». De plus, Quesnel écrivit au pape une lettre dont deux exemplaires autographes furent expédiés à Rome, le 22 juillet et le 22 septembre 1712 : après avoir rappelé les approbations épiscopales données à son livre, il demande au pape de ne choisir comme consulteur aucun « qui ne soit

recommandable par sa doctrine et par une probité à toute épreuve, aucun qui soit le moins du monde suspect ou partial...; que les théologiens à qui l'examen sera confié aient une connaissance suffisante et un long usage de la langue française, afin qu'on ne soit point obligé de recourir à des versions qui pourraient n'être pas exactes, car on parle d'une traduction latine qu'il n'a jamais lue, qui n'a été ni faite par des Français, ni corrigée sur les dernières éditions de France... » Il demande « de n'être point condamné dans sa doctrine sans avoir été écouté ni sans avoir eu la liberté de se défendre ». On doit tenir compte des approbations : « On ne saurait mépriser le jugement de tant de personnes de si grand poids, ni flétrir celui de presque toute la France, où ce livre se lit depuis plus de quarante ans avec une satisfaction dont j'ai honte de parler. » Aussi il supplie le pape d'ordonner « que les propositions extraites du livre des *Réflexions morales* et dénoncées comme dignes de censure lui soient communiquées, afin que, s'il y en a quelqu'une qui soit évidemment erronée ou qui porte ou paraisse porter à l'erreur, je puisse ou l'expliquer ou la rétracter absolument, car je suis prêt à le faire, sans hésiter, et dans les termes les plus clairs et les plus précis ».

Un avocat prit aussi la défense du livre de Quesnel dans une *Lettre adressée à un magistrat* et datée du 10 novembre 1711 : il examine les inconvénients qu'il y a à demander une constitution au pape : cela est en opposition avec les libertés de l'Église gallicane et renverse l'autorité de l'épiscopat, qui ne fait plus rien sans recourir à Rome.

Le pape souhaitait qu'on se contentât du bref du 13 juillet 1708; mais le roi persistait à demander une nouvelle constitution où les usages du royaume seraient sauvegardés. Devant cette insistance, le pape nomma une commission, composée des cardinaux Spada, Ferrari, Fabroni, Cassini et Toloméi, assistés de neuf théologiens ou consulteurs : le P. Téroni, barnabite; le P. Nicolas Castelli, servite; le P. Alfaro, jésuite; le P. de Saint-Élie, franciscain du tiers ordre; le P. Palermo, franciscain observantin; le P. Pipia, dominicain; le P. Bernardini, maître du Sacré Palais; dom Tedeschi, bénédictin et évêque de Lipari, et enfin M. Le Brou, augustin et évêque de Porphyre. On leur donna à examiner cent cinquante-cinq propositions extraites du livre de Quesnel et traduites en latin. Lorsque Noailles connut la nomination des commissaires, il comprit qu'une décision allait être prise et qu'il serait prudent pour lui de rétracter l'approbation qu'il avait donnée au livre; il fit part de ce dessein au cardinal de La Trémoille, qui l'engagea à réaliser son projet; mais Noailles avait alors à Rome deux correspondants qui le rassuraient : la constitution ne serait jamais donnée avec les clauses que le roi exigeait. Le P. Roslet, général des minimes, et un expéditionnaire de l'ambassade, nommé La Chausse, répétaient au cardinal qu'on lui tendait un piège, qu'on voulait lui arracher une condamnation du livre des *Réflexions* par la perspective d'une constitution qui ne viendrait jamais. Telle était aussi la pensée de beaucoup d'amis de Quesnel, de Quesnel lui-même, qui écrivait, le 23 juin 1713, c'est-à-dire la veille de la publication de la bulle : « Cette affaire embarrasse beaucoup la cour de Rome; il y avait grande apparence qu'on ne la poursuivrait point et qu'elle s'assoupirait. On m'a mandé à peu près la même chose de Paris. » *Correspond.*, t. II, p. 327-328.

D'après Lafitau, les deux mêmes correspondants de Noailles répandaient à Rome des bruits qui faisaient croire qu'à Paris on ne recevrait point la bulle de condamnation si jamais elle paraissait. En effet, disaient-ils, le dauphin, héritier de la couronne, était nettement favorable à Quesnel; d'autre part, le Parlement venait de condamner un livre du P. Jouvency, jésuite, sur l'histoire de la Compagnie et, par suite, il se déclarait ouvertement contre les jésuites, dénonciateurs du livre de Quesnel, et la cour venait de nommer à l'évêché de Beauvais l'abbé de Saint-Aignan qu'on peignait comme ami des jansénistes. Sur ces entrefaites, le dauphin mourut le 18 février 1712, et le roi, pour faire cesser des bruits faux, fit publier un *Mémoire de Monseigneur le Dauphin pour notre Saint-Père le Pape, trouv. dans ses papiers*, et qui condamnait formellement Quesnel et le jansénisme. On y lisait : « Soit que les jansénistes soutiennent ouvertement la doctrine de Jansénius, soit qu'ils se retranchent sur le fait, soit qu'ils s'en tiennent au silence respectueux ou à un prétendu thomisme, c'est toujours une cabale très unie et des plus dangereuses qu'il y ait jamais eu et qu'il y aura jamais. » Une courte préface disait que « cet écrit s'était trouvé parmi les papiers de la cassette, tout de la propre main du prince, avec des renvois et des ratures qui font voir à l'œil que c'est son ouvrage ». Les amis de Quesnel attribuèrent cependant cette pièce à Fénelon, si attaché au dauphin. Quoi qu'il en soit, cela prouvait que le dauphin n'était pas favorable au jansénisme, et l'écrit fut envoyé au pape pour l'exciter à condamner le livre de Quesnel.

La mort du dauphin entraîna la disparition de la commission nommée par le roi pour juger l'affaire des trois évêques, que Louis XIV renvoya au pape le 12 avril 1712. Ainsi, écrit M. Albert Le Roy, on « renonçait à l'une des plus essentielles prérogatives de l'Église gallicane et on livrait au Saint-Siège une contestation qui n'eût jamais dû sortir de France », et c'est encore « Fénelon qui aurait suggéré cette procédure. » *Op. cit.*, p. 417.

Cependant, le P. Roslet et Philopald écrivent à Noailles (Bibl. nat., *fonds fr. 23 227*, et *Aff. étr.*, *Rome*, *Correspond.*, *Suppl.*, t. XI) que l'affaire de la constitution n'avance point, qu'elle recule plutôt; de son côté, La Trémoille écrit au roi que le livre de Quesnel est long, que les théologiens et ensuite les cardinaux du Saint-Office veulent examiner avec soin les propositions dénoncées; il faut du temps; mais « l'ouvrage avance ». *Aff. étr.*, *Rome*, *Correspond.*, t. DXIX, 28 mai 1712. Un nouvel incident se produisit au mois d'août : cent trois propositions extraites du livre de Quesnel sont dénoncées à la congrégation qui doit les examiner. D'après Le Roy, ces propositions « émanaient des jésuites ». Noailles était convaincu que ces attaques des jésuites étaient dirigées contre lui autant que contre Quesnel : exaspéré, il écrit une lettre au roi, le 7 octobre 1712 : « Votre Majesté sait que son autorité, quoique sacrée, puisqu'elle vient de Dieu, quoique souveraine et absolue, ne s'étend point jusqu'aux choses sacrées, dont je suis seul chargé... »; c'est pourquoi il refuse de donner les pouvoirs à tous les jésuites.

A Rome, les neuf conseillers qui appartenaient aux diverses écoles théologiques examinent les propositions dénoncées et ils s'assemblent chez le cardinal Ferrari pour qualifier ces propositions. Du 6 juin au 26 décembre 1712, il y eut vingt séances; après l'examen des consulteurs, les propositions furent portées au Saint-Office; là, il y eut vingt-trois congrégations, présidées par le pape lui-même, avec les cardinaux Ferrari, Sacripanti, Paulucci, Fabroni et Ottoboni; elles se tinrent du 9 février au 25 août 1713. Dans ces congrégations, les cardinaux expriment leurs vœux et étudient les raisons données par les consulteurs qui avaient qualifié les diverses propositions. Les jansénistes ont dit et répété que l'examen des propositions se fit à la hâte et comme au hasard, pour se débarrasser des instances venues de Paris, et l'*Histoire des Réflexions* écrit : « Ce serait une chose curieuse que d'avoir une copie de ces vœux pour

juger des motifs différents qui déterminèrent les théologiens à condamner ce grand nombre de propositions.» Il est facile de satisfaire cette curiosité. Tous les documents sont aux archives Vaticanes (*Francia*, t. CXXX-CXXXIV, *Scritture del papa Clemente XI*); on y trouve les propositions dénoncées, les rapports des consulteurs, les notes des cardinaux, les censures et le jugement final du pape, écrit de sa propre main pour chacune des propositions. Les dépêches du cardinal de La Trémoille témoignent de l'application infatigable du pape dans ce travail délicat, et l'on peut sourire quand on lit dans Saint-Simon que le pape ne fit que signer la bulle qui lui avait été proposée par Le Tellier. Les preuves écrites attestent la science et la conscience avec lesquelles fut préparé le jugement final, ainsi que le soin et le scrupule qui avaient réservé le rôle de la liberté humaine dans le problème de la grâce. Sur chaque proposition, on indique les qualifications données par chacun des neuf consulteurs, puis les sens dont la proposition paraît susceptible et les différents partis que les Pères ou les théologiens en ont tirés et enfin les autorités et les raisons pour lesquelles ont été qualifiées de telle ou telle manière les propositions; les cardinaux du Saint-Office, après la lecture du rapport des consulteurs, donnent chacun leur avis. On trouvera un exemple de ce travail pour les propositions 26 et 27 dans l'ouvrage de Vincent Thuillier (p. 148-150). Malgré tout, il est permis de dire que le pape céda aux instances du roi pour publier cette constitution. Cela ressort nettement du *Mémoire* que le P. Timothée de La Flèche reçut, de la part du pape, le 8 juin 1713 : « Je n'accorde cette constitution qu'avec beaucoup de peine, quelque nécessaire que je la croie pour détruire le jansénisme qui fait tant de mal dans son royaume, par la crainte que j'ai qu'elle ne soit pas reçue comme elle doit l'être de son clergé et de ses parlements, mais enfin, sur les assurances qu'il m'a souvent données de la faire recevoir sans opposition, je vaincrai mes répugnances. » *Mémoires du P. Timothée*, p. 71-72 de l'éd. du P. Ubald d'Alençon.

Pour parer le coup, Noailles écrivit au pape une longue lettre, en juillet 1713, au moment où l'on achevait l'examen des propositions; il attaque « le système de Molina, qui, bien que non condamné par la congrégation *De auxiliis*, n'a été d'abord qu'une opinion théologique, enseignée par les jésuites dans leurs écoles; mais aujourd'hui les jésuites s'acharnent à faire condamner comme hérétiques, ou du moins comme fauteurs d'hérésie, les théologiens qui ne pensent pas comme eux... Les disciples de saint Augustin, les défenseurs de la doctrine de saint Thomas sont, pour eux, autant de jansénistes... Les évêques mêmes ne sont pas épargnés ni à couvert du soupçon d'hérésie s'ils ne sont ou ne paraissent être dans la disposition d'entrer dans leur passions, d'obéir à leurs ordres ou de souscrire à leur doctrine. Voilà, très Saint-Père, quel est mon crime; voilà pourquoi on m'accuse, sinon d'être hérétique, du moins de favoriser l'hérésie. » C'est une attaque directe : « Si j'avais abandonné la doctrine de saint Augustin et de saint Thomas sur la grâce de Jésus-Christ, si j'avais opprimé par violence, par autorité les théologiens catholiques qui la défendent, si j'avais employé contre eux la fraude et l'artifice, si j'avais dissimulé la morale corrompue que les disciples de Molina ont prise sous leur protection, si je m'étais abstenu de réfuter et de condamner la fausse spiritualité de quelques nouveaux mystiques et l'idée chimérique de leur pur amour, de la vie intérieure et de l'oraison de quiétude, si je n'avais pas condamné publiquement l'opiniâtreté de ceux qui ne cherchaient que les moyens d'anéantir et d'éluder les décrets de Votre Sainteté contre les superstitions chinoises; enfin si, plus occupé de mener une vie douce et commode que de mon devoir, je leur avais abandonné le gouvernement de mon diocèse, j'aurais sans doute été de leurs amis, et je serais dans leur esprit et dans leurs discours non seulement un prélat orthodoxe, mais encore une des grandes lumières de l'Église. » Cette lettre, écrite au pape lui-même, indique le ton des polémiques.

Tandis que la commission pontificale examinait les propositions dénoncées, les ouvrages pour et contre Quesnel se multipliaient. En septembre 1712 parut un écrit qui devait inquiéter Quesnel; il avait pour titre : *Éclaircissements sur quelques ouvrages de théologie*, Paris, 1712, in-12, et il avait pour auteur Noël Gallande, que les jansénistes regardent volontiers comme un ignorant et un fanatique, tout dévoué aux jésuites. Le docteur Gallande montrait que les *Réflexions morales* reproduisent les cinq propositions sous une forme plus subtile et il raconte que Bossuet refusa de publier son *Avertissement* parce qu'il avait préalablement exigé qu'on mît « six-vingts cartons », et qu'on ne voulut pas le faire. Quesnel répliqua par des *Observations sur le livre intitulé Éclaircissements* et surtout par les *Vains efforts des jésuites contre la justification des Réflexions sur le Nouveau Testament, où l'on examine plusieurs faits publiés sur ce sujet par MM. les évêques de Luçon et de La Rochelle et par le sieur Gallande*, s. l., 1713, in-12. Quesnel déclare que le livre de Gallande n'est qu'une satire contre les *Réflexions* et contre leur auteur, contre l'approbateur et l'apologiste de cet ouvrage; il proteste contre l'histoire des « six-vingts cartons » et souligne les erreurs du docteur Fromageau, qui en 1694 avait extrait des *Réflexions*, cent quatre-vingt-dix-neuf propositions censurables; il indique enfin les quelques propositions insignifiantes dont Bossuet avait demandé la correction. L'écrit de Quesnel, d'après ses amis, ne fit que le desservir à Rome.

Cependant, le Saint-Office travaillait très activement; au mois d'août 1713, le bruit courut que la constitution paraîtrait bientôt; il ne restait qu'à la rédiger. Aussi le cardinal de La Trémoille écrivait au roi, le 26 août, qu'il avait remis au pape une sorte de mémento gallican, qui contenait le résumé succinct « de ce que Sa Majesté souhaitait qu'on insérât dans la bulle et de ce qu'elle souhaitait qu'on n'y mît pas »; il avait rappelé la promesse de communiquer la bulle avant de la publier. Dom Alexandre Albani, à qui cette note fut remise, promit, de la part du pape, qu'on prendrait comme modèles les bulles qui avaient été le mieux reçues en France, comme celle d'Innocent X et d'Alexandre VII, et qu'il n'y aurait aucune expression dont le clergé de France pût se plaindre, mais qu'on ne pouvait envoyer en France le projet de la bulle. Le lendemain, le cardinal Fabroni confirma les paroles d'Albani et déclara que Sa Sainteté avait seulement promis de communiquer le projet de bulle au ministre du roi, qui, à Rome, connaissait les intentions de Sa Majesté, comme cela avait été fait pour la bulle *Vineam Domini*. D'ailleurs, la bulle était faite pour toute la chrétienté et non point seulement pour la France; il devait suffire au roi qu'il n'y eût rien contre les maximes du royaume. On ne pouvait plus ajourner la publication de la bulle, le pape avait déjà demandé des prières pour implorer l'assistance de Dieu; la publication, suivant la coutume, devait suivre de près ces prières.

Ces nouvelles arrivèrent à Fontainebleau le 13 septembre et le jour même le roi adressa à La Trémoille une réponse dans laquelle on lisait que, « puisqu'on ne pouvait savoir si la bulle ne contenait pas des clauses contraires aux maximes du royaume, il ne prenait aucun engagement jusqu'à ce que toutes les expressions aient été bien examinées ». *Aff. étr.*, *Rome*, *Correspond.*, t. DXXIX, lettre du 13 sept. 1713.

Dans les derniers jours d'août, le pape fit communiquer le projet de bulle à La Trémoille, qui, après l'avoir confronté avec le mémoire envoyé de France, fit retrancher quelques expressions estimées par lui contraires aux usages gallicans, en particulier l'article *Decernentes*, copié tout entier dans la bulle d'Alexandre VII, et il renvoya le projet au pape. Dans sa lettre au roi, le 2 septembre (*Aff. étr., Rome, Correspond.*, t. DXXX), La Trémoille raconte les faits : « Il m'a paru que toutes les expressions que Votre Majesté souhaitait y être insérées y sont et qu'elle ne contient aucune de celles qu'elle souhaitait que le pape s'abstînt. Je l'ai confrontée avec la dépêche du 16 novembre 1711 par laquelle elle m'ordonnait de demander cette constitution. » Cependant, il a souhaité la suppression de quelques expressions. Sa Sainteté a fait les changements et suppressions demandées, et l'ambassadeur termine par ces mots : « Je n'ai point vu les propositions condamnées; cela n'est point mon affaire; mais, quant au reste, j'ose dire à Votre Majesté que je ne crois pas qu'il y ait la moindre chose qui puisse faire de la peine par rapport aux maximes du royaume, et j'espère qu'elle aura lieu d'être satisfaite. »

La bulle *Unigenitus Dei Filius* fut signée le 8 septembre, imprimée le 9 et enfin affichée le 10 septembre 1713. Elle condamnait cent une propositions extraites d'un livre imprimé en français et divisé en plusieurs tomes, intitulé *Le Nouveau Testament, avec des réflexions morales sur chaque verset*, Paris, 1699, et autrement *Abrégé de la morale de l'Évangile, des Actes des apôtres, des épîtres de saint Paul, etc., et de l'Apocalypse, ou Pensées chrétiennes sur le texte de ces livres sacrés*, Paris, 1693 et 1694, avec la prohibition tant de ce livre que de tous les autres qui ont paru ou qui pourront paraître à l'avenir pour sa défense.

Cette bulle *Unigenitus* mérite une étude à part, à cause de la doctrine si complexe qu'elle renferme, à cause des difficultés qu'elle souleva en France durant de longues années et enfin à cause de l'influence qu'elle a eue sur toute l'histoire de l'Église au XVIIIe siècle. La bulle *Auctorem fidei* n'a fait que reprendre, en les précisant, pour éviter de nouvelles polémiques, la plupart des propositions déjà condamnées par la bulle *Unigenitus*.

La bibliographie serait interminable si l'on voulait citer tout ce qui a été écrit sur cette seconde phase du jansénisme. Les ouvrages les plus importants ont été cités au cours de cet article.

J. CARREYRE.

QUESNOY (Jacques du), frère mineur, appelé aussi *de Carceto, de Quareheto, de Kaisneto*, paraît être originaire du Quesnoy (département du Nord). Il doit avoir enseigné la théologie à Paris et y avoir été maître régent des frères mineurs vers 1290-1292. Cela résulterait, d'après P. Glorieux, d'une notice relative au franciscain Vital du Four, nous informant que ce dernier fut à Paris l'élève d'un maître Jacques, sous lequel il lut les Sentences, et aussi d'une citation de Godefroid de Fontaines, qui dans son *Quodlibet* X, q. XIII, rédigé vers 1291-1293, attaque une opinion soutenue récemment, semble-t-il, par frère Jacques. En 1303, il est toujours à Paris, puisque son nom figure sur la liste des non-appelants, qui refusèrent, le 25 juin 1303, d'adhérer à l'ordre de Philippe le Bel d'en appeler au concile général contre Boniface VIII. Il est d'ailleurs le seul qui y soit désigné du titre de « magister ». Jacques du Quesnoy, comme les autres non-appelants, dut subir la rigueur des sanctions portées contre ceux qui ne s'étaient pas courbés devant la volonté royale et quitter la France dans les trois jours, c'est-à-dire entre le 25 et le 28 juin 1303. A notre connaissance aucun ouvrage de Jacques du Quesnoy n'a été signalé jusqu'ici.

E. Longpré, O.F.M., *Le B. Jean Duns Scot pour le Saint-Siège et contre le gallicanisme (25-28 juin 1303)*, dans *La France franciscaine*, t. XI, 1928, p. 152; P. Glorieux, *D'Alexandre de Halès à Pierre Auriol. La suite des maîtres franciscains de Paris au XIIIe siècle*, dans *Arch. franc. hist.*, t. XXVI, 1933, p. 277-278, 281 ; du même, *Répertoire des maîtres en théologie de Paris au XIIIe siècle*, t. II, Paris, 1934, p. 135.

A. TEETAERT.

QUESVEL Pierre, frère mineur, dont la vie est encore enveloppée d'épaisses ténèbres. Nous savons qu'il était d'origine anglaise et appartint, au début du XIVe siècle, au couvent des frères mineurs de Norwich, chef-lieu du comté de Norfolk, en Angleterre et qu'il est l'auteur d'une Somme des confesseurs intitulée : *Directorium juris in foro conscientiæ et judiciali*, dont le prologue commence : *Si quis ignorat ignorabitur Ia ad Corinthios XIIII cap. et hec verba ponuntur di. XXXVIII c. qui ea, et secundum quod exponit Jo. intelliguntur hec verba de eo qui contempnit scire vel de eo qui de facili scire posset si haberet tractatum.* Cette somme est divisée en quatre livres, dont chacun embrasse une matière déterminée et complète en soi, afin que, dit le prologue, les pauvres puissent se procurer à meilleur compte celui qui les intéresse particulièrement et de la sorte n'avoir plus l'excuse de ne pouvoir se payer les livres volumineux et coûteux. Les sujets traités dans chacun des livres d'après le prologue sont : *De summa Trinitate et fide catholica et de septem sacramentis* (l. I); *De iis qui sacramenta ecclesiastica administrant et recipiunt et quæ possunt ad contractus varios pertinere* (l. II); *De criminibus quæ possunt a sacramentis impedire et de pœnis pro criminibus imponendis* (l. III); *De iis quæ ad jus et judicium pertinent* (l. IV). Comme ces livres constituent des traités complets en soi et qu'on les rencontre isolément dans bien des bibliothèques, il ne sera point inopportun d'en indiquer le début et la fin, pour pouvoir les identifier à l'occasion. Ainsi le l. I commence : *Dignus es, Domine, aperire librum et solvere signacula ejus;* le l. II : *Provide de omni plebe viros potentes et timentes Deum;* le l. III : *Quicumque totam legem observaverit offendens autem in uno factus est omnium reus;* le l. IV : *Judices et magistros constitues in omnibus portis tuis.* De même le l. I finit : *Hoc notat Gof. § ultimo;* le l. II : *Extra. c. statutum et c. ut periculosa li. VI;* le l. III : *Hoc notat Host. e. § penultimus;* le l. IV : *a quo exspecto mihi præmium reddi cui laus est et gloria per omnia sæcula sæculorum. Amen.*

Dans le long épilogue que l'on lit à la fin du l. IV, Pierre Quesvel confesse que, malgré ses infirmités et ses nombreuses autres graves occupations, il a accédé aux prières réitérées de ses amis et confrères, qui lui demandaient de rédiger ce *Directorium juris* à l'usage tant des fidèles que des confesseurs. Il s'est récusé de suivre la division des Décrétales et l'ordre alphabétique pour exposer d'une façon méthodique les matières se rapportant tant au for de la confession qu'au for judiciaire, afin que tous les hommes, quelle que fût leur condition, pussent y trouver ce qui les regardait spécialement. Pour toutes les questions traitées il énumère les diverses sentences des canonistes, principalement des décrétalistes qui l'ont précédé, pour s'arrêter plus longuement à la thèse qu'il juge la plus probable ou la plus vraie. Il a soin aussi d'indiquer l'endroit exact où l'on peut trouver les opinions alléguées dans les ouvrages de leurs auteurs respectifs. Pierre Quesvel se rattache cependant très étroitement à saint Raymond de Peñafort et à Jean de Fribourg. A cause de son caractère pratique, ce *Directorium juris* a eu une influence assez notable et fut très répandu, comme en témoignent les nombreux manuscrits qui en sont conservés dans les bibliothèques de tous les pays, à savoir les mss. *225, 226* (l. I et II) et *152-154* (l. III et IV) de la bibl. royale de Bruxelles; le ms. *Canonici Miscell.*

463 de la bibl. Bodléienne d'Oxford; les mss. *lat. 4261, 4262* et *8934* de la Bibl. nationale de Paris; le ms. *75* de la bibl. de Troyes; le ms. *D. I. 18* de la bibl. nationale de Turin; le ms. *Scaff. I, n. 28* de la bibl. Antonienne de Padoue; les mss. *S. Croce Plut. I, sin 8* et *Plut. III, sin 2* de la bibl. Laurentienne de Florence; le ms. *lat. 2146* de la bibl. nationale à Vienne; le ms. *1044* (incomplet) de la bibl. de Klosterneuburg; le ms. *M. 18* (l. IV) du Böhmisch Museum et le ms. *J. V.* du chapitre métropolitain de Prague; le ms. *a. 1436* de la bibl. de Kœnigsberg.

Il est à noter qu'à la fin du *Decretorium juris* Pierre Quesvel a ajouté une table alphabétique très étendue des diverses matières traitées dans son ouvrage avec indication du livre, du titre et du paragraphe. Très complète, elle est d'une grande utilité pour retrouver les questions et les matières dans le corps de l'ouvrage.

Fr. von Schulte, *Die Geschichte der Quellen und Literatur des canonischen Rechts*, t. II, Stuttgart, 1877, p. 262; le même, *Die canonischen Handschriften der Bibliotheke in Prag*, Prague, 1868; L. Wadding, *Scriptores ord. minorum*, Rome, 1906, p. 192; J.-H. Sbaralea, *Supplementum ad scriptores ord. min.*, t. II, Rome, 1921, p. 357-358; A. Teetaert, *La confession aux laïques dans l'Église latine depuis le VIIIe jusqu'au XIVe siècle*, Bruges-Paris, 1926, p. 456-457; C. Oudin, *Comment. de scriptor. Eccl. antiquis*, Leipzig, 1722, col. 1168.

A. Teetaert.

QUÉTIF Jacques, érudit dominicain né et mort à Paris (1618-1698). En 1634 il prit l'habit dominicain dans ce couvent de la rue Saint-Honoré où il devait mourir soixante-quatre ans plus tard. On a de lui une édition d'un commentateur de saint Thomas, Jérôme de Médicis : *R. A. P. Hieronymi de Medicis a Camerino, O. P., formalis explicatio Summæ theologicæ D. Thomæ Aquinatis*, Paris, 1657, in-folio. Il a également composé une *Vita R. P. F. Hieronymi Savonarolæ*, en trois vol., in-12, Paris, 1674, avec des éditions de textes. Il a donné une édition des canons du concile de Trente : *Concilii Tridentini canones*, Paris, 1666. Dans l'édition des œuvres de Jean de Saint-Thomas, il a mis, au t. VIII une courte biographie de ce théologien. Mais on doit surtout au P. Quétif, la longue préparation des *Scriptores ordinis prædicatorum* que le P. Échard devait publier en deux in-folios.

Quétif-Echard, *Scriptores ord. praedicatorum*, t. I, 1736, p. 746-747; Richard et Giraud, *Bibliothèque sacrée*, t. XX, p. 331.

M.-M. Gorce.

QUIÉTISME. — Dans son sens très général, le quiétisme est toute doctrine qui tend à supprimer l'effort moral de l'homme. Les théories philosophiques et religieuses qui motivent cette suppression varient selon les diverses formes du quiétisme, mais elles y aboutissent toujours; aussi cette erreur à la fois doctrinale et pratique ne se rencontre-t-elle pas seulement au XVIIe siècle, comme beaucoup seraient portés à le croire. On la trouve bien avant; elle est même antérieure à l'ère chrétienne. « Il s'est toujours trouvé, dit justement J. Paquier, des hommes portés à nier l'énergie individuelle, à nier l'individu lui-même, pour les absorber en Dieu ou dans l'ensemble des forces de l'univers. C'est cette disposition qui est à la racine du quiétisme : il vient d'une tendance au repos, d'une tendance à s'exonérer de la lassitude de l'action. » *Qu'est-ce que le quiétisme?* Paris, 1910, p. 9.

On étudiera dans cet article les diverses formes du quiétisme que l'on rencontre soit en Orient, soit en Occident.

I. LE QUIÉTISME EN ORIENT. — I. Dans les religions de l'Inde. II. Dans l'ancien stoïcisme et dans le néoplatonisme (col. 1540). III. Aux IVe et Ve siècles : le quiétisme des euchites ou messaliens (col. 1542). IV. Au Moyen Age : les hésychastes de la région du mont Athos (col. 1545).

I. Le quiétisme dans les religions de l'Inde. — Trois cultes principaux se sont succédé dans l'Inde avant l'ère chrétienne : le védisme, le brahmanisme et le bouddhisme. C'est surtout dans les deux derniers que le quiétisme imprègne les enseignements religieux et moraux.

1° *Le brahmanisme.* — Il considère « l'existence comme un mal, le seul mal à proprement parler », celui dont il faut se débarrasser à tout prix. Cette conception si pessimiste de l'existence « repose sur la doctrine du *Samsāra* ou la théorie des renaissances, destinée à une si haute et si durable fortune dans l'Inde ». A. Roussel, *Dict. apolog.*, t. II, col. 652.

Les âmes individuelles, ou jîvatmans, ont pour principe l'Ame universelle et suprême ou Paramâtman. Elles doivent retourner à cette Ame, leur centre commun, pour y être absorbées et s'y perdre. Cette perte absolue dans le Grand Tout, ou absorption dans le Brahme, l'Être suprême, est la fin dernière de l'âme. C'est le *Nirvâna* brahmanique. Il constitue le bonheur de l'âme, s'il est possible de parler de bonheur pour une âme qui perd totalement sa personnalité, comme la goutte d'eau tombée dans l'océan perd son individualité.

Mais cette absorption dans le Grand Tout ne peut avoir lieu que lorsque « la somme des actes répréhensibles » de l'âme aura été « compensée par celle des bonnes actions ». Tant que cette compensation n'est pas faite, « la roue du Samsâra, ce cercle fatal des renaissances tourne ». L'âme est soumise à la transmigration; elle recommence de nouvelles existences douloureuses. Elle est soumise à de nouvelles morts. « Depuis le commencement des temps, les âmes sont transportées, par l'efficacité invisible... de leurs actes (Karman), d'une destinée dans une autre : dieux, hommes, animaux ou damnés. Tel est le *Samsâra*, douloureux en soi, car la somme de souffrance dans l'univers visible ou supposé (enfers) dépasse infiniment la somme de joie. » L. de La Vallée-Poussin, *Le bouddhisme et les religions de l'Inde*, dans *Christus*, Paris, 1912, p. 253-254.

Le grand obstacle au bonheur, c'est-à-dire aux non-renaissances par l'absorption dans le Brahme, est donc l'acte, le *karman*, l'œuvre. Aussi faut-il y renoncer, l'éteindre. On doit renoncer à la soif de l'existence la cause de tout mal, puisque exister c'est agir. Comment opérer ce renoncement, cette extinction? C'est ici que nous allons trouver le quiétisme.

La méditation extatique est considérée comme le moyen de « prendre contact avec l'absolu ». Elle commence à faire « rentrer l'âme en son principe transcendant ». Elle inaugure dès ce monde l'union de l'âme avec Brahme, le Grand Tout, et ainsi elle prépare son absorption définitive dans le Nirvâna au moment de la mort.

Il faut donc que l'homme, pendant sa vie, s'absorbe dans la pensée de l'être suprême. Et pour cela il s'interdira toute autre pensée. Il finira même pas s'interdire toute pensée. Il aura un genre de vie spécial. Le corps restera complètement immobile. La respiration s'atténuera. Le regard fixera longtemps le même objet. « Immobilité du corps, immobilité de l'esprit, suppression aussi totale que faire se peut des fonctions vitales », telles sont les conditions indispensables de cette méditation extatique, opératrice du salut brahmanique. « Les fakirs actuels de l'Inde peuvent nous donner quelque idée de ce faux mysticisme, de ce quiétisme avant la lettre. » A. Roussel, *Dict. apolog.*, t. II, col. 653.

On a observé que ces extases, au cours desquelles les brahmanes croient prendre contact avec l'absolu,

présentent une fâcheuse parenté avec les hypnoses des sorciers. La Vallée-Poussin, *loc. cit.*, p. 257.

2° *Le bouddhisme.* — Le bouddhisme est par rapport au brahmanisme ce qu'une hérésie est par rapport au catholicisme. Il a retenu les principaux dogmes brahmaniques, mais en les modifiant. Il est surtout une ascèse. Ses adhérents sont moines.

Pour les bouddhistes, comme pour les brahmanes, l'existence est un mal et même le seul mal. Une fois débarrassé de l'existence par l'entrée dans le Nirvâna — sorte de néant d'après le bouddhisme — l'homme est sauvé. Il est assuré de n'avoir pas d'autres existences, d'autres renaissances ni d'autres « remorts ».

L'exercice de la méditation est ainsi pour le bouddhisme « une sorte d'apprentissage du Nirvâna », la « perte de la conscience personnelle ». Il consiste aussi « dans l'ankylose de la pensée aussi bien que du corps », ce qui ne saurait se produire que dans la vie monastique bouddhiste.

« Assis sur ses talons, les mains rapprochées ou jointes, les yeux à demi clos, sans regard, l'ascète [bouddhiste] retire, pour ainsi dire, en lui-même toutes ses facultés. Il suspend, autant que possible, sa respiration et tout à fait sa pensée, chose essentielle entre toutes, car la méditation bouddhique, de même que la méditation brahmanique, d'où elle procède, consiste avant tout à ne penser à rien, mais à s'absorber complètement dans cette pensée négative... Le modèle classique [de cette méditation], celui que l'on propose comme l'idéal dont il faut se rapprocher le plus possible, c'est l'*indhana*, le *stambha*, c'est-à-dire la bûche, le poteau, la pièce de bois, inerte et morte, qui reste là où on la jette, où on la pose, et qui, si on l'enfonce en terre, ne prend pas racine et ne pousse ni branches, ni feuilles, ni fleurs, ni fruits. » A. Roussel, *Le bouddhisme primitif*, Paris, 1911, p. 76-77.

Il est difficile de pousser le quiétisme plus loin. On arrivait par cette méditation « au sentiment calme et universel du néant », qui annonçait l'entrée définitive dans le Nirvâna. Les longues heures passées dans la méditation ainsi comprise causaient souvent « une surexcitation nerveuse qui mettait l'imagination en feu et produisait des effets analogues aux états pathologiques que s'efforce d'expliquer le psychisme actuel. Les bhikshus [moines bouddhistes] arrivaient fréquemment à l'extase par l'auto-suggestion, au moyen de trucs spéciaux, minutieusement décrits dans les traités de discipline bouddhiste. Le plus usité consistait à fixer longtemps un objet quelconque, dans une position spéciale, jusqu'à ce que l'on acquît le *reflet intérieur*. Une fois en possession de ce reflet, le moine en quête d'extase rentrait dans sa cellule et là, les yeux fermés ou grands ouverts, mais immobiles, il contemplait ce que l'on appelait la copie du reflet. Il se sentait dégagé des sens, l'esprit élevé au-dessus des sphères de ce monde. C'était le plus haut degré de l'extase, quand ce n'était pas le pur idiotisme. » A. Roussel, *Dict. apolog.*, t. II, col. 663.

Il était utile de connaître ce quiétisme de l'Inde. Nous en trouverons des infiltrations en Orient, au Moyen Age, chez les faux mystiques hésychastes.

Voir Louis de La Vallée-Poussin, *Bouddhisme, études et matériaux*, Londres, 1898; le même, *Bouddhisme. Opinions sur l'histoire de la dogmatique*, Paris, 1909; le même, *Inde (Religions de l')*, Problèmes apologétiques, dans *Dict. apolog.* t. II, 1911, col. 676 sq.; A. Roussel, *Inde (Religions de l')*, Exposé historique, *Dict. apol.*, t. II, col. 645 sq.; A. Barth, *Les religions de l'Inde*, Paris, 1879 (extrait de l'*Encyclopédie des sciences religieuses*); Chantepie de la Saussaye, *Manuel d'histoire des religions*, trad. de l'allemand, Paris, 1904; J.-A. Dubois, *Hindu manners, customs and ceremonies*, Oxford, 1906; *Indische Studien*; H. Oldenberg, *Le Bouddha, sa vie, sa doctrine, sa communauté*, Paris, 1903, trad. de l'allemand. — Pour redresser les théories, parfois si tendancieuses, des historiens rationalistes voir Pinard de la Boullaye, S. J., *L'étude comparée des religions*, essai critique, 2 vol., Paris, 1922-1925.

II. L'ANCIEN STOÏCISME ET LE NÉO-PLATONISME. — D'après *The catholic encyclopedia* de New-York, t. XII, p. 608-609, il faudrait voir des tendances quiétistes, chez les grecs dans l'ἀπάθεια stoïcienne et dans l'extase néo-platonicienne.

1° *L'ancien stoïcisme* fut conduit à l'impassibilité (ἀπάθεια) par sa conception matérialiste du monde qui aboutit au fatalisme. Tout ce qui arrive dans le monde est le résultat de la loi suprême, « de cette Nécessité qui régit le cours des phénomènes et des événements de l'histoire... Suivre la nature ou suivre Dieu, c'est se soumettre à la Nécessité, c'est reconnaître que chaque événement est l'effet d'une loi rigide, c'est accepter un sort que nul ne peut plier. » A.-J. Festugière, O.P., *L'idéal religieux des Grecs et l'Évangile*, Paris, 1932, p. 71. Contre cette nécessité, il faut se raidir, ne rien faire, rester impassible : « Quel est, en effet, le portrait du sage dans l'ancien stoïcisme? Il est au-dessus des maux. L'épicurien se retirait de la vie, où tout le trouble. Le sage du portique la domine... Plus n'est besoin de se cacher, de s'endormir pour éviter les maux. On les attend. On les nie, car ils ne sont plus maux pour le σπουδαῖος, dès là qu'il en triomphe et n'y voit qu'une occasion nouvelle de se démontrer à soi-même combien il est vertueux, patient, invincible. » Festugière, *op. cit.*, p. 68.

En fait, ce « sage stoïcien » n'existe pas. Il y a, en effet, dans l'âme stoïcienne une contradiction entre les principes philosophiques et les aspirations. « Au premier abord, il semble y avoir dans la morale stoïcienne une insurmontable difficulté qui la force à aboutir au quiétisme de l'homme parfait, qui, bon gré mal gré, assiste, impassible, à tous les événements. Tous les stoïciens sont d'accord pour reconnaître que tout est indifférent, hors cette disposition intérieure qu'est la sagesse et qu'il n'y a ni bien ni mal pour nous en ce qui nous arrive : c'est dire qu'il n'y a aucune raison de vouloir un contraire plutôt que l'autre, la richesse plutôt que la pauvreté, la maladie plutôt que la santé. » É. Bréhier, *Histoire de la philosophie*, t. I, Paris, 1927, p. 327.

Les aspirations foncières de l'âme humaine ramènent les stoïciens à une doctrine moins rigide dans la pratique. L'homme sage, l'homme parfait « choisirait la maladie, par exemple, s'il savait qu'elle est voulue par le destin; mais, toutes choses égales d'ailleurs, il choisira plutôt la santé. D'une manière générale, sans les vouloir du tout comme il veut le bien, il considère comme préférables, προηγμένα, les objets conformes à la nature, santé, richesses, et comme non préférables, ἀποπροηγμένα, les choses contraires à la nature. » É. Bréhier, *ibid.*, p. 328.

L'idéal cependant est l'ἀπάθεια rigide, l'impassibilité absolue. Cette complète ataraxie exercera une influence, plus tard, sur la secte hérétique et quiétiste des euchites ou messaliens. Car cette impassibilité semblera se réaliser plus sûrement, aux dires de certains, par la suppression de tout effort et de toute activité.

Cf. Émile Bréhier, *Les idées philosophiques et religieuses de Philon d'Alexandrie*, Paris, 1908; G. Bardy, art. *Apatheia*, dans *Dict. de spiritualité*, t. I, col. 727-746.

2° *Le néo-platonisme de Plotin* († 270 apr. J.-C.) voit dans l'extase le moyen dont dispose l'âme humaine d'atteindre sa destinée, qui est son retour à l'Unité divine et son absorption en elle.

Le plotinisme doit-il quelque chose aux théories religieuses de l'Inde? Cette question de l'« orientalisme » de Plotin est très controversée.

Les uns déclarent invraisemblables ces influences orientales sur la pensée de Plotin. H.-F. Müller, *Orientalisches bei Plotinos?* dans *Hermes*, t. XLIX, 1914. M. É. Bréhier ne considère pas, lui, « comme invraisemblables les relations de la doctrine de Plotin avec la pensée religieuse de l'Inde ». *La philosophie de Plotin*, Paris, 1928, p. 122. Il est impossible, pour le moment du moins, de démontrer comment ces relations auraient pu s'établir. Serait-ce alors concordance fortuite du plotinisme avec la pensée indienne? Toujours est-il que les historiens récents de la philosophie de l'Inde font remarquer l'« affinité » du plotinisme avec les systèmes indiens. P. Deussen, *Allgemeine Geschichte der Philosophie*, 1894-1899; Oldenberg, *Die Lehre der Upanishaden und die Anfänge des Buddhismus*, Gœttingue, 1915. Il y a en effet des ressemblances frappantes entre certaines parties du plotinisme et les religions de l'Inde.

Comme les Indiens, c'est bien le problème de la destinée que Plotin s'efforce de résoudre : « Plotin est un guide spirituel plutôt qu'un doctrinaire; ce qu'on est habitué à considérer comme l'essentiel de sa doctrine, la trinité des hypostases, Un, Intelligence et Ame, devait apparaître seulement comme une banalité, ou au moins comme un point de départ aux yeux de ses premiers lecteurs, habitués de longue date à des spéculations de ce genre. Ce qu'il y avait de nouveau, ce n'était pas la lettre, mais l'esprit. » É. Bréhier, *La philosophie de Plotin*, p. 182.

La direction plotinienne donnée à l'âme pour la conduire à sa destinée, si elle a des ressemblances avec celle des Indiens, en diffère cependant sur plus d'un point.

Le salut des âmes individuelles, selon le brahmanisme, s'opère par leur absorption, par leur perte absolue dans le Brahme, l'Être suprême, le Grand Tout. Par cette perte, elles évitent le mal des renaissances et des « remorts ». L'extase est le moyen de se perdre dans le Grand Tout. Plotin n'a pas cette phobie des renaissances. Il n'y cherche pas la raison de ce désir qu'a l'âme individuelle de retourner au principe suprême qui est l'Un. L'âme doit retourner à ce principe uniquement, selon lui, parce qu'elle en est sortie pour s'unir à un corps et que ce retour est sa destinée. Cependant, dans le plotinisme comme dans le brahmanisme, c'est par l'extase que ce retour s'opère. L'extase et l'union directe et immédiate de l'âme avec l'Un sont essentielles au système de Plotin, où l'on trouve une solution panthéiste du problème de la destinée. Cette extase se fait dans un bain de lumière. L'âme, dans cette extase et cette vision immédiate de l'Un, se confond avec lui : « Lorsque l'on voit le Premier, dit Plotin, on ne le voit pas comme différent de soi, mais comme un avec soi-même... Plus aucun intermédiaire : les deux (Ame et Dieu) ne font qu'un; tant que dure cette présence, aucune distinction n'est possible. » *Ennéades*, VI, IX, 10; VI, VII, 31.

Cette vision, cette contemplation extatique s'accommodent mal de l'action. Pour des raisons différentes de celles du brahmanisme, le plotinisme recommande l'inactivité. Ce n'est pas par l'action, mais par la contemplation « quiétiste » qu'on arrive à l'extase. Plotin décrit la préparation requise pour la production de cette extase. *Ennéades*, VI, XXXIV, 35. L'âme doit « se détourner des choses présentes », se dépouiller « de toutes ses formes ». Elle évitera de penser, car « la pensée est un mouvement », et l'âme « ne veut pas se mouvoir ». L'absence de toute représentation intellectuelle, un état de vide complet, telle sera la préparation de l'âme tendant à l'extase. L'âme devant perdre sa personnalité par son retour extatique dans l'Un, l'annihilation de son activité la prédisposera à cette perte totale d'elle-même. Cette annihilation est donc indispensable.

Le R. P. R. Arnou déclare inexacte cette interprétation de la pensée de Plotin : « C'est..., dit-il, une interprétation erronée et sans fondement dans les textes que de voir dans l'état décrit par Plotin un état de pure négativité où la vie, à force de se ralentir, aurait fini par s'arrêter, où, à force de retranchement, il ne resterait plus rien. » *Le désir de Dieu dans la philosophie de Plotin*, Paris, 1921, p. 252-253. Des commentateurs de Plotin pourront trouver et trouveront que les défauts du plotinisme sont ici trop atténués. Ce qui est certain, c'est que les mystiques chrétiens, qui se sont inspirés du néo-platonisme pour expliquer philosophiquement la contemplation extatique, insistent énormément sur ce dépouillement intellectuel complet de l'âme.

Saint Augustin, après sa conversion, fut élevé rapidement aux états contemplatifs. Et comme il trouvait dans la théorie de la contemplation néo-platonicienne, qu'il connaissait bien, les éléments d'une philosophie de son propre état d'âme, il n'hésita pas à s'en servir, en la corrigeant, pour ébaucher une théologie mystique. On sait avec quelle force il énonce le principe néo-platonicien de l'ineffabilité de Dieu : *Deus ineffabilis est, facilius dicimus quid non sit quam quid sit.* Aussi le saint docteur demande-t-il au contemplatif, qui veut connaître Dieu par la contemplation, de laisser de côté toute image et toute idée.

Mais c'est surtout le pseudo-Denys l'Aréopagite qui accentue ce dépouillement intellectuel préparatoire à la contemplation extatique. Cet auteur, on le sait, utilise en la christianisant la philosophie néo-platonicienne. Il propose comme préparation à l'extase la suspension de toute activité des sens et de toute opération intellectuelle. L'esprit doit se taire totalement. C'est alors qu'il entre dans la ténèbre divine, c'est-à-dire dans la lumière inaccessible où Dieu habite. Cf. I Tim., VI, 16.

Les mystiques rhénans du XIVe siècle, Jean Tauler et les autres, ont formulé, d'après le néo-platonisme, leur théorie de la nudité de l'esprit, préparatoire à la contemplation mystique. Cette nudité ou dépouillement complet de l'esprit n'est pas, selon l'opinion de beaucoup d'auteurs spirituels, nécessaire à la contemplation. Elle rend la contemplation beaucoup trop antiintellectualiste. Mais nous devons reconnaître que cette nudité intellectuelle n'est pas absolument contraire à la saine spiritualité. Elle offre cependant des inconvénients; elle peut être exagérée par des auteurs imprudents. C'est ce qui arriva au XVIIe siècle. Les préquiétistes, sous prétexte de nudité de l'esprit, en vinrent à donner trop d'importance à la passivité de l'âme. Peu à peu on fit de cette passivité comme une loi générale de la vie spirituelle. Molinos, poussant tout à l'outrance, enseignera cette grave erreur : *Oportet potentias annihilare et hæc est via interna.* Denz.-Bannw., n. 1221.

Cette introduction du néo-platonisme dans la mystique chrétienne spéculative fut plutôt fâcheuse.

Voir Émile Bréhier, *Plotin, Ennéades*, texte et trad., coll. Budé, 5 vol. parus; E. Vacherot, *Hist. critique de l'école d'Alexandrie*, Paris, 1844; E. Zeller, *Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung dargestellt*, 2e à 5e éd., Leipzig, 1879-1892; E. Krakowski, *Plotin et le paganisme religieux*, Paris, 1933; R. Jolivet, *Saint Augustin et le néo-platonisme chrétien*, Paris, 1932.

III. Le quiétisme en Orient aux IVe et VIe siècles : les euchites ou messaliens. La théorie messalienne de l'« Apatheia ». — Ce n'est pas le néo-platonisme, mais la théorie de l'*apatheia* que l'on retrouve dans le quiétisme des euchites ou messaliens.

Les euchites (εὐχῆται « priants », de εὐχή « prière ») étaient ainsi nommés parce qu'ils faisaient de la

prière continuelle l'unique moyen de salut, à l'exclusion de toute autre œuvre, même de la réception des sacrements. On les appelait aussi messaliens ou massaliens, d'un mot syriaque qui signifie « ceux qui prient ». Ils étaient aussi connus aux v[e] et vi[e] siècles sous les noms d'*enthousiastes*, ἐνθουσιασταί et de *choreutes*, χορευταί « danseurs », parce que dans leurs frémissements mystiques, sorte de délire sacré, ils sautaient et dansaient.

Les origines de cette secte sont obscures. Cf. art. EUCHITES, t. v, col. 1454-1465. Nés en Mésopotamie, dans les environs d'Édesse, les euchites se répandirent, vers la fin du iv[e] siècle, en Syrie et dans les provinces de l'Asie Mineure. Quelques moines subirent leur influence. Sous prétexte de prier sans discontinuer, ils s'avisèrent, contrairement aux traditions monastiques, de supprimer le travail des mains et de demander leur nourriture à la seule charité des fidèles. Cf. saint Nil, *De paupertate*, 21, *P. G.*, t. LXXIX, col. 997.

On trouvera les références aux ouvrages des historiens ecclésiastiques anciens, Théodoret de Cyr, Timothée de Constantinople et saint Jean Damascène, rapportant les erreurs des euchites, dans l'article cité, col. 1454-1456. Le P. de Guibert, S. J., a reproduit tous les textes de ces historiens, concernant les euchites, dans ses *Documenta ecclesiastica christianæ perfectionis studium spectantia*, Rome, 1931, n. 78-88, p. 45 sq.

Dom L. Villecourt, *La date et l'origine des Homélies spirituelles attribuées à Macaire*, dans *Comptes rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, t. I, 1920, p. 250-258, et dom A. Wilmart, *L'origine véritable des homélies pneumatiques*, dans la *Revue d'ascétique et de mystique*, t. I, 1920, 361-377, estiment que les cinquante *Homélies spirituelles*, attribuées à Macaire l'Égyptien, sont un ouvrage de provenance messalienne. Voir ici l'art. MESSALIENS, t. x, col. 792-795.

Les euchites ont émis des erreurs sur l'Écriture sainte, l'immutabilité divine, la Trinité, Jésus-Christ, le péché originel, la prière, l'état d'impassibilité ou ἀπάθεια.

On ne parlera ici que de leurs tendances quiétistes. Elles procèdent de deux faux principes : la corruption foncière, substantielle de la nature humaine déchue et l'efficacité exagérée, attribuée à la prière perpétuelle, et qui jette l'âme dans l'*apatheia*.

Les euchites enseignent que le mal constitue la nature humaine, depuis le péché originel. A la naissance d'un enfant, disent-ils, un démon s'unit à lui substantiellement et le porte bientôt à commettre des actes obscènes. Timothée, prop. 1; Théodoret, prop. 3. Satan habite ainsi avec l'homme, uni en quelque sorte hypostatiquement à lui, ἐνυποστάτως. Satan et les démons ont en leur possession la nature humaine; celle-ci est en communauté étroite avec les esprits mauvais, κοινωνική ἐστι τῶν πνευμάτων τῆς πονηρίας. Saint Jean Damascène, prop. 1, 2.

Comment délivrer l'homme de cette emprise essentielle du démon? Cette délivrance ne s'opère pas par le baptême. Ce sacrement peut bien remettre les péchés, mais il est impuissant à chasser les démons de l'âme et à en arracher les racines du péché qui, depuis la chute originelle, « font partie de la substance de l'homme ». Théodoret, 1, 4; Timothée, 2; S. Jean D., 4, 5. Même après la réception du baptême, l'homme est dans une masse de péché. S. Jean D., 5. Seule la prière perpétuelle, ἐνδελεχὴς προσευχή, peut arracher les racines du péché qui demeurent dans le baptisé et chasser le démon qui s'est uni à lui dès sa naissance. Théodoret, 2, 4; Timothée, 3; S. Jean D., 4, 6.

Cette prière continuelle, que les messaliens comprennent mal d'ailleurs, est incompatible avec le travail des mains. C'est pourquoi, celui-ci était considéré par ces hérétiques comme une chose honteuse, βδελυρόν, tout à fait indigne des hommes spirituels qu'ils prétendaient être. Théodoret, 6; Timothée, 13. Toutes les aumônes devaient être pour eux, de préférence aux pauvres et aux malheureux. Eux seuls étaient les « vrais pauvres en esprit ». Timothée, 15. C'est contre ces prétentions si opposées à la tradition chrétienne que saint Nil fulminait du haut du mont Sinaï. Refuser ainsi de travailler et abuser de la charité des fidèles était un crime. *De paupertate*, 21, *P. G.*, t. LXXIX, col. 997. C'était aussi grave paresse, car les messaliens, sous prétexte de prier sans cesse, dormaient une grande partie du jour. Théodoret, 6.

Les erreurs les plus graves de ces hérétiques se rapportent à l'efficacité complètement anormale qu'ils attribuent à cette prière continuelle. Cette prière, et elle seule, arrache les racines du péché qui sont dans la substance de l'homme et expulse le démon qui habite en lui depuis sa naissance. Le démon est expulsé par le mucus des narines et par la salive de celui qui prie continuellement. Il s'enfuit sous forme de fumée ou de serpent. Théodoret, 2, 5; Timothée, 3. Mais ce n'est là que le côté négatif de la transformation opérée dans l'âme par la prière continuelle. Les effets positifs sont ceux du quiétisme le plus accentué; c'est l'état d'impassibilité, ἀπάθεια.

Le faux mysticisme est presque toujours à tendances panthéistes et sensuelles. Identifier l'âme humaine avec Dieu est en effet le meilleur moyen de lui enlever toute responsabilité morale quand elle suit ses passions. Les messaliens enseignaient que l'homme, délivré par la prière continuelle des racines du péché et du démon, arrive à l'impassibilité. Il est envahi par l'Esprit-Saint, qui s'unit à lui par des liens rappelant ceux des rapports conjugaux des époux. Timothée, 3, 4; S. Jean D., 7,8. La personne même de l'Esprit-Saint est perçue par l'âme d'une manière sensible. L'âme ne peut douter de sa présence en elle. S. Jean D., 17. Bien plus, l'âme est transformée en la nature divine et immortelle, μεταβάλλεται εἰς τὴν θείαν καὶ ἀκήρατον φύσιν. Timothée, 11. Dans cet état, l'homme voit la Trinité des yeux du corps, il connaît les pensées les plus secrètes des autres. Théodoret, 8; Timothée, 5. Il est parfois dans une sorte de délire sacré. Théodoret, 10, 11; Timothée, 10.

Les conséquences les plus immorales étaient déduites de cette fausse mystique. Arrivée à l'impassibilité, telle que la comprennent les messaliens, l'âme a atteint la suprême perfection morale, c'est-à-dire l'impeccabilité. Elle n'a plus besoin de s'instruire ni de discipliner son corps. Celui-ci ne peut plus entraîner au mal. Il est délivré de la tyrannie des passions. Timothée, 9. Aussi, celui qui est arrivé à l'impassibilité ainsi comprise peut se livrer aux actes sensuels et au libertinage sans commettre aucune faute. Il lui est permis désormais de s'y laisser aller. Timothée, 16.

Cette impassibilité messalienne est en grande partie différente de celle des anciens stoïciens. L'impassibilité stoïcienne est un état où la racine des passions aurait été arrachée de l'âme humaine, afin que celle-ci devînt insensible aux tentations. Conception chimérique sans doute, mais qui ne conduit pas nécessairement aux conséquences immorales de l'impassibilité des messaliens. Elle peut y conduire cependant et favoriser le quiétisme. Celui qui se croira arrivé à l'impassibilité, à cet état sans passion, estimera souvent inutile tout effort pour maintenir le corps dans le devoir. Nous voilà dans le quiétisme! C'est ainsi que les messaliens y sont tombés. La vraie spiritualité se tient dans un juste milieu : *in medio stat veritas*. Si elle dévie à droite ou à gauche, on arrive aussitôt à des conséquences erronées et funestes. Les doctrines spirituelles ont

une influence directe et immédiate sur la conduite de l'homme; aussi les erreurs en spiritualité sont-elles particulièrement redoutables.

IV. L'HÉSYCHASME EN ORIENT AU MOYEN-AGE. — On appelait hésychastes (ἡσυχάζοντες « ceux qui se livrent à la quiétude ») les moines qui vivaient en ermites dans les environs des monastères orientaux de la région du mont Athos. Dès le v[e] siècle, l'usage s'était établi de permettre aux moines qui se sentaient appelés à la vie rigoureusement contemplative de quitter leurs communautés pour se livrer à la contemplation à proximité des monastères. Le samedi, ils revenaient au milieu de leurs frères pour célébrer avec eux l'office eucharistique.

Cette pratique n'eut rien que de très légitime à l'origine. Mais — sous quelles influences? on l'ignore — une fausse mystique s'introduisit parmi les hésychastes. Nous la trouvons formulée au XI[e] siècle. Il y eut donc à cette époque un hésychasme hétérodoxe, à tendances quiétistes dont il faut parler.

Le principe fondamental de cette fausse mystique est expliqué ainsi par un moine oriental de cette époque, Syméon, dit le Nouveau Théologien. D'après lui, la grâce est nécessairement objet de conscience en nous. Celui qui n'expérimente pas en lui-même la présence de la grâce sanctifiante n'est pas justifié. Être dans la sainte amitié de Dieu et ne pas voir Dieu sous forme de lumière est impossible. « Car Dieu est lumière, et pareille à une lumière est sa contemplation. » J. Hausherr, *La méthode d'oraison hésychaste*, dans les *Orientalia christiana*, t. IX, 1927, p. 101 sq. Cf. art. PALAMAS, t. XI, col. 1751. Inutile de faire remarquer combien erronée est cette conception de la grâce divine.

Le but de la contemplation, c'est justement d'obtenir la vision de cette lumière divine et d'en donner la jouissance. Les méthodes de contemplation conseillées par les hésychastes étaient variées. L'une d'elle est particulièrement curieuse. Elle semble s'inspirer de la contemplation bouddhiste exposée plus haut. Cette méthode, à la fois physique et morale, est fondée sur la théorie de la respiration telle que la concevaient, au XII[e] siècle, les moines de la région du mont Athos. L'air que nous respirons, dit un moine athonite appelé Nicéphore († vers 1340), passe par le nez et va dans le cœur. Le cœur attire l'air afin de tempérer sa chaleur. « L'agent de la respiration, c'est le poumon, qui, pareil à un infatigable soufflet, fait entrer et sortir l'air ambiant. » Lorsque l'air aura pénétré dans le cœur, l'esprit sera entièrement recueilli, l'âme éprouvera une grande joie et elle verra la lumière divine. Cf. Nicéphore, *De cordis custodia*, *P. G.*, t. CXLVII, col. 963 sq.; Grégoire le Sinaïte, *De respiratione*, *P. G.*, t. CL, col. 1316 sq.

Voici d'ailleurs comment Syméon le Nouveau Théologien décrit cette méthode de contemplation dans sa *Méthode de la sainte oraison et attention* : « Assis dans une cellule tranquille, à l'écart, dans un coin, fais ce que je te dis : ferme la porte et élève ton esprit au-dessus de tout objet vain et temporel; ensuite, appuyant ton menton sur la poitrine et tournant l'œil corporel avec tout l'esprit sur le milieu du ventre, autrement dit le nombril, comprime l'aspiration de l'air qui passe par le nez, de façon à ne pas respirer à l'aise, et explore mentalement le dedans des entrailles pour y trouver le lieu du cœur, où aiment à fréquenter toutes les puissances de l'âme. Dans les débuts, tu trouveras une ténèbre et une épaisseur opiniâtres, mais en persévérant et en pratiquant cette occupation de jour et de nuit, tu trouveras, ô merveille! une félicité sans bornes. Sitôt, en effet, que l'esprit trouve le lieu du cœur, il aperçoit tout à coup ce qu'il n'avait jamais vu, car il aperçoit l'air existant au centre du cœur, et il se voit lui-même tout entier lumineux et plein de discernement; et dorénavant, dès qu'une pensée pointe, avant qu'elle s'achève et prenne une forme, il la pourchasse et l'anéantit par l'invocation de Jésus-Christ. » Cité dans les *Græcorum sententiæ*, de Grégoire Palamas, *P. G.*, t. CL, col. 899. Cf. Hausherr, *op. cit.*, p. 164-165; Grég. Palamas, *De hesychastis*, *P. G.*, t. CL, col. 1106-1107, 1110, 1112, 1114; t. CLIV, col. 840. On nomma ces contemplatifs les omphalopsyques ou « regardeurs de nombril ».

Le Calabrais Barlaam de Seminaria († 1348) se moqua publiquement de ces pratiques saugrenues des hésychastes et des doctrines hétérodoxes qui les motivaient. Ces faux mystiques prétendaient que la la lumière qui enveloppait le corps du contemplatif était la lumière divine, celle qui avait transfiguré le corps mortel du Christ sur le Thabor, au moment de la transfiguration. Les critiques acerbes de Barlaam déclenchèrent la fameuse controverse hésychaste que l'on n'a pas à exposer ici. Voir, t. XI, col. 1777 sq., l'art. PALAMITE *(Controverse)*.

Remarquons les tendances quiétistes de cette contemplation hésychaste. Tout d'abord les ressemblances de cette contemplation avec celle des moines indiens des religions brahmaniques : même immobilité du corps, influence analogue de la manière de respirer pour obtenir le résultat désiré, et surtout même moyen mécanique et tout corporel pour produire un effet moral, spirituel. L'hésychaste n'a pas recours à l'ascèse, à l'effort moral pour arriver à la sainteté; aussi ses pratiques s'inspirent-elles d'une déformation grave de la mystique chrétienne.

Les tendances quiétistes de l'hésychasme ne se manifestent pas autant qu'on aurait pu le craindre. L'hésychaste est invité à prier, à lire et à méditer, mais avec modération, car son grand souci doit être de contenir sa respiration, de la gouverner comme elle doit l'être, κρατῶν τὴν ἐκπνοήν, en vue du rôle essentiel qu'elle joue dans la contemplation. Grégoire le Sinaïte, *De quietudine et duobus orationis modis*, 2, *P. G.*, t. CL, col. 1316.

Ce souci baroque de la respiration gênait évidemment beaucoup la psalmodie, laquelle exige que l'on puisse respirer librement. Aussi, parmi les hésychastes, les uns psalmodiaient peu, d'autres pas du tout. « Ceux qui ne psalmodient jamais, disait Grégoire le Sinaïte, ont raison s'ils sont avancés dans la perfection. Car ceux-là n'ont pas besoin de psalmodie, mais de silence et de perpétuelle prière et contemplation quand ils sont arrivés à l'illumination d'eux-mêmes. Car, étant unis à Dieu, il ne leur est pas avantageux d'en détourner leur esprit ni de le jeter dans le trouble. » *Ibid.*, col. 1320.

Ces erreurs manifestes n'empêchèrent pas l'hésychasme d'être bien vu dans le milieu byzantin du Moyen Age. Ce succès fut dû, en grande partie, à l'autorité extraordinaire dont jouit son plus célèbre défenseur, Grégoire Palamas, archevêque de Thessalonique. L'hésychasme s'identifia tellement avec Grégoire Palamas que ses adeptes furent appelés palamites. Aujourd'hui encore des historiens grecs et russes font l'apologie de la mystique hésychaste.

Sur l'hésychasme, outre les ouvrages cités, voir l'indication des sources dans les *Indices* de la *Patrologie grecque*, de F. Cavallera, p. 141-142; *Échos d'Orient*, t. V, 1902, p. 1-11, t. VI, 1903, p. 50-60; M. Viller, *Nicodème l'Hagiorite*, dans *Revue d'ascétique et de mystique*, 1924, p. 174 sq.; K. Krumbacher, *Geschichte der byzantinischen Litteratur*, 2[e] éd., Munich, 1897; Nicétas Stétathos, *Un grand mystique byzantin. Vie de Syméon le Nouveau Théologien (949-1022)*, texte grec inédit, publié avec introd. et notes critiques par le P. Irénée Hausherr, S. J., et trad. fr. en collaboration avec le P. J. Horn, S. J., dans *Orientalia christiana*, t. XII, n. 45, 1928; sur Grégoire Palamas, M. Jugie, art. PALAMAS

et *Theologia dogmatica christianorum orientalium*, t. II; Sébastien Guichardan, A.A., *Le problème de la simplicité divine aux XIVe et XVe siècles. Grégoire Palamas, Duns Scot, Georges Scholarios*, Lyon, 1933; Eugène Mercier, *La spiritualité byzantine*, Paris, 1933, p. 415-417.

II. LE QUIÉTISME EN OCCIDENT. — I. Au Moyen Age : les frères du libre esprit, les beghards, maître Eckart. II. Le quiétisme luthérien. III. Au XVIe siècle et au début du XVIIe : les alumbrados en Espagne. IV. L'hérésie quiétiste au XVIIe siècle. Les précurseurs. Le préquiétisme. V. Les guérinets ou les illuminés de Picardie en 1634. VI. L'hérésie de Molinos : précurseurs immédiats en Italie. Le molinosisme. VII. Le quiétisme en France au XVIIe siècle. Le P. La Combe et Mme Guyon. VIII. Controverse entre Bossuet et Fénelon. Les articles d'Issy. La condamnation de Fénelon.

I. AU MOYEN AGE : LES FRÈRES DU LIBRE ESPRIT; LES BÉGHARDS; MAITRE ECKART. — 1° *Les frères du libre esprit.* — Les origines du quiétisme occidental sont obscures. On trouve les erreurs quiétistes déjà accentuées au XIIIe siècle, chez les frères du libre esprit. Ces hérétiques ne formaient pas une secte ostensiblement organisée, mais plutôt une société secrète dont les membres répandaient leurs erreurs d'une manière occulte; aussi défiaient-ils les menaces de l'Inquisition. Ils étaient nombreux sur les bords du Rhin, cette région « classique des hérésies de l'Allemagne du Moyen Age ». Voir, ici, t. VI, col. 300-309. Là aussi florissait, au XIIIe et au XIVe siècle, l'association religieuse des béguines et des béghards, association pure et orthodoxe à l'origine et qui fut gâtée en partie par les frères du libre esprit. Chez les béghards hétérodoxes, comme nous le verrons, se trouvent des erreurs quiétistes semblables à celles des frères du libre esprit. Voir art. BÉGHARDS, BÉGUINS, t. II, col. 528-535.

Le faux mysticisme de ces hérétiques s'inspire du panthéisme. Il tend à la suppression de l'activité personnelle et de la responsabilité morale. D'où venait ce panthéisme? Peut-être d'Espagne, où l'averroïsme, système philosophico-religieux arabe, était puissamment soutenu. D'Espagne cette philosophie à tendances panthéistes ne tarda pas à pénétrer dans les villes rhénanes, surtout à Strasbourg, ce carrefour intellectuel de l'Europe du Moyen Age. Comme presque toujours, c'est par la porte du panthéisme que le quiétisme s'introduisit dans les esprits.

Les erreurs des frères du libre esprit furent dénoncées et condamnées. Saint Albert le Grand, lorsqu'il était évêque de Ratisbonne, fit, vers 1260, un recueil de cent vingt et une erreurs des frères du libre esprit, destiné aux inquisiteurs de la foi. W. Preger, *Geschichte der deutschen Mystik im Mittelalter*, t. I, Leipzig, 1874, p. 461-471; I. von Döllinger, *Beiträge zur Sektengeschichte des Mittelalters*, t. II, p. 395 sq. Ce recueil nous fait connaître avec précision l'enseignement de la secte. On en trouvera un excellent texte dans les *Documenta ecclesiastica christianæ perfectionis studium spectantia*, n. 198-221, p. 116-127, du P. de Guibert. Quant aux erreurs des béghards hétérodoxes, elles ont été condamnées par le concile de Vienne en 1312. De Guibert, *ibid.*, n. 271-275, p. 155 sq.; Denz.-Bannw., n. 471 sq. Les auteurs spirituels catholiques rhénans de cette époque n'ont pas manqué de combattre la fausse mystique des frères du libre esprit et des béghards. Parmi eux, Tauler et surtout le bienheureux Ruysbroeck doivent être mentionnés.

Un panthéisme absolu inspire toute la doctrine des frères du libre esprit. L'âme humaine est de la même substance que Dieu; éternelle comme lui. *Dicere animam esse de substantia Dei, æternam cum Deo.* Prop. 7, 95, 96. Toute créature est Dieu : *quod omnis creatura sit Deus.* Prop. 76. L'homme est donc Dieu, égal à Dieu; son âme est divine : *Dicere hominem Deum esse, hominem posse fieri æqualem Deo vel animam fieri divinam.* Prop. 27, 77, etc. Il est l'égal du Christ. Prop. 23, 65, 85.

La première conséquence de cette identité de Dieu et de l'homme, c'est que l'action de l'homme parfait est l'action même de Dieu : *Quod homo ad talem statum potest pervenire quod Deus in ipso omnia operatur.* Prop. 15, 19, 56. Il n'y a pas de responsabilité personnelle pour l'homme parfait. Tout ce qu'il fait a été prédéterminé par Dieu : *Quod hoc quod faciunt homines, ex Dei ordinatione faciunt.* Prop. 66. Il ne peut donc pas pécher lors même qu'il commettrait l'acte du péché : *Quod homo faciat mortalis peccati actum sine peccato.* Prop. 6. S'il tombe dans les péchés quels qu'ils soient, il n'en aura cure, car c'est Dieu qui a tout prédéterminé, et l'on ne doit pas s'opposer aux prédéterminations divines. Prop. 117.

Les frères du libre esprit rejettent évidemment l'Église. L'homme parfait n'a pas besoin du prêtre : *Quod homo tantum proficiat, quod sacerdote non indigeat.* Prop. 16. La confession sacramentelle est rejetée : *Quod homo unitus Deo non debeat confiteri etiam peccatum mortale.* Prop. 41. Les prières et les jeûnes, tout comme la confession, sont un obstacle à la perfection : *Quod orationes, jejunia, confessiones peccatorum impediant bonum hominem.* Prop. 50, etc.

Le bienheureux Ruysbroeck résume ainsi ces erreurs : « On trouve encore d'autres hommes mauvais et diaboliques, qui disent qu'ils sont le Christ en personne ou qu'ils sont Dieu : le ciel et la terre ont été faits de leurs mains, et ils le soutiennent avec tout ce qui existe. Supérieurs à tous les sacrements de la sainte Église, ils n'en ont pas besoin et n'en veulent pas. Quant aux ordonnances et usages ecclésiastiques et tout ce que les saints ont laissé dans leurs écrits, ils s'en moquent et n'en retiennent rien. Mais le dérèglement, une hérésie détestable et les coutumes sauvages qu'ils ont inventées eux-mêmes, voilà ce qu'ils estiment saint et parfait. La crainte et l'amour de Dieu ont fui de leur cœur; ils ne veulent connaître ni bien ni mal et ils prétendent avoir découvert chez eux, au-dessus de la raison, l'être sans modes. » *Le miroir du salut éternel*, c. XVI, *Œuvres de Ruysbroeck l'Admirable*, trad. des bénédictins de Saint-Paul de Wisques, t. I, Bruxelles, 1919, p. 116; cf. *Le livre des sept clôtures*, c. XIV, *ibid.*, p. 180.

L'oisiveté spirituelle, le quiétisme le plus radical, sont prônés par les frères du libre esprit. Aucune œuvre n'est nécessaire pour devenir parfait. Bien plus, les jeûnes, les disciplines, les veilles, sont des obstacles qui s'opposent à la perfection : *Quod homines impediant et retardent perfectionem et bonitatem per jejunia, flagellationes, disciplinas, vigilias et alia similia.* Prop. 110; cf. prop. 11, 50. L'homme étant Dieu n'est pas obligé d'obéir aux commandements divins : *Dicere hominem liberum esse a decem præceptis.* Prop. 83. De là les immoralités de la secte : *Quod unitus Deo audacter possit explere libidinem carnis per qualemcumque modum, etiam religiosus in utroque sexu.* Prop. 106; cf. prop. 63, 72, 81, 97.

« Leur oisiveté, dit Ruysbroeck, leur semble de si grande importance qu'on ne doit y mettre obstacle par aucune œuvre, si bonne qu'elle soit... Aussi se livrent-ils à une pure passivité, sans aucune opération en haut ni en bas..., de peur qu'en faisant quelque chose ils n'entravent Dieu en son opération. Leur oisiveté s'étend donc à toute vertu, à tel point qu'ils ne veulent ni remercier, ni louer Dieu... A leur avis, ils sont au delà de tous les exercices, de toutes les vertus, et ils sont parvenus à une pure oisiveté, où ils sont affranchis vis-à-vis de toutes vertus... Ils pensent donc ne pouvoir jamais croître en vertus, ni mériter davantage, ni commettre des péchés; car ils n'ont plus

de volonté..., ils sont un avec Dieu et réduits à néant quant à eux-mêmes. La conséquence c'est qu'ils peuvent consentir à tout désir de la nature inférieure... Dès lors, si la nature est inclinée vers ce qui lui donne satisfaction et si, pour lui résister, l'oisiveté de l'esprit doit en être tant soit peu distraite ou entravée, ils obéissent aux instincts de la nature, afin que leur oisiveté d'esprit demeure sans obstacle. » *L'ornement des noces spirituelles*, l. II, c. LXXVII, *ibid.*, t. III, p. 200-201.

Ruysbroeck condamne ici le quiétisme des béghards hétérodoxes en même temps que celui des frères du libre esprit. Ce qu'il dit de l'affranchissement de l'âme quiétiste de tout exercice des vertus a été condamné par le concile de Vienne, en 1312, réprouvant la 6e proposition des béghards : *Quod se in actibus exercere virtutum est hominis imperfecti et perfecta anima licentiat a se virtutes.* Denz.-Bannw., n. 476; de Guibert, *op. cit.*, n. 275, p. 155; cf. n. 273.

2° *Les béghards.* — Le panthéisme des béghards est beaucoup plus mitigé que celui des frères du libre esprit. C'est surtout l'impeccabilité de l'homme parfait qui est mise en relief : « L'homme, dit-on, dans cette vie présente peut acquérir un tel degré de perfection qu'il devienne complètement impeccable et ne puisse plus croître en grâce ». Car, ajoute-t-on, « si l'on pouvait progresser indéfiniment dans la sainteté, on finirait par être plus parfait que le Christ. » Prop. 1. Les béghards enseignaient encore que l'on peut être aussi parfait ici-bas qu'on le sera dans la vie bienheureuse du ciel. Et d'ailleurs, selon leur manière de voir, « tout être intellectuel est naturellement bienheureux en lui-même; l'âme humaine n'a pas besoin de la lumière de gloire l'élevant à un ordre supérieur pour voir Dieu et jouir de lui béatifiquement. » Prop. 4, 5. On remarquera ici l'influence de l'erreur averroïste de l'unité de l'intellect.

Un quiétisme absolu, comme celui des frères du libre esprit, était la conséquence de ces erreurs. L'homme qui est arrivé au degré voulu de perfection « et d'esprit de liberté » est affranchi de toute obéissance. Les lois de l'Église ne sont plus pour lui. Prop. 3. Les œuvres sont inutiles, la lutte contre les passions ne se conçoit plus : « L'homme parfait, dit-on, ne doit ni jeûner ni prier, car alors ses sens sont si totalement soumis à son esprit et à sa raison qu'il peut accorder à son corps tout ce qui plaît. » Prop. 2. Se laisser aller aux tentations n'est plus pécher : « Un acte charnel [contre la chasteté], lorsque la nature y incline, n'est pas un péché, surtout si celui qui le fait est tenté. » Prop. 7. Les « violences diaboliques », dont parlera plus tard Molinos, s'inspireront de cette doctrine immorale des béghards.

Enfin, la contemplation, comme la comprenaient les béghards, ne pouvait avoir pour objet ni l'humanité du Christ, ni la passion, ni l'eucharistie. Y penser aurait été déchoir des hauteurs de cette contemplation qui ne s'attache qu'à l'essence divine. Aussi, les béghards ne s'agenouillaient-ils pas pour adorer le corps du Christ au moment de l'élévation. Prop. 8. Nous retrouverons plus tard cette prétention de certains contemplatifs d'exclure de leurs oraisons et de propos délibéré l'humanité du Christ.

3° *Maître Eckart.* — Il naquit en Thuringe vers 1260. Il entra, jeune encore, au couvent dominicain d'Erfurt. En 1300, il vint étudier à Paris et il y revint en 1311 pour y enseigner. Pendant quelque temps il prêcha à Strasbourg, où les béghards hétérodoxes étaient en grand nombre. Eckart fut accusé de n'avoir pas assez combattu leurs erreurs. En 1326, alors qu'il professait la théologie à Cologne, l'archevêque de cette ville, Henri de Virnebourg, le cita à son tribunal comme suspect d'hérésie. Eckart se défendit de son mieux, puis en appela au pape. Il mourut l'année suivante, et, deux ans après, en 1329, le pape Jean XXII, par la bulle *In agro dominico*, du 27 mars, condamna vingt-huit propositions extraites de ses œuvres : dix-sept — les quinze premières et les deux dernières — comme hérétiques, et les autres comme malsonnantes, téméraires et suspectes d'hérésie.

D'après les propositions condamnées, il s'opérerait, selon Eckart, une identification réelle, proprement dite, entre l'homme juste et Dieu : La proposition 10 est ainsi formulée : « Nous sommes totalement transformés en Dieu et changés en lui de la même manière que dans le sacrement [de l'eucharistie] le pain est changé au corps du Christ; je suis ainsi changé en lui parce qu'il me fait son être un et non seulement semblable; par le Dieu vivant, il est vrai qu'il n'y a aucune distinction. » Cf. prop. 9. Jean Gerson († 1429) trouvera injustifiée et téméraire cette comparaison de l'union mystique avec la transsubstantiation eucharistique. *De theologia mystica speculativa*, part. VIII, dans Ellies du Pin, *Gersonii opera omnia*, t. III, Anvers, 1706, p. 394-395. L'usage qu'en fait Eckart est tout à fait abusif.

Identification aussi entre le mystique et le Christ : « Tout ce que Dieu le Père a donné à son Fils unique, quant à sa nature humaine, il me l'a entièrement donné à moi aussi; je n'excepte rien, ni l'union ni la sainteté, tout m'a été donné aussi bien qu'à lui. » « Tout ce que dit du Christ la sainte Écriture, tout cela se vérifie aussi de l'homme bon et divin. » Prop. 11, 12; cf. prop. 20, 21.

La conséquence de cette identification, c'est que l'action de l'homme se confond d'une manière absolue avec celle de Dieu : « Tout ce qui est propre à la nature divine, cela est entièrement propre à l'homme juste et divin; c'est pourquoi cet homme juste opère tout ce que Dieu opère et il a créé conjointement avec Dieu le ciel et la terre, et il est générateur du Verbe éternel, et Dieu sans cet homme ne saurait rien faire. » Prop. 13.

Il faudra donc considérer les actions de l'homme comme étant les actions mêmes de Dieu. L'homme n'agira pas par lui-même. L'abandon extrême à Dieu et l'indifférence de l'homme pour toutes choses, même pour sa sanctification, seront les conditions de la vie spirituelle véritable : « Ceux qui ne recherchent pas les biens matériels, ni les honneurs, ni ce qui est utile, ni la dévotion intérieure, ni la sainteté, ni la récompense, ni le royaume des cieux, mais ont renoncé à tout cela, même à ce qui est leur, c'est en ces hommes que Dieu est honoré. » Prop. 8.

Cet abandon total fera tellement adhérer à la volonté divine permissive que l'homme ne devra pas regretter d'avoir commis le péché, sous prétexte que cela a été permis par Dieu. « L'homme bon doit si bien conformer sa volonté à la volonté divine qu'il veuille tout ce que Dieu veut : puisque Dieu veut en quelque manière que j'aie péché, je ne voudrais pas, moi, n'avoir pas commis de péché, et telle est la vraie pénitence. » Prop. 14. Et encore : « Si un homme avait commis mille péchés mortels, s'il était bien disposé, il ne devrait pas vouloir ne pas les avoir commis. » Prop. 15.

Cet abandon quiétiste à la volonté divine permissive est tout à fait illégitime. Il s'inspire de la doctrine des frères du libre esprit. Prop. 117, Guibert, *op. cit.*, p. 126. Tout pécheur a le grave devoir de se repentir de ses fautes. Mais comment détestera-t-il les péchés qu'il a commis s'il ne regrette pas de les avoir commis? L'adhésion à la volonté divine permissive au sujet des actions mauvaises auxquelles on s'est livré sera toujours accompagnée de la douleur de les avoir faites et du désir sincère, s'il était réalisable, de les avoir évi-

tées. « On ne doit jamais supposer la permission divine, dit Fénelon, que dans les fautes déjà commises; cette permission ne doit diminuer en rien alors notre haine du péché, ni la condamnation de nous-mêmes. » *Correspondance de Fénelon*, t. v, Paris, 1827, p. 369-370. Jean Gerson, toujours si prudent quand il traite de la mystique, reconnaît sans doute la légitimité de notre adhésion à la volonté divine permissive du péché; mais il ajoute qu'elle est un point délicat de la spiritualité qui peut facilement être mal compris. *De discretione seu rectitudine cordis*, consid. 9, dans *Opera omnia*, t. III, Anvers, 1706, p. 470.

La bulle de Jean XXII *In agro dominico* a été rééditée par Denifle, *Akten zum Processe Meister Eckeharts*, dans *Archiv für Litteratur- und Kirchengeschichte des Mittelalters*, t. II, 1886, p. 636 sq., texte reproduit par Denzinger-Bannwart, *Enchiridion*, n. 501-529, et par de Guibert, *Documenta ecclesiastica christianæ perfectionis studium spectantia*, n. 284-289, p. 162 sq. Sur le procès d'Eckart voir Daniels, *Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters*, t. XXIII, fasc. 5, 1923, et G. Théry, *Édition critique des pièces relatives au procès d'Eckhart*, dans *Archives d'hist. doctrinale et littéraire du Moyen Age*, t. I, 1926, p. 129-268. — Voir art. ECKART, t. IV, col. 2057-2081; S. M. Deutsch, *Protestant. Realencyclopädie*, t. V, 1898, p. 142-154; G. Théry, *Vie spirituelle, Suppl.*, 1924 p. 93 sq.; 1925, p. 149 sq.; 1926, p. 49 sq.

4° *Les mystiques rhénans.* — Trouve-t-on des traces de quiétisme dans les écrits des mystiques rhénans du XIVe siècle, en particulier dans Tauler? La réponse est douteuse selon plusieurs historiens. Ce qui est certain, c'est que, dans la période du préquiétisme, au milieu du XVIIe siècle, beaucoup d'auteurs spirituels se sont inspirés de la mystique rhénane. La doctrine de la nudité de l'esprit, cette prétendue condition de la contemplation parfaite, qui occupe une si grande place dans cette mystique, séduisit entièrement les auteurs, nombreux alors, qui exagéraient l'importance des états passifs pour la sanctification de l'âme. Selon les mystiques rhénans, nous le savons, l'âme qui se prépare à l'union parfaite avec Dieu, doit se dépouiller de toute image et de toute idée, suspendre son activité, être presque totalement passive. Cette passivité, si elle est mal comprise, peut engendrer le quiétisme, la tendance à diminuer et même à supprimer les actes des vertus chrétiennes. C'est malheureusement ce qui eut lieu.

On trouve assez souvent dans les sermons de Tauler, des passages comme celui-ci : « Pour que Dieu opère vraiment en toi, tu dois être dans un état de pure passivité; toutes tes puissantes doivent être complètement dépouillées de toute leur activité et de leurs habitudes, se tenir dans un pur renoncement à elles-mêmes, privées de leur propre force, se tenir dans leur néant pur et simple. Plus cet anéantissement est profond, plus essentielle et plus vraie est l'union. » *Sermons de Tauler*, trad. Hugueny, Théry et Corin, t. II, Paris, 1931, p. 96.

« Il s'est vu de nos jours, dira François Malaval, un grand philosophe [Descartes] qui a cru que pour acquérir la véritable philosophie et pour la rétablir dans sa pureté, il fallait que l'esprit humain oubliât tout ce qu'il avait appris; qu'alors... la vérité paraîtrait dans son vrai jour... Ce n'est pas ici le lieu de disputer si ce fondement de sa philosophie est raisonnable, mais dans le chemin dont nous parlons, il est certain que qui laisse tout recouvre ce qu'il laisse plus parfait et plus entier, ayant Dieu pour principe... » *Pratique facile pour élever l'âme à la contemplation*, Paris, 1673, p. 333-334.

II. LE QUIÉTISME LUTHÉRIEN AU XVIe SIÈCLE. — Je signale brièvement le quiétisme luthérien, car on trouve ici, t. IX, col. 1146 sq., un long et suggestif article sur Luther de J. Paquier.

Le quiétisme de Luther est une conséquence de sa conception ultra-pessimiste de l'humanité déchue. Selon sa manière de voir, la concupiscence est le péché originel lui-même. Tous ses mouvements même involontaires sont toujours des péchés graves. Les passions sont donc insurmontables, aussi indomptables que Cerbère, aussi invincibles que le géant Antée. Le libre arbitre a d'ailleurs été détruit par la chute originelle. La volonté est donc irrémédiablement subjuguée par les passions.

Dès lors, il est inutile d'essayer de lutter. Nous sommes toujours vaincus d'avance. Inutile de prier au moment de la tentation, puisque la volonté est fatalement vouée au mal. Aucun acte intérieur tel que le repentir n'est possible. Les œuvres extérieures, comme la confession et la réception des sacrements, sont de nul effet.

Si l'homme est incapable de tout bien et s'il reste en lui-même pécheur, sa justification ne peut être qu'extérieure à lui et purement « nominaliste » : il est juste parce que la justice du Christ le couvre et voile aux yeux de Dieu les iniquités de son âme. L'unique moyen d'être ainsi extérieurement justifié c'est la foi ou la confiance ferme que nous sommes justifiés, que la justice du Christ nous est imputée.

Nous trouvons dans la doctrine de Luther la division de l'homme en deux parties : la partie inférieure avec les passions qu'il faut laisser faire, à qui il faut tout permettre et la partie supérieure qui a la confiance inébranlable que la justice du Christ est imputée. Cette division est bien celle du quiétisme rigide.

III. LE QUIÉTISME ESPAGNOL AU XVIe SIÈCLE ET AU DÉBUT DU XVIIe. LES ALUMBRADOS. — Vers 1509, on commença à parler en Espagne, en Andalousie surtout, de la secte des *alumbrados* ou illuminés, appelés aussi *dejados* ou anéantis. Les adeptes se faisaient remarquer par leur exaltation mystique suspecte. Leurs pratiques, inspirées par l'illuminisme, paraissaient extravagantes et dangereuses pour la morale. De fait, plusieurs villes, et principalement Llerena, en Estramadure, furent gâtées par ces faux mystiques. Leur doctrine se précisa peu à peu. Elle s'inspire, semble-t-il, du néo-platonisme, de l'averroïsme et surtout du quiétisme des béghards.

L'Inquisition espagnole poursuivit sans relâche les alumbrados. Elle publia contre eux des édits en 1568 et 1574. Elle sévit contre eux à Llerena dans les années suivantes. La principale condamnation fut celle de 1623. L'édit de 1623, le plus important, fut publié par l'archevêque grand inquisiteur André Pacheco. Il contient une liste de soixante-seize propositions qui résument toute la doctrine des alumbrados. Le texte espagnol se trouve dans V. Barrantes, *Aparato bibliographico de la historia de Estremadura*, Madrid, 1875, t. II, p. 364-370. Le P. de Guibert, *op. cit.*, n. 405-419, le reproduit avec une traduction latine. Une traduction française a été donnée dans le *Mercure de France*, t. IX, 1624, p. 357 sq.

Les erreurs des alumbrados paraissent découler de l'importance exagérée qu'ils donnent à l'oraison mentale et de l'efficacité tout à fait excessive qu'ils lui attribuent. Selon ces hérétiques, l'oraison mentale est obligatoire de droit divin; par elle on accomplit par le fait même tous les autres préceptes : *Mentalem orationem divino præcepto imperatam esse et per eam cætera omnia impleri.* Prop. 1. La prière vocale a peu de valeur. Prop. 2. Aussi, ni prélat, ni père, ni supérieur n'a droit à être obéi lorsqu'ils commandent quelque chose qui pourrait réduire les heures d'oraison mentale ou de contemplation. Prop. 4. Pour se livrer à l'oraison, il faut laisser toutes les autres obligations, même les devoirs d'état. L'oraison doit être préférée à l'audition de la messe, même un jour de fête. Prop.

18, 19. Sans l'oraison, telle que la comprennent les alumbrados, personne ne peut se sauver. Prop. 7. Ces principes sont en désaccord avec l'enseignement des auteurs spirituels orthodoxes sur l'utilité de l'oraison mentale. Ce qui suit l'est bien davantage.

L'oraison des alumbrados consiste à se recueillir en présence de Dieu, sans discourir, ni méditer, ni réfléchir à la passion du Christ ou à sa très sainte humanité. Prop. 17. On peut arriver à un tel degré de perfection que la grâce submerge les puissances de l'âme si bien que l'âme ne puisse plus ni déchoir ni progresser. Prop. 36. Une personne de la secte des alumbrados aurait été confirmée en grâce trois fois par Dieu : la première fois au sujet des imperfections naturelles, la seconde au sujet des péchés mortels, et la troisième au sujet des péchés véniels. Dans un état si parfait, il ne lui restait rien de la chair déchue d'Adam. Prop. 37. D'ailleurs, dans l'état des parfaits et dans la vie unitive avec Dieu par l'amour, si Dieu déclare au parfait qu'il est bon, celui-ci sera substantiellement bon, et dans ce cas son âme ne devra plus du tout agir. Prop. 43. Dans leurs extases et leurs ravissements, les alumbrados prétendaient voir l'essence divine et la sainte Trinité comme les voient les élus dans la gloire. Cette vision pouvait se reproduire à volonté. Prop. 9, 58-62. Aussi n'avait-on pas besoin de révélation spéciale pour se savoir en grâce avec Dieu. Prop. 31.

Le quiétisme le plus radical découlait de ces erreurs. Dans l'état d'union avec Dieu on ne fait pas beaucoup d'actes de volonté. Prop. 42. Les parfaits n'ont pas besoin de faire des actes de vertu. Ils ont en eux la grâce et le Saint-Esprit qui les guide immédiatement lui-même. Prop. 8, 10. Il n'y a qu'une seule chose à faire : suivre le mouvement et l'inspiration intérieure de cet Esprit pour agir ou ne pas agir. Prop. 11. L'âme unie à Dieu est oisive. Elle ne doit rien faire, ni vouloir ni ne pas vouloir. Prop. 43.

Les pratiques immorales des confesseurs de la secte avec leurs pénitentes, qui rendirent les alumbrados si odieux, étaient considérées par eux comme des manifestations de l'union divine ou des moyens de l'opérer; ces pratiques, disaient-ils, communiquaient l'Esprit-Saint et l'amour divin aux âmes. Prop. 46-55; cf. prop. 32, 76. Michel Molinos a trouvé sans doute dans ce faux mysticisme immoral plusieurs de ses sataniques inspirations.

Les alumbrados, comme les luthériens, enseignaient que « l'intercession des saints est vaine », et la vénération de leurs images inutile. Prop. 38.

M. Henri Bremond, toujours préoccupé de minimiser le quiétisme, a singulièrement réduit l'importance de l'hérésie des alumbrados. « Si je me suis étendu si longtemps, dit-il, sur l'édit qui les [les illuminés de Séville] stigmatise, c'est qu'une fois traduite et répandue de ce côté-ci des Pyrénées cette bizarre pièce, fumeuse, mais fulgurante, va présider, pour ainsi dire, à toute l'histoire de l'illuminisme, ou du quiétisme, ou du semi-quiétisme français, pendant tout le XVIIe siècle... La notion abstraite de quiétisme va se réaliser en un mannequin puant, barbouillé de soufre, épouvantail aux gestes obscènes, que les furieux tireront de sa boîte quand ils voudront perdre un homme d'Église ou une dévote, et que les docteurs eux-mêmes inviteront gravement à leurs discussions sur l'« abandon » ou sur l'oraison de simple regard. » *Histoire littéraire du sentiment religieux en France*, t. XI, Paris, 1933, p. 70. Tel n'est pas sans doute le jugement de l'histoire.

Outre les ouvrages cités, on consultera sur les alumbrados : Menandez Pelayo, *Historia de los heterodoxos españoles*, 2e éd., t. V, p. 205-248; A. Arbiol, *Desengaños mysticos*, t. V, Barcelone, 1758, p. 533 sq., où se trouve une liste de soixante propositions condamnées; Malvasia, *Catalogus omnium hæresum*, Rome, 1661, p. 269, donne cinquante propositions; Terzago, *Theologia historico-mystica*, Venise, 1764, rapporte trente-cinq propositions; Lea, *History of the inquisition of Spain*, t. IV, New-York, 1907, p. 24-25; Constant, art. *Alumbrados*, dans *Dict. d'hist. et de géogr. eccl.*, t. II, 1914, col. 849 sq.; Colunga, *Los alumbrados españoles*, Salamanque, 1919; Bernardino Llorca, *Die spanische Inquisition und die Alumbrados*, Berlin, 1934.

IV. L'HÉRÉSIE QUIÉTISTE AU XVIIe SIÈCLE. LES PRÉCURSEURS. LE PRÉQUIÉTISME. — Jusqu'ici nous avons trouvé le quiétisme à l'état sporadique, dispersé et mêlé avec d'autres erreurs. Au XVIIe siècle, il se présente sous la forme d'un système cohérent dont les diverses parties s'enchaînent étroitement.

Comme toutes les hérésies importantes et qui ont troublé l'Église, le quiétisme a été précédé d'un enseignement qui l'a préparé et en a rendu l'éclosion possible : enseignement spirituel assez répandu qui exagérait l'importance des états passifs dans la vie intérieure. On peut le considérer comme une sorte de préquiétisme. Plusieurs se sont étonnés et de ce mot et de la chose exprimée par lui. A ce sujet, on a même fait de l'esprit d'un goût douteux. Et pourtant l'histoire et la psychologie ne nous apprennent-elles pas qu'une hérésie est d'ordinaire précédée d'une période d'incubation pendant laquelle, consciemment ou non, le milieu favorable se prépare? Une mentalité se crée, qui rend possible la naissance et la diffusion de l'hérésie. Il en a été ainsi de l'arianisme, du monophysisme et de toutes les hérésies. La tâche de l'historien est précisément de mettre en relief cette mentalité qui prépare les voies à l'erreur; sinon il laisse inexpliquée l'origine des doctrines hétérodoxes.

Il est d'autant plus facile de découvrir le préquiétisme que nous sommes aidés en cela par l'Église. Elle a proscrit, comme nous le verrons, postérieurement à la condamnation de Molinos (1687), bon nombre d'ouvrages parus avant celle-ci, comme contenant un enseignement spirituel dangereux, capable de favoriser le quiétisme. Elle nous laisse ainsi entendre que ces ouvrages ont pu contribuer à la diffusion de cette hérésie. A cela on a objecté que la condamnation de ces écrits s'explique par la très forte réaction qui suivit la condamnation de Molinos. Explication insuffisante! Réaction sans doute, mais motivée par la conviction de la nocivité des ouvrages prohibés. Quel catholique oserait affirmer que l'Église ait mis à l'Index complètement à tort, sans raison aucune, un si grand nombre d'ouvrages? Que quelque livre non dangereux ait été censuré par le fait de la réaction antiquiétiste, c'est incontestable. Mais quel historien consciencieux voudrait déclarer que l'ensemble de ces livres condamnés ne présentait pas un réel danger pour l'orthodoxie de la piété catholique? On est donc autorisé à croire que les auteurs de ces ouvrages prohibés ont frayé, volontairement ou non, le chemin au quiétisme.

Voici les principaux auteurs préquiétistes, ceux qui paraissent avoir exercé la plus grande influence.

En Espagne, le vénérable Jean Falconi, religieux de l'ordre de Notre-Dame-de-la-Merci, qui mourut à Madrid en 1638. Ses *Œuvres spirituelles* furent publiées après sa mort, en 1662, à Valence, en Espagne. La traduction italienne de trois de ses écrits fut mise à l'Index le 1er avril 1688 : l'*Alphabet pour apprendre à lire dans le Christ; Lettre à un religieux sur l'oraison de pure foi* et *Lettre à une de ses filles spirituelles touchant le plus pur et le plus parfait esprit de l'oraison.* Le Marseillais François Malaval, que nous allons rencontrer, et Mme Guyon ont beaucoup étudié les *Œuvres spirituelles* de Falconi.

En Italie, nous trouvons le fameux *Breve compendio intorno alla perfezione cristiana* d'une dame milanaise, Isabelle Christine Bellinzaga (1552-1624), qui a été en

relation avec le jésuite Achille Gagliardi (1537-1607). Ce *Breve compendio* a été reproduit et adapté par Bérulle dans son premier ouvrage : *Brief discours de l'abnégation intérieure*, publié en 1597, avec l'approbation d'André Duval. *Œuvres complètes de Bérulle*, Migne, Paris, 1856, col. 879 sq. L'écrit de la dame milanaise a été beaucoup étudié ces dernières années par le R. P. Viller, *Rev. d'ascétique et de mystique*, t. XII, 1931, p. 44-89; t. XIII, 1932, p. 34-59, 257-293; par dom Giuseppe de Luca, *ibid.*, t. XII, 1931, p. 142-152; par Henri Bremond, *Vie spirituelle*, févr. et mars 1931, et *Hist. du sentiment religieux*, t. XI, 1933, p. 3-56; par M. J. Dagens, *Rev. d'hist. eccl. de Louvain*, n. 2, 1931. L'adaptation en français, faite par Bérulle, du *Breve compendio* est irréprochable au point de vue doctrinal. Le jeune Bérulle fut guidé dans son travail par les docteurs de Sorbonne, ses conseillers. Mais il semble que le *Breve compendio* contienne des traces de quiétisme. Le P. Gérard de Saint-Jean-de-la-Croix y trouve une doctrine tendant à la même fin que celle de Molinos. *Études carmélitaines*, 1913, p. 511, 512. Ce jugement paraît à bon droit excessif au P. Viller. Ce qui paraît exact c'est qu'il y a dans le *Compendio* des tendances quiétistes. Et comme l'écrit a exercé une grande influence, il n'est pas téméraire de le mettre au nombre des œuvres préquiétistes du début du XVIIe siècle.

L'écrivain spirituel italien le plus célèbre qui fut condamné par l'Église est Pier Matteo Petrucci, évêque cardinal de Jesi. Ses écrits, publiés de 1673 à 1686, furent mis à l'Index le 5 février 1688, comme entachés des mêmes erreurs que celles de la *Guide* de Molinos. Cf. P. Dudon, *Recherches de science religieuse*, mai-juin 1914. Deux autres auteurs italiens sont à signaler à cause de l'influence qu'ils exercèrent : Benedetto Biscia, oratorien, et le dominicain Tomaso Menghini. Les ouvrages du premier, publiés vers 1682 et 1683, furent prohibés le 5 février 1688, et ceux du second le 2 mars de la même année. Ils avaient été édités vers 1680 et 1682.

L'enseignement spirituel à tendances quiétistes était alors si répandu au sud de l'Italie que le cardinal Caracciolo, archevêque de Naples, écrivit une lettre à ce sujet au pape Innocent XI, le 30 janvier 1682, pour lui demander d'intervenir. Nous retrouverons plus loin, dans le molinosisme, les mêmes erreurs que celles qui sont mentionnées par le cardinal.

Plusieurs auteurs spirituels français, antérieurs à la condamnation de Molinos, furent censurés par l'Index. Benoît de Canfield, auteur de la *Reigle de perfection, contenant un abrégé de toute la vie spirituelle, réduite à un seul point de la volonté de Dieu*, Paris, 1609, fut condamné le 26 avril 1689. L'ouvrage, publié sous le nom de Jean de Bernières par le P. Louis-François d'Argentan : *Le chrestien intérieur ou la conformité intérieure que doivent avoir les chrestiens avec Jésus-Christ*, Rouen, 1660, fut traduit en italien. Cette traduction fut mise à l'Index le 26 juillet 1689. Un autre ouvrage de Bernières : *Œuvres spirituelles*, Paris, 1670, également traduit en italien, fut censuré le 12 décembre 1690. Mais l'auteur qui s'est fait le plus remarquer par ses tendances quiétistes est le Marseillais François Malaval. Son livre *Pratique facile pour élever l'âme à la contemplation en forme de dialogue* [entre un directeur et sa Philothée], Paris, 1664, 2e éd., augmentée d'une IIe part., 1670, eut une très grande influence. La traduction italienne fut mise à l'Index le 21 mars 1688. Voir l'art. MALAVAL, t. IX, col. 1763.

Les ouvrages énumérés ne contiennent pas une doctrine quiétiste proprement dite. Aucun d'eux n'enseigne que l'âme, arrivée aux états mystiques élevés, perde sa liberté et devienne irresponsable de ses actes. Ce quiétisme rigide est celui des frères du libre esprit, des béghards, des alumbrados et de Molinos. Mais la spiritualité de ces préquiétistes tend à mettre indûment l'âme chrétienne dans la passivité, sans se demander si Dieu l'y appelle ou si, y étant appelée, sa préparation aux états passifs a été faite. Le P. Surin déplorait cet abus. Il y a des gens « qui sans être appelés de Dieu à cet état [de passivité], disait-il, lisant les auteurs qui en traitent, ou conversant avec des personnes qui en parlent sans cesse, prennent goût à cette lecture et à ces entretiens, se portent d'eux-mêmes aux choses extraordinaires, n'ont à la bouche que la désappropriation, l'anéantissement passif, la transformation de l'âme en Dieu, l'union essentielle et d'autres semblables termes qui, ne venant point du cœur, sont vides de suc, n'ont qu'un faux brillant et ne descendent jamais jusqu'au cœur. » *Dialogues spirituels*, t. II, Avignon, 1821, l. III, c. IX, p. 117.

Saint Jean Eudes déplorait que Bernières eût poussé aux oraisons passives les personnes qui habitaient l'Ermitage de Caen et qui tombèrent dans l'illuminisme. « La source de semblables tromperies, écrivait-il au supérieur du séminaire de Coutances, est la vanité, laquelle, étant une fois entrée dans un esprit, n'en sort que très difficilement et très rarement : c'est ce qu'une personne de piété [Marie des Vallées] avait dit plusieurs fois à M. de Bernières, que, autant d'âmes qu'il mettrait dans la voie de l'oraison passive (car c'est à Dieu à les y mettre), il les mettrait dans le chemin de l'enfer. » *Œuvres complètes du bienheureux Jean Eudes*, t. X, Vannes, 1900, p. 139.

Les préquiétistes entendaient donner des méthodes courtes et faciles permettant, croyaient-ils, d'arriver rapidement et à coup sûr à la haute contemplation. Malaval a proposé la *Pratique facile*, Mme Guyon aura le *Moyen court et très facile*.

Dans ces méthodes, on indique les moyens de mettre l'âme dans l'oraison passive sans qu'on se demande si elle y est appelée et préparée. Le cardinal Caraccioli disait dans sa lettre, citée plus haut, à Innocent XI : Les quiétistes ne font « ni méditation, ni prières vocales... Ils s'efforcent d'éloigner de leur esprit et même de leurs yeux tout sujet de méditation, se présentant eux-mêmes, comme ils disent, à la lumière et au souffle de Dieu, qu'ils attendent du ciel, sans observer aucune règle ni méthode, et sans se préparer ni par aucune lecture ni par la considération d'aucun point... [Ils] prétendent s'élever d'eux-mêmes au plus sublime degré de l'oraison et de la contemplation, qui vient néanmoins de la pure bonté de Dieu, qui la donne à qui il lui plaît et quand il lui plaît... » Dans les *Œuvres de Bossuet*, t. XXVII, Versailles, 1817, p. 493-494.

François Malaval exige que sa Philothée arrive, pour faire l'oraison parfaite, à cette nudité totale de l'esprit que recommandent avec tant d'insistance les mystiques allemands et flamands du XIVe siècle. Une nudité d'esprit aussi radicale est-elle nécessaire à la contemplation mystique? Beaucoup de théologiens le nient. En tout cas, si elle est requise, il faut que ce soit Dieu qui l'opère. Vouloir se dépouiller l'esprit des idées qu'il possède et le réduire à l'inactivité lorsque Dieu n'intervient pas spécialement pour l'y contraindre, c'est se jeter dans une dangereuse passivité. Molinos enseignera plus tard que la voie intérieure consiste à annihiler les puissances de l'âme. Malaval ne s'éloignait guère de cet enseignement lorsqu'il demandait à sa Philothée de faire, bon gré mal gré, le vide intellectuel en elle et de maintenir de force ses facultés inactives dans ses oraisons. Cf. *Pratique facile...*, Paris, 1673, p. 22, 333-334, etc.

Quant à l'objet de la contemplation, il est, d'après les préquiétistes aussi simple que possible. De cet objet on exclut toute distinction, toute multiplicité, si minime qu'elle soit. L'âme ne doit pas considérer les

attributs divins, ni même les personnes divines, mais l'Être divin dans sa rigoureuse unité. Cf. Malaval, *op. cit.*, p. 364-365. Or, les vrais mystiques disent, au contraire, que dans la plus haute contemplation, l'âme peut s'attacher aux personnes divines et aussi aux attributs divins.

Un point de la mystique des préquiétistes est particulièrement regrettable. Le contemplatif, disent-ils, doit laisser de lui-même, de propos délibéré, la considération de l'humanité du Christ : « Dans cette oraison de quiétude, écrivait encore à Innocent XI le cardinal Caraccioli, quand il se présente à leur [aux quiétistes] imagination des images même saintes et de Notre-Seigneur, [ils] s'efforcent de les chasser en secouant la tête, parce, disent-ils, qu'elles les éloignent de Dieu... Leur aveuglement est si grand que l'un d'eux s'avisa un jour de renverser un crucifix de haut en bas parce, dit-il, qu'il l'empêchait de s'unir à Dieu et lui faisait perdre sa présence. » *Œuvres de Bossuet*, *ibid.* Voir ce que dit Bossuet de Malaval, à propos de cette exclusion de l'humanité du Christ dans la contemplation, *Ordonnance sur les états d'oraison*, *Œuvres de Bossuet*, t. XXVII, Versailles, 1817, p. 6-7. Sainte Thérèse, on le sait, s'indigne contre ces auteurs qui exhortent les contemplatifs « à écarter... toute représentation corporelle pour s'attacher à la contemplation de la seule divinité, car, disent-ils, lorsqu'on est déjà si avancé, l'humanité de Jésus-Christ devient un obstacle et un empêchement à la parfaite contemplation. » Elle convient que, dans la haute contemplation, « la présence de cette sainte humanité nous échappe... Mais que de nous-mêmes, à dessein et avec application, au lieu de prendre l'habitude d'avoir toujours cette très sainte humanité présente — et plût à Dieu que ce fût toujours ! — nous fassions le contraire : voilà, encore une fois, ce que je désapprouve. » *Vie*, c. XXII, dans *Œuvres complètes de sainte Thérèse*, trad. des carmélites de Paris, t. I, Paris, 1907, p. 279.

Autre doctrine très contestable : la continuité de l'acte de contemplation. Falconi écrivait à l'une de ses filles spirituelles : « Je voudrais que tous vos soins, tous vos mois, toutes vos années et votre vie tout entière fût employée dans un acte continuel de contemplation... En cette disposition il n'est pas nécessaire que vous vous donniez à Dieu de nouveau, parce que vous l'avez déjà fait. » Il donne ensuite la comparaison d'un diamant offert à un ami. La donation reste valable tant qu'elle n'est pas révoquée. De même l'acte de contemplation. Une fois fait, il dure tant qu'il n'est pas détruit par un acte contraire. La comparaison de Falconi a été reprise par Malaval et par Molinos. Cf. Bossuet, *Instruction sur les états d'oraison*, l. I, c. XIV. Falconi, comme la plupart des préquiétistes, considérait aussi comme répréhensible tout acte spirituel auquel se mêlait quelque chose de sensible. *Lettre à une de ses filles spirituelles*, dans *Recueil de divers traités sur le quiétisme*, Cologne, 1699, p. 103-104.

Cet enseignement spirituel des préquiétistes, sans être formellement hérétique, n'est-il pas cependant erroné et dangereux? N'est-il pas le prodrome du quiétisme proprement dit?

V. Les guérinets ou les illuminés de Picardie en 1634. — Les guérinets sont ainsi appelés du nom de Pierre Guérin, curé de Saint-Georges de Roye, en Picardie, l'un de leurs principaux chefs. Ils dogmatisaient vers 1634, à Chartres, mais surtout en Picardie. De là ils se seraient répandus en Flandre.

Les deux disciples les plus connus de Pierre Guérin auraient été Claude Bucquet, curé de Saint-Pierre de Roye, et son frère, Antoine Bucquet, prêtre administrateur de l'hôtel-Dieu de Montdidier, à qui Dieu avait révélé, prétendait-on, une pratique de foi et de vie suréminente, célèbre dans la secte.

Ce fut, dit-on, le P. Joseph, l'Éminence grise, le conseiller de Richelieu, qui découvrit ces sectaires en 1634. Le cardinal sévit vigoureusement contre eux. Il « chargea l'évêque d'Amiens de procéder contre Guérin, Claude Bucquet, Antoine Bucquet, Madeleine de Flers, religieuse de l'hôtel-Dieu de Montdidier, et contre ceux qui seraient suspectés de faire partie de la secte des guérinets ». Les accusations portées contre eux semblent n'avoir pas été aussi graves qu'on le crut tout d'abord. En 1635, après un interrogatoire dirigé par saint Vincent de Paul, l'affaire se termina par l'acquittement des accusés. Cf. A. de Salinis, S. J., *Madame de Villeneuve, fondatrice et institutrice de la Société de la Croix*, Paris, 1918, p. 292.

Quelle fut l'importance de cette secte et quelle a été au juste sa doctrine? On a de la peine à le savoir avec certitude.

C'est dans les *Memorie recondite*, t. VIII, de l'abbé Vittorio Siri, mort à Paris en 1685, que se trouvent des renseignements sur les guérinets. D'après Siri, cette secte était assez répandue, et sa doctrine très pernicieuse. Favorable à Richelieu et au P. Joseph, Siri aurait-il voulu rehausser les mérites de ces personnages en exagérant les méfaits de ces prétendus quiétistes?

Les historiens qui ont parlé des guérinets renvoient aux *Memorie* de Siri. Ainsi Jean Hermant, curé de Maltot, dans son *Histoire des hérésies*, t. II, Rouen, 1712, p. 199-204; un manuscrit du séminaire Saint-Sulpice; A. de Salinis, *op. cit.*, p. 290. Des renseignements semblables sont donnés sur les guérinets par d'Avrigny, *Mémoires chronologiques*, t. I, p. 341; l'abbé Ducreux, *Les siècles chrétiens ou histoire du Christianisme*, t. IX, p. 211-212; le *Dict. hist.* de Moréri, éd. de 1759, art. *Illuminés*, t. VI, p. 313; Bergier, art. *Illuminés*, dans *Dict. théol.* La plupart prétendent que cette secte s'inspira des alumbrados d'Espagne.

Écoutons tout d'abord ce que disent des guérinets ces historiens. Nous signalerons ensuite les réserves faites par des auteurs récents sur leurs témoignages.

1° *Organisation de la secte.* — Les guérinets « méprisaient communément les religieux, les prêtres et les docteurs qui n'étaient pas au nombre de leurs intimes. Ils étaient unis ensemble par serment, car ils exigeaient de ceux qui étaient admis parmi eux un secret inviolable et les obligeaient à jurer fidélité. Ils s'assemblaient, les jours de fête et les dimanches, dans des maisons particulières pour y expliquer leurs sentiments. Ils accordaient aux filles l'autorité de prêcher et d'enseigner, et c'était d'elles particulièrement qu'ils se servaient pour la propagation de leur secte. Aussi les envoyaient-ils en différents endroits pour y établir des assemblées de filles dévotes. Ils avaient certains livres qui leur étaient propres et où leurs opinions étaient expliquées. Ils avaient même un *Credo* de pratique, qu'ils appelaient leur *Soleil*. Dans la confession, ils nommaient les complices, et le confesseur en les interrogeant leur faisait des demandes horribles et honteuses. Ils se moquaient des austérités qui sont en usage dans l'Église et ils empêchaient d'aller à la messe et ne faisaient aucun cas des jeûnes, non pas même du carême, parce que, affaiblissant le corps, ils le rendaient peu propre à l'oraison, ils l'indisposaient pour l'oraison. Enfin ils prétendaient qu'on pouvait mentir à des supérieurs pour éviter les châtiments dont on était menacé ». Manuscrit de Saint-Sulpice.

Hermant, qui donne aussi ces mêmes renseignements, ajoute que la secte eut pour premiers auteurs deux religieux apostats qui répandirent leur doctrine tout d'abord secrètement, puis publiquement par des écrits. Plusieurs monastères auraient été contaminés. Mais leurs noms ne sont pas indiqués.

2° *Doctrine des guérinets.* — Hermant ne rapporte pas cette doctrine; il se contente de renvoyer aux *Mémoires* de Siri. Voici l'exposé de cette doctrine d'après le manuscrit de Saint-Sulpice :

« Entre leurs erreurs, les principales étaient celles-ci : que Dieu avait révélé à frère Antoine Bucquet une *pratique de foi et de vie suréminente* inconnue jusqu'alors et inusitée à toute la chrétienté. Qu'avec cette méthode on pouvait s'élever en peu de temps à un degré de perfection et de gloire égal à celui où étaient parvenus les saints et même la sainte Vierge, qui n'avait été douée que d'une vertu commune, au lieu qu'en suivant cette pratique on arrivait à une union si sublime que toutes nos actions étaient déifiées. Que, quand on est parvenu à une union si relevée, il fallait laisser agir Dieu seul en nous, sans produire aucun acte de notre part. Que tous les anciens docteurs de l'Église n'avaient jamais su ce que c'était que dévotion. Que les saints n'avaient point eu cette connaissance sublime qui n'était communiquée aux hommes que depuis peu. Que saint Pierre était un bon homme et que saint Paul avait à peine ouï parler de dévotion. Qu'il ne fallait point s'adresser aux prédicateurs ni aux religieux, ni s'appuyer sur leurs instructions parce que c'étaient autant d'aveugles qui conduisaient d'autres aveugles dans le précipice. Que les cloîtres étaient remplis de dérèglements parce que l'esprit de la vraie dévotion, qui s'acquiert facilement par cette pratique, n'y était pas. Que toute la chrétienté était dans les ténèbres de l'ignorance de la vraie *pratique du Credo*. Qu'il n'y avait ni prédicateur, ni religion, ni docteur qui eût l'esprit de la véritable dévotion. Que, pour acquérir, en suivant la méthode qu'ils enseignaient, cet esprit de piété et de religion, il était nécessaire de demeurer trois mois entiers sans penser à quoi que ce fût; qu'il fallait vivre en Dieu par la foi nue et cesser d'opérer quand on voulait le servir et le laisser agir en nous, qu'ainsi, demeurant en sa présence elle suffisait seule pour nous délivrer de nos mauvaises habitudes. Que la contrition, l'humilité ni les autres vertus n'étaient nullement nécessaires, non plus que les pénitences. Que sans cela Dieu nous faisait part de ses grâces. Que la crainte de la divine justice et de l'enfer mettait les âmes à la torture et les empêchait d'arriver à la perfection [à laquelle conduisait] infailliblement la pratique qu'ils enseignaient. Qu'il n'était nullement à propos de penser au temps passé ni au futur, qu'on ne devait s'occuper que du présent. Que, quand nous péchions, nous ne devions point nous troubler, mais dire seulement que nous faisions ce que nous pouvions. Que c'était chose inutile de regarder le crucifix et les images et même le corps du Sauveur lorsque le prêtre le montre à l'autel et qu'on devait au temps de l'élévation se cacher derrière un pilier. Qu'on pouvait sans aucun péché mentir à son confesseur pourvu qu'on mente pour un bien. Qu'on pouvait de même user de duplicité et dissimuler sa créance quand on parlait à des religieux ou à d'autres personnes qui n'étaient pas animées de cet esprit, et c'était pour cela qu'afin de se reconnaître les uns les autres ils s'appelaient entre eux les *intimes*. Que l'esprit de Dieu ne se communiquait point aux docteurs. Qu'on devait ne désirer ni bien ni mal, non pas même la vertu, mais regarder toutes choses comme indifférentes et se contenter de ce qu'il plaisait à Dieu de nous accorder, que saint Antoine, en s'écartant de cette règle, aurait eu tort de se plaindre de ses tribulations. Qu'il fallait faire tout ce que dictait la conscience et qu'on pouvait pratiquer *dans l'amour de Dieu* tout ce qu'on pratiquait *dans l'amour du monde*. Que Dieu n'aimait que lui-même. Que tous les gens d'Église étaient dans l'erreur lorsqu'ils séparaient [distinguaient] l'opération de Dieu de sa volonté. Que l'on n'avait pas besoin de mission pour enseigner cette doctrine aux ignorants puisqu'il n'était nullement besoin de demander mission pour faire les œuvres de miséricorde. Que cette doctrine serait reçue de tout le monde avant que dix ans se fussent écoulés et qu'alors on ne se mettrait plus en peine ni de religieux, ni de prêtres, ni de curés, que cette règle nouvelle mettait l'homme au-dessus de tout, le rendait content et le faisait vivre dans une parfaite liberté d'esprit. »

On voit la parenté de ces erreurs avec les précédentes, surtout avec celles des alumbrados. Étaient-elles vraiment enseignées par les guérinets, comme on le prétend?

Plusieurs auteurs modernes s'inscrivent en faux contre ce témoignage du « torrent des historiens » des guérinets : l'abbé J. Corblet, *Origines royennes de l'institut des filles de la Croix*, Paris, 1869, extrait de *L'art chrétien*, oct. 1858; A. de Salinis, dans sa biographie de Mme de Villeneuve, celle-là même qui conseilla à M. Olier et à ses compagnons de fonder leur premier séminaire à Vaugirard (cf. A. de Salinis, *op. cit.*, p. 381 sq), et Henri Bremond.

A l'origine de l'institut des filles de la Croix, Pierre Guérin et Claude Bucquet furent en relation avec les premières jeunes filles qui s'occupèrent des écoles de Saint-Georges de Roye et qui préludèrent à la fondation de l'institut. On appela même ces premières *filles dévotes* les *guérinettes*. Cf. A. de Salinis, *op. cit.*, p. 265-293. On comprend que les historiens de Mme de Villeneuve se soient efforcés d'atténuer le plus possible les accusations portées contre les premiers directeurs des maîtresses d'école qui furent au berceau de l'institut.

Mais il y a de meilleures preuves de l'innocence des guérinets. Les historiens qui les ont accusés parlent, semble-t-il, en se référant à Vittorio Siri; or nous avons de bonnes raisons de croire que ce personnage, dans le cas présent comme dans d'autres semblables, a voulu mettre en relief le zèle du cardinal de Richelieu à prendre la défense de la foi. Toujours est-il — et c'est la meilleure justification des guérinets — qu'après l'examen de l'affaire par saint Vincent de Paul, Pierre Guérin et Claude Bucquet furent proclamés innocents et réintégrés dans leurs fonctions. « S'ils avaient été coupables de la centième partie de ce dont on les accusait, dit avec raison Corblet, on aurait obtenu contre eux une condamnation judiciaire. »

Enfin, ce qui corrobore cette conclusion, c'est le silence qui se fit sur les guérinets après la sentence de 1635. Si la prétendue secte avait enseigné les grossières erreurs qu'on lui reprochait, les troubles qu'elle aurait produits dans les esprits se seraient fait sentir pendant au moins un demi-siècle. Or rien de semblable n'est attesté; aussi cet obscur épisode des illuminés de Picardie est-il un fait à peu près négligeable de l'histoire du quiétisme. Celui-ci a d'autres racines autrement profondes et étendues. Les accusations formulées contre Pierre Guérin et ses disciples ne paraissent pas avoir influé sur le développement du quiétisme dans la deuxième partie du XVIIe siècle.

Cependant, M. Gustave Fagniez, *Le P. Joseph et Richelieu, 1577-1638*, t. II, Paris, 1894, p. 59, 66, n'accepte pas cette manière de voir. Il a repris la thèse des anciens historiens. Selon cet auteur, la secte des guérinets fut importante. Son influence aurait été assez considérable. M. Henri Bremond, *Histoire du sentiment religieux*, t. XI, c. IV, *Les illuminés de Picardie*, le réfute et accepte les vues de l'abbé Corblet et du P. de Salinis; mais il essaie de tirer des conséquences inattendues de cette affaire des guérinets. Elle aurait été une cabale pseudo-quiétiste, comme il y en eut,

dit-il, plusieurs au XVIIe siècle : « Puisqu'ils [les guérinets] sont dénoncés et poursuivis comme quiétistes, il va de soi qu'on égrènera devant leur juge, et sans en oublier un seul point, la somme déjà clichée — et tout récemment dans l'édit de Séville — de toutes les abominations qu'on veut que les quiétistes se permettent. » P. 109.

L'histoire du quiétisme ne serait, d'après M. Bremond, qu'une suite de manœuvres calomniatrices de ce genre. « Pour une poignée de quiétistes authentiques — et encore ! — dit-il, l'histoire religieuse du XVIIe siècle nous présente des calomniateurs par centaines de mille et des millions de gobeurs, automatiquement prêts à croire tout ce qu'on leur raconte du prochain et surtout le pire. » P. 111. On reconnaîtra ici le ton parfois outrancier de l'éminent écrivain.

Sur les guérinets voir les ouvrages cités, où l'on trouvera des références aux documents manuscrits utilisés se rapportant aux procès de Pierre Guérin et des autres chefs de la secte. — Le P. Godefroy de Paris, dans les *Études Franciscaines*, 1934, p. 541-558; 1935, p. 346-356; 601-615, défend la position de Fagniez contre M. Bremond.

VI. Le molinosisme. — 1° *Erreurs graves qui l'ont immédiatement précédé en Italie.* — Ce n'est pas dans la fameuse *Guide spirituelle* de Molinos qu'il faut chercher le molinosisme. La doctrine qui s'y trouve ne diffère guère de celle de Falconi et de Malaval, dont Molinos s'était inspiré du reste. Même enseignement sur la passivité de l'esprit dans l'oraison, mêmes considérations sur l'anéantissement et la perte de l'âme en Dieu, enseignement toutefois qui ne convient qu'aux âmes élevées par Dieu aux états passifs. Aussi beaucoup ne trouvèrent-ils, au premier abord, rien à reprocher au livre de Molinos, sinon la prétention de pousser trop indistinctement les fidèles aux oraisons passives.

Aussi bien faut-il chercher les erreurs de Molinos moins dans ses publications que dans son enseignement ésotérique. Ce faux mystique, né en Espagne en 1628, alla se fixer à Rome en 1663. Il déduisait de la *Guide spirituelle* des principes de direction étranges par lesquelles il prétendait justifier des pratiques immorales. Ces principes étaient enseignés dans des lettres de direction ou dans des entretiens privés. Ils furent révélés au procès. L'abbé Bossuet écrira de Rome à son oncle, le 11 novembre 1697 : « Ce qui donna le coup à Molinos et fit découvrir le venin de son livre [*La guide*], qui jusque-là passait pour bon, fut sa conduite qu'on découvrit et son intention dans tout ce qu'il faisait. Bien d'habiles gens prétendent même qu'on aurait de la peine à trouver dans le livre de Molinos : *De la guide*, des propositions qu'on pût condamner indépendamment de ses autres écrits, de ses explications et de sa confession. » *Correspondance de Bossuet*, t. VIII, p. 339. Molinos fut condamné par le décret de l'Inquisition du 28 août 1687, par la sentence solennelle de condamnation du 3 septembre et par la bulle *Cælestis Pastor* du 19 novembre de la même année.

Où Molinos trouva-t-il les erreurs si monstrueuses qu'on l'accusa d'avoir enseignées en secret? Peut-être la connaissance des doctrines quiétistes condamnées en Italie, de 1655 à 1687, donne-t-elle quelques lumières à ce sujet.

Nous trouvons vers 1657 les erreurs des « pélagins » en Lombardie. Un laïque milanais, Giacopo di Filippo, avait construit un oratoire à sainte Pélagie dans la vallée de Valcamonica, au diocèse de Brescia. Hommes et femmes s'y rassemblent pour s'adonner à l'oraison mentale. L'archiprêtre de Bisogno, Ricaldini, devint le chef de cette confrérie suspecte, dont les membres furent appelés pélagins. Ils furent dénoncés au Saint-Office; l'évêque de Brescia, Ottoboni, le futur Alexandre VIII, fut chargé de l'enquête. La sentence de condamnation fut rendue le 1er mars 1657. Dudon, *Michel Molinos*, Paris, 1921, p. 45-46.

Les erreurs des pélagins sont rapportées par le cardinal Brancate de Lauria, *De oratione*, Venise, 1687, opusc. II, 4 (10 propositions) et par la rétractation de Ricaldini (11 propositions). Cf. Nicolo Terzago, évêque de Narni, *Theologia historico-mystica*, t. I, Venise, 1764, n. 5, p. 7, 8; de Guibert, *op. cit.*, n. 438-440.

Les pélagins semblent s'être inspirés de la doctrine des alumbrados d'Espagne, principalement pour ce qui concerne la nécessité de l'oraison et son efficacité. Sans l'oraison mentale, disent-ils, « personne ne peut être sauvé »; elle est « l'unique porte de salut ». En méconnaître la nécessité, c'est être « réprouvé et damné ». La prière vocale par rapport à la mentale est peu de chose, « c'est du son comparé à la farine ou de la paille comparée au grain ». Ne pas savoir faire l'oraison mentale, c'est être en dehors de la voie du salut. Aussi faut-il préférer l'oraison mentale à tous les devoirs d'état et désobéir sans hésiter aux supérieurs ecclésiastiques ou autres qui voudraient troubler ceux qui méditent. Celui qui apprend aux autres à faire l'oraison mentale « n'a pas une autorité moindre que le souverain pontife ». Enfin ceux qui s'adonnent à l'oraison mentale sont impeccables, ou ne peuvent que très difficilement pécher. Nous allons voir où conduisirent de telles erreurs.

On comprend bien que l'Église en les réprouvant n'entend pas déprécier l'exercice de l'oraison mentale sagement compris, tel que le recommandent avec tant d'insistance les auteurs spirituels catholiques. Satan, se déguisant en ange de lumière, cherchait à perdre les âmes par une conception entièrement erronée de la nature de l'oraison mentale.

C'est ce qu'écrivait le cardinal Caraccioli au pape Innocent XI, le 30 janvier 1682 : « Si j'ai quelque sujet de me consoler, disait-il, et de rendre grâces à Dieu, en apprenant que beaucoup d'âmes confiées à mes soins s'appliquent au saint exercice de l'oraison mentale, source de toute bénédiction céleste, je ne dois pas moins m'affliger d'en voir d'autres s'égarer inconsidérément dans des voies dangereuses. » Et le cardinal signale « l'usage fréquent de l'oraison passive » chez des gens qui n'y sont ni préparés ni appelés par Dieu. Ces partisans de l'oraison « de pure foi et de quiétude » mal comprise « rejettent entièrement la prière vocale et même la confession. » « Ils sont dans cette erreur de croire que toutes les pensées qui leur viennent dans le silence et dans le repos de l'oraison sont autant de lumières et d'inspirations de Dieu et qu'étant la lumière de Dieu elles ne sont sujettes à aucune loi. » Cf. de Guibert, *op. cit.*, n. 442. Je cite la traduction de Bossuet, *Actes de condamnation des quiétistes, Œuvres de Bossuet*, t. XXVII, Versailles, 1817, p. 493 sq.

En octobre 1682, un projet d'instruction destiné aux confesseurs fut rédigé. Il ne semble pas qu'il ait été publié. L'oraison de contemplation bien comprise y est déclarée légitime. Personne ne doit la condamner. Les contemplatifs, de leur côté, ne mépriseront pas ceux qui se livrent à la simple méditation. Contemplatifs et méditatifs se garderont bien de rejeter la prière vocale « instituée par le Christ ». Personne ne s'avisera de rejeter de propos délibéré, pendant ses oraisons, la pensée de l'humanité du Christ. Même le degré le plus élevé de la contemplation ne dispense pas de l'obéissance aux commandements de Dieu, ni de l'accomplissement des devoirs d'état. Enfin le projet signale l'opinion « impie » selon laquelle les contemplatifs ne seraient pas obligés de résister aux

tentations; les péchés qu'ils commettraient tandis qu'ils contemplent seraient imputables au seul démon. Nous trouvons ici des allusions au molinosisme. Cette instruction est publiée par P. Dudon, *Michel Molinos*, p. 271-273; de Guibert, *op. cit.*, n. 449-452.

Cinq ans après, le 15 février 1687, le procès de Molinos étant commencé, le cardinal Cybo, dans une lettre circulaire écrite, au nom du Saint-Office, aux évêques d'Italie, signale l'existence de « compagnies, confréries ou assemblées » pour conduire les âmes à l'oraison « de quiétude ou de pure foi et intérieure ». Les mauvais directeurs qui dirigent ces groupements « insinuent peu à peu dans les esprits simples des erreurs très griêves et très pernicieuses, qui enfin aboutissent à des hérésies manifestes et à des abominations honteuses, avec la perte irréparable des âmes qui se mettent sous leur conduite par le seul désir de servir Dieu ». La circulaire est suivie de dix-neuf propositions contenant les erreurs principales de la contemplation quiétiste. P. Dudon, *op. cit.*, p. 273-274, donne le texte italien de la circulaire ; de Guibert, *op. cit.*, n. 444-448; traduction de Bossuet, *Œuvres*, *loc. cit.*

2° *Documents officiels relatifs au molinosisme.* — La doctrine ésotérique de Molinos se trouve dans deux documents officiels : 1. La sentence de condamnation de Molinos, du 3 septembre 1687. Elle est en italien. Les *Analecta juris pontificii*, t. VI, 1863, p. 1634-1649, en donnent une traduction latine. Cf. P. Dudon, *op. cit.*, p. 274-292. — 2° Les soixante-huit propositions de Molinos condamnées par la bulle *Cælestis Pastor*, d'Innocent XI, en date du 19 novembre 1687. Cf. P. Dudon, *op. cit.*, p. 292-299; de Guibert, *op. cit.*, texte italien et traduction latine, n. 455-468; traduction française dans *Œuvres de Bossuet*, t. XXVII, Versailles, 1817, p. 509-528.

Les soixante-huit propositions condamnées par la bulle *Cœlestis Pastor* sont le document le plus complet où se trouve exposé le molinosisme. Il faut donc le rapporter ici dans toute son étendue, avant de faire la synthèse de cette hérésie.

Le pape Innocent XI déclare au début de la bulle que Molinos a reconnu comme siennes ces soixante-huit propositions, *a quo* [Molinos] *fuerant* [*propositiones*] *pro suis recognitæ.*

1. Oportet potentias annihilare et hæc est via interna.	1. Il faut anéantir les puissances de l'âme : telle est la voie [vie] intérieure.
2. Velle operari active est Deum offendere, quia vult esse solus agens : et ideo opus est seipsum in Deo totum totaliter derelinquere, et postea permanere velut corpus exanime.	2. Vouloir agir, être actif, c'est offenser Dieu, qui veut être seul agent; et c'est pourquoi il faut s'abandonner totalement sans réserve à lui, et demeurer ensuite comme un corps inanimé.
3. Vota de aliquo faciendo sunt perfectionis impeditiva.	3. Les vœux de faire quelque bonne œuvre sont des obstacles à la perfection.
4. Activitas naturalis est gratiæ inimica, impeditque Dei operationes et veram perfectionem, quia Deus operari vult in nobis sine nobis.	4. L'activité naturelle est l'ennemie de la grâce et elle s'oppose aux opérations de Dieu et à la vraie perfection parce que Dieu veut agir en nous sans nous.
5. Nihil operando anima se annihilat, et ad suum principium redit et ad suam originem, quæ est essentia Dei, in qua transformata remanet, ac divinisata, et tunc Deus in seipso remanet; quia tunc non sunt amplius duæ res unitæ sed una tantum et hac ratione Deus vivit et regnat in nobis, et anima seipsam annihilat in esse operativo.	5. En ne faisant rien, l'âme s'annihile et retourne à son principe et à son origine, qui est l'essence de Dieu, dans laquelle elle demeure transformée et divinisée. Dieu demeure alors en lui-même, car il n'y a plus en ce cas deux choses unies, mais une seule chose, et c'est ainsi que Dieu vit et règne en nous et que l'âme s'anéantit elle-même dans son principe d'activité.
6. Via interna est illa in qua non cognoscitur nec lumen, nec amor, nec resignatio; et non oportet Deum cognoscere; et hoc modo recte proceditur.	6. La voie intérieure est celle où on ne connaît ni lumière, ni amour, ni résignation; il ne faut pas même connaître Dieu. Et c'est ainsi que tout va bien.
7. Non debet anima cogitare nec de præmio, nec de punitione, nec de paradiso, nec de inferno, nec de morte, nec de æternitate.	7. L'âme ne doit penser ni à la récompense, ni à la punition, ni au paradis, ni à l'enfer, ni à la mort, ni à l'éternité.
8. Non debet velle scire an gradiatur cum voluntate Dei, an cum eadem voluntate resignata maneat necne; nec opus est ut velit cognoscere suum statum, nec proprium nihil, sed debet ut corpus exanime manere.	8. Elle ne doit pas désirer savoir si elle marche comme Dieu le veut, ni si elle demeure en conformité avec la volonté divine ou non. Inutile aussi qu'elle veuille connaître son état ni son propre néant, mais elle doit rester comme un corps sans vie.
9. Non debet anima reminisci nec sui nec Dei, nec cujusque rei, et in via interna omnis reflexio est nociva etiam reflexio ad suas actiones humanas et ad proprios defectus.	9. L'âme ne doit se souvenir ni d'elle-même, ni de Dieu, ni d'aucune chose. Dans la voie intérieure, toute réflexion est nuisible, même celle que l'on fait sur ses actions humaines et sur ses propres défauts.
10. Si propriis defectibus alios scandalizet, non est necessarium reflectere, dummodo non adsit voluntas scandalizandi; et ad proprios defectus non posse reflectere gratia Dei est.	10. Si par ses propres défauts elle scandalise les autres, il n'est pas nécessaire qu'elle y fasse attention, pourvu qu'elle n'ait pas la volonté de scandaliser. De ne pouvoir réfléchir sur ses propres défauts est une grâce de Dieu.
11. Ad dubia quæ occurrunt, an recte procedatur, necne, non opus est reflectere.	11. Dans les doutes qui surviennent si l'on est dans la bonne voie ou non, il n'est pas besoin de réfléchir [pour se le demander].
12. Qui suum liberum arbitrium Deo donavit, de nulla re debet curam habere, nec de inferno, nec de paradiso, nec debet desiderium habere propriæ perfectionis, nec virtutum, nec propriæ sanctitatis, nec propriæ salutis cujus spem expurgare debet.	12. Celui qui a donné son libre arbitre à Dieu, ne doit plus se soucier de rien ni de l'enfer, ni du paradis. Il ne doit avoir aucun désir de sa propre perfection, ni des vertus, ni de sa sanctification personnelle, ni de son propre salut, dont il ne doit pas garder l'espérance.
13. Resignato Deo libero arbitrio, eidem relinquenda est cogitatio et cura de omni re nostra, et relinquere ut faciat in nobis sine nobis suam divinam voluntatem.	13. Après avoir remis à Dieu notre libre arbitre, il faut aussi lui abandonner la pensée et le soin de tout ce qui nous concerne et lui laisser faire en nous, sans notre concours, sa divine volonté.
14. Qui divinæ voluntati resignatus est, non convenit ut a Deo rem aliquam petat, quia petere est imperfectio, cum sit actus propriæ voluntatis et electionis, et est velle quod divina voluntas nostræ conformetur, et non quod nostra divinæ. Et illud Evangelii : *Petite et accipietis*, non est dictum a Christo pro animabus internis, quæ nolunt habere voluntatem : imo hujusmodi animæ eo perveniunt ut non possint a Deo rem aliquam petere.	14. A celui qui s'est abandonné à la volonté divine, il ne convient pas de faire à Dieu une demande quelconque, car toute demande est une imperfection puisqu'elle est un acte de propre volonté et de propre choix; demander, c'est vouloir que la divine volonté se conforme à la nôtre, et non la nôtre à elle. Aussi bien, cette parole de l'Évangile : *Demandez et vous recevrez*, n'a pas été dite par le Christ pour les âmes intérieures qui ne veulent pas avoir de volonté. Bien plus, ces âmes parviennent à un état où elles ne peuvent plus rien demander à Dieu.
15. Sicut non debet a Deo rem aliquam petere, ita nec illi ob rem aliquam gratias	15. De même qu'on ne doit adresser à Dieu aucune demande, on ne doit non

agere debent, quia utrumque est actus propriæ voluntatis.

plus le remercier de rien, car demande et remerciement sont des actes de propre volonté.

16. Non convenit indulgentias quærere pro pœna propriis peccatis debita; quia melius est divinæ justitiæ satisfacere, quam divinam misericordiam quærere; quoniam illud ex puro Dei amore procedit, et istud ab amore nostri interessato, nec est res Deo grata, nec meritoria, quia est velle crucem fugere.

16. Il ne convient pas de chercher des indulgences pour la peine due à nos propres péchés, car il est mieux de satisfaire à la justice de Dieu — ce que demande le pur amour divin — que de recourir à sa miséricorde — ce qui est le propre de l'amour intéressé de nous-mêmes — chose non agréable à Dieu, ni méritoire pour nous, puisque c'est vouloir fuir la croix.

17. Tradito Deo libero arbitrio et eidem relicta cura et cogitatione animæ nostræ, non est amplius habenda ratio tentationum, nec eis alia resistentia fieri debet, nisi negativa, nulla adhibita industria; et si natura commovetur, oportet sinere ut commoveatur, quia est natura.

17. Le libre arbitre étant remis à Dieu, le soin et l'examen de notre âme lui étant aussi abandonnés, il n'y a plus lieu de s'inquiéter des tentations. On ne doit pas leur opposer d'autre résistance que la résistance négative, sans faire aucun effort. Si la nature est troublée par la tentation, laissez-là se troubler puisqu'elle est la nature.

18. Qui in oratione utitur imaginibus, figuris, speciebus et propriis conceptibus, non adorat Deum in spiritu et veritate.

18. Celui qui dans l'oraison se sert d'images, de figures, d'idées et de ses propres concepts, n'adore pas Dieu en esprit et en vérité.

19. Qui amat Deum eo modo quo ratio argumentatur aut intellectus comprehendit, non amat verum Deum.

19. Celui qui aime Dieu de la manière que le demande la raison ou que l'entendement le conçoit n'aime pas le vrai Dieu.

20. Asserere quod in oratione opus est sibi per discursum auxilium ferre, et per cogitationes, quando Deus animam non alloquitur, ignorantia est; Deus nunquam loquitur, ejus locutio est operatio et semper in anima operatur quando hæc suis discursibus, cogitationibus et operationibus eum non impedit.

20. Dire que dans l'oraison il soit besoin de s'aider de raisonnements et de pensées lorsque Dieu ne parle pas à l'âme, c'est être dans l'ignorance. Dieu ne parle jamais; sa parole est son action, et il agit toujours dans l'âme lorsqu'elle ne l'en empêche pas par ses raisonnements, par ses pensées et par ses opérations.

21. In oratione opus est manere in fide obscura et universali, cum quiete et oblivione cujuscumque cogitationis particularis ac distinctæ attributorum Dei ac Trinitatis, et sic in Dei præsentia manere ad illum adorandum et amandum, eique inserviendum, sed absque productione actuum, quia Deus in his sibi non complacet.

21. Dans l'oraison, il faut demeurer dans la foi obscure et universelle, dans le repos et dans l'oubli de toute pensée particulière et distincte des attributs de Dieu et de la Trinité. On doit rester ainsi en la présence de Dieu pour l'adorer, l'aimer et le servir, mais sans produire des actes, parce que Dieu n'y prend aucune complaisance.

22. Cognitio hæc per fidem non est actus a creatura productus, sed est cognitio a Deo creaturæ tradita, quam creatura se habere non cognoscit, nec postea cognoscit se illam habuisse; et idem dicitur de amore.

22. Cette connaissance par la foi n'est pas un acte produit par la créature, mais elle est une connaissance donnée par Dieu à la créature, que celle-ci ne sait pas avoir au moment où elle l'a, ni ne sait ensuite avoir eue. Il faut en dire autant de l'amour.

23. Mystici cum S. Bernardo, in *Scala claustralium* [vel auctore *Scalæ claustralis*, sub nomine ejusdem Bernardi], distinguunt quatuor gradus: lectionem, meditationem, orationem et contemplationem infusam; qui semper in primo sistit, nunquam ad secundum pertransit; qui semper in secundo persistit nunquam ad tertium pervenit, qui est nostra contemplatio acquisita in qua per totam vitam persistendum est, dummodo Deus animam non trahat (absque eo, quod ipsa id expectet), ad contemplationem infusam; et hac cessante anima regredi debet ad tertium gradum et in ipso permanere absque eo quod amplius redeat ad secundum aut primum.

23. Les mystiques avec saint Bernard dans *L'Échelle des cloîtres* [ou avec l'auteur de *L'échelle claustrale*, qui est sous le nom du même saint Bernard], distinguent quatre degrés : la lecture, la méditation, l'oraison et la contemplation infuse. Celui qui s'arrête toujours au premier ne monte jamais au second; celui qui s'éternise au second n'atteint jamais le troisième qui est notre contemplation acquise dans laquelle il faut persister pendant toute la vie, à moins que Dieu n'attire l'âme (sans qu'elle le désire toutefois) à la contemplation infuse. Celle-ci venant à cesser, l'âme doit redescendre au troisième degré et s'y fixer si bien qu'elle ne retourne plus ni au second ni au premier.

24. Qualescumque cogitationes in oratione occurrant, etiam impuræ, etiam contra Deum, sanctos, fidem et sacramenta, si voluntarie non nutriantur, nec voluntarie expellantur, sed cum indifferentia et resignatione tolerentur, non impediunt orationem fidei; imo eam perfectiorem efficiunt, quia anima tunc magis divinæ voluntati resignata remanet.

24. Quelles que soient les pensées qui surviennent dans l'oraison, même impures, ou contre Dieu, contre les saints, la foi et les sacrements, si on ne les entretient pas volontairement sans les repousser cependant, mais qu'on les tolère avec indifférence et résignation, ces pensées n'empêchent pas l'oraison de foi. Au contraire, elles la rendent plus parfaite parce que l'âme est alors davantage résignée à la volonté divine.

25. Etiamsi superveniat somnus et dormiatur, nihilominus fit oratio et contemplatio actualis, quia oratio et resignatio, resignatio et oratio idem sunt; et dum resignatio perdurat, et oratio perdurat.

25. Lors même que le sommeil surviendrait et que l'on s'endormirait, l'oraison et la contemplation actuelle n'en continueraient pas moins parce qu'oraison et résignation, résignation et oraison sont une même chose. L'oraison dure autant que la résignation.

26. Tres illæ viæ purgativa, illuminativa et unitiva sunt absurdum maximum, quod dictum fuerit in mystica, cum non sit nisi unica via, scilicet via interna.

26. La distinction des trois voies : purgative, illuminative et unitive est la plus grande absurdité qui ait été dite en mystique, car il n'y a qu'une seule voie, la voie intérieure.

27. Qui desiderat et amplectitur devotionem sensibilem, non desiderat, nec quærit Deum sed seipsum et male agit, cum eam desiderat et eam habere conatur, incedens per viam internam, tam in locis sacris quam in diebus solemnibus.

27. Qui désire la dévotion sensible et s'y attache ni ne désire ni ne recherche Dieu, mais soi-même. Et il agit mal celui qui, marchant dans la voie intérieure, souhaite cette dévotion et s'efforce de l'avoir tant dans les lieux saints qu'aux fêtes solennelles.

28. Tædium rerum spiritualium bonum est, siquidem per illud purgatur amor proprius.

28. Le dégoût des choses spirituelles est bon, puisque par lui l'amour-propre est purifié.

29. Dum anima interna fastidit discursus de Deo et virtutes et frigida remanet, nullum in seipsa sentiens fervorem, bonum signum est.

29. Lorsqu'une âme intérieure prend en dégoût les entretiens de Dieu et les vertus, et qu'elle reste froide et ne sent en elle aucune ferveur, c'est un bon signe.

30. Totum sensibile quod experimur in vita spirituali est abominabile, spurium et immundum.

30. Tout sensible qui serait éprouvé dans la vie spirituelle est chose abominable, malpropre et immonde.

31. Nullus meditativus veras virtutes exercet internas, quæ non debent a sensibus cognosci. Opus est amittere virtutes.

31. Celui qui fait la méditation ne pratique pas les vraies vertus intérieures, car elles ne doivent pas être connues par les sens. Il faut donc bannir les vertus.

32. Nec ante nec post communionem alia requiritur præparatio, aut gratiarum actio (pro istis animabus internis), quam permanentia

32. Ni avant ni après la communion, une autre préparation ou une autre action de grâces n'est requise (pour les âmes intérieures) que

in solita resignatione passiva; quia supplet modo perfectiori omnes actus virtutum, qui fieri possent et fiunt in via ordinaria; et si hac occasione communionis insurgunt motus humiliationis, petitionis, aut gratiarum actionis, reprimendi sunt quoties non dignoscatur eos esse ex impulsu speciali Dei; alias sunt impulsus naturæ nondum mortuæ.

33. Male agit anima, quæ procedit per hanc viam internam, si in diebus solemnibus vult aliquo conatu particulari excitare in se devotum aliquem sensum, quoniam animæ internæ omnes dies sunt æquales, omnes festivi. Et idem dicitur de locis sacris, quia hujusmodi animabus omnia loca sunt æqualia.

34. Verbis et lingua gratias agere Deo non est pro animabus internis, quæ in silentio manere debent, nullum Deo impedimentum opponendo, quod operetur in illis : et quo magis Deo se resignant, experiuntur se non posse orationem dominicam seu *Pater noster* recitare.

35. Non convenit animabus hujus viæ internæ quod faciant operationes, etiam virtuosas, ex propria electione et activitate; alias non essent mortuæ; nec debent elicere actus amoris erga B. Virginem, sanctos et humanitatem Christi, quia cum ista objecta sensibilia sint, talis est amor erga illa.

36. Nulla creatura, nec B. Virgo, nec sancti sedere debent in nostro corde, quia solus Deus vult illud occupare et possidere.

37. In occasione tentationum etiam furiosarum, non debet anima elicere actus explicitos virtutum oppositarum, sed debet in supradicto amore et resignatione permanere.

38. Crux voluntaria mortificationum pondus grave est et infructuosum, ideoque dimittenda.

39. Sanctiora opera et pænitentiæ quas peregerunt sancti, non sufficiunt ad removendam ab anima vel unicam adhæsionem.

40. Beata Virgo nullum unquam opus exterius peregit, et tamen fuit omnibus sanctis sanctior. Igitur perveniri

de demeurer habituellement dans la résignation passive. Elle supplée en effet d'une manière plus parfaite tous les actes des vertus qui peuvent se faire et qui se font dans la voie ordinaire. Et si, à l'occasion de la communion, des sentiments d'humiliation, de demande ou d'action de grâces s'élèvent dans l'âme, il faut les réprimer toutes les fois qu'on reconnaîtra qu'ils ne viennent pas d'une inspiration particulière de Dieu; autrement ce sont des mouvements de la nature qui n'est pas encore morte.

33. Elle fait mal l'âme qui marche dans cette voie intérieure si, aux jours de fêtes solennelles, elle veut, par quelque effort particulier, exciter en elle des sentiments de dévotion, car pour l'âme intérieure tous les jours sont égaux, ils sont tous jours de fêtes. Il faut en dire autant des lieux sacrés; pour ces âmes intérieures tous les lieux se valent.

34. Rendre grâces à Dieu en paroles et de la langue n'appartient pas aux âmes intérieures; elles doivent demeurer en silence, sans opposer aucun obstacle à l'opération de Dieu en elles. Et plus elles s'abandonnent à Dieu, plus elles éprouvent de l'impuissance à réciter l'oraison dominicale ou *Notre Père*.

35. Il ne convient pas aux âmes de cette voie intérieure de faire des actes, même vertueux, de leur propre choix et de leur propre activité, autrement elles ne seraient pas mortes. Elles ne doivent pas non plus faire des actes d'amour envers la bienheureuse Vierge, les saints et l'humanité du Christ parce que, ces objets étant sensibles, l'amour qui s'y rapporte l'est aussi.

36. Aucune créature, ni la bienheureuse Vierge, ni les saints, ne doivent tenir une place dans notre cœur, car Dieu seul veut l'occuper et le posséder.

37. Dans les tentations même violentes, l'âme ne doit pas faire des actes explicites des vertus qui leur sont opposées, mais demeurer dans l'amour et dans la résignation dont il a été parlé.

38. La croix volontaire des mortifications est un poids lourd et sans fruit; aussi faut-il s'en décharger.

39. Les plus saintes actions et les pénitences faites par les saints ne suffisent pas pour ôter de l'âme même la moindre attache désordonnée.

40. La bienheureuse Vierge Marie n'a jamais fait aucune œuvre extérieure, et cependant elle a été plus sainte que

potest ad sanctitatem absque opere exteriori.

41. Deus permittit et vult, ad nos humiliandos et ad veram transformationem perducendos, quod in aliquibus animabus perfectis, etiam non arreptitiis, dæmon violentiam inferat earum corporibus, easque actus carnales committere faciat etiam in vigilia et sine mentis offuscatione, movendo physice earum manus et alia membra contra earum voluntatem. Et idem dicitur quoad alios actus per se peccaminosos, in quo casu non sunt peccata, quia in his non adest consensus.

42. Potest dari casus quod hujusmodi violentiæ ad actus carnales contingant eodem tempore ex parte duarum personarum, scilicet maris et feminæ, et ex utraque parte sequatur actus.

43. Deus præteritis sæculis sanctos efficiebat tyrannorum ministerio, nunc vero efficit eos sanctos ministerio dæmonum, qui causando in eis prædictas violentias facit ut illi seipsos magis despiciant, atque annihilent et se Deo resignent.

44. Job blasphemavit, et tamen *non peccavit labiis suis*, quod fuit ex dæmonis violentia.

45. Sanctus Paulus hujusmodi dæmonis violentias in suo corpore passus est, unde scripsit : *Non quod volo bonum, hoc ago, sed quod* nolo *malum, hoc facio*.

46. Hujusmodi violentiæ sunt medium magis proportionatum ad annihilandam animam et eam ad veram transformationem et unionem perducendam, nec alia superest via. Et hæc est via facilior et tutior.

47. Cum hujusmodi violentiæ occurrunt, sinere oportet ut Satanas operetur, nullam adhibendo industriam nullumque proprium conatum, sed permanere debet homo in suo nihilo; et etiamsi sequantur pollutiones et actus obscœni propriis manibus, et etiam pejora, non opus est se ipsum inquietare, sed foras emittendi sunt scrupuli et timores, quia anima fit magis illuminata, magis roborata, magisque candida et acquiritur sancta libertas; et præ omnibus non opus est hæc confiteri, et sanctissime fit non confitendo, quia hoc pacto superatur dæmon et acquiritur thesaurus pacis.

48. Satanas, qui hujusmodi violentias causat, sua-

tous les saints. Donc on peut parvenir à la sainteté sans accomplir d'œuvres extérieures.

41. Dieu permet et veut, pour nous humilier et nous conduire à la vraie transformation, qu'à certaines âmes parfaites, même non possédées, le démon violente leurs corps et leur fasse commettre des actes charnels, même à l'état de veille et sans aucun trouble de conscience, en remuant physiquement leurs mains et d'autres membres du corps contre leur volonté. Il faut en dire autant d'autres actions, coupables en elles-mêmes, et qui ne sont pas, dans ce cas, des péchés parce que la volonté n'y consent pas.

42. Il peut se produire des cas où ces violences aux actes charnels arrivent en même temps, entre deux personnes de sexe différent et les poussent à l'accomplissement de l'acte charnel.

43. Dieu, aux siècles passés, faisait les saints par le ministère des tyrans; maintenant il les fait par celui des démons. Ceux-ci, étant la cause des violences susdites, portent les saints à un plus grand mépris d'eux-mêmes, à l'anéantissement et à un complet abandon à Dieu.

44. Job a blasphémé et cependant *il n'a pas péché par ses lèvres*, parce que c'était une violence du démon.

45. Saint Paul a souffert dans son corps ces violences du démon. Aussi a-t-il écrit : *Je ne fais point le bien que je veux, mais je fais le mal que je hais*.

46. Ces violences sont un moyen plus apte à annihiler l'âme et à la conduire à la véritable transformation et union. Il n'y a pas d'autre voie pour y parvenir; celle-ci est la plus facile et la plus sûre.

47. Lorsque ces violences surviennent, il faut laisser faire Satan sans y opposer aucun moyen de résistance ni aucun effort; on restera dans son néant. Et s'il s'ensuit des pollutions et autres actes obscènes produits avec les mains et pis encore, il n'y a pas lieu de s'inquiéter, mais il faut chasser tout scrupule et toute crainte, car l'âme en est plus éclairée, plus fortifiée et plus pure; elle acquiert la sainte liberté. Surtout, il n'est pas besoin de confesser ces choses; on agit très saintement en ne les accusant pas, car c'est par ce moyen que l'on triomphe du démon et que l'on acquiert un trésor de paix.

48. Satan, l'auteur de ces violences, persuade ensuite à

det deinde gravia esse delicta, ut anima se inquietet, ne in via interna ulterius progrediatur; unde ad ejus vires enervandas melius est ea non confiteri, quia non sunt peccata, nec etiam venialia.

49. Job ex violentia dæmonis se propriis manibus polluebat, eodem tempore quo *mundas habebat ad Deum preces :* sic interpretando locum ex capite XVI Job.

50. David, Jeremias et multi ex sanctis prophetis hujusmodi violentias patiebantur harum impurarum operationum externarum.

51. In sacra Scriptura multa sunt exempla violentiarum ad actus externos peccaminosos; uti illud de Samsone qui per violentiam se ipsum occidit cum Philistæis, conjugium iniit cum alienigena et cum Dalila meretrice fornicatus est, quæ alias erant prohibita et peccata fuissent; de Judith quæ Holoferni mentita fuit; de Elisæo qui pueris maledixit; de Elia qui combussit duos duces cum turmis regis Achab. An vero fuerit violentia a Deo immediate peracta, vel dæmonum ministerio, ut in aliis animabus contingit, in dubio relinquitur.

52. Cum hujusmodi violentiæ, etiam impuræ, absque mentis offuscatione accidunt, tunc anima Deo potest uniri et de facto semper magis unitur.

53. Ad cognoscendum in praxi an aliqua operatio in aliis personis fuerit violenta, regula, quam de hoc habeo, nedum sunt protestationes animarum illarum quæ protestantur se dictis violentiis non consensisse aut jurare non posse quod iis consenserint, et videre quod sint animæ, quæ proficiunt in via interna; sed regulam sumerem a lumine quodam actuali, cognitione humana ac theologica superiori, quod me certo cognoscere facit, cum interna securitate, quod talis operatio est violenta, et certus sum quod hoc lumen a Deo procedit, quia ad me pervenit conjunctum cum certitudine, quod a Deo proveniat, et mihi nec umbram dubii relinquit in contrarium; eo modo, quo interdum contigit quod Deus aliquid revelando eodem tempore animam certam reddit quod ipse sit qui revelat et

l'âme que ce sont de graves péchés afin de l'inquiéter et de l'empêcher d'avancer davantage dans la voie intérieure. C'est pourquoi, pour rendre ses efforts inutiles, il est préférable de ne pas confesser cela, car il n'y a là aucun péché, pas même véniel.

49. Job, par la violence du démon, se souillait de ses propres mains au moment même où *il adressait à Dieu des prières pures*, comme on peut interpréter ce passage (v. 18) du c. XVI de son livre.

50. David, Jérémie et beaucoup d'autres saints prophètes souffraient ces sortes de violences dans de semblables actions extérieures impures.

51. Dans la sainte Écriture il y a beaucoup d'exemples de violences portant aux actes extérieurs de péché, celui de Samson qui par cette violence se tua avec les Philistins, épousa une femme étrangère, pécha avec la courtisane Dalila, choses qui, en d'autres circonstances, auraient été défendues et mauvaises; celui de Judith qui mentit à Holopherne; celui d'Élisée qui maudit les enfants [à Béthel]; celui d'Élie qui fit descendre le feu du ciel sur deux chefs du roi Achab et sur leurs soldats. Cette violence fut-elle exercée immédiatement par Dieu ou par le ministère des démons, comme cela arrive aux autres? La réponse reste douteuse.

52. Lorsque ces violences, même impures, arrivent sans troubler la conscience, l'âme peut alors s'unir à Dieu et de fait elle lui est toujours plus unie.

53. Pour savoir, en pratique, si une action qui se produit dans les autres provient de cette violence, la règle, que je suis, n'est pas tirée uniquement des protestations que ces âmes font de n'avoir pas consenti à ces violences, ni du fait qu'elles ne pourraient pas jurer y avoir consenti, ni même des progrès de ces âmes dans la voie intérieure. Je prendrais plutôt ma règle d'une certaine lumière actuelle, supérieure à la connaissance humaine et théologique, qui me fait connaître avec certitude par une conviction intérieure que telle action vient de la violence. Je suis certain que cette lumière vient de Dieu, parce qu'elle est jointe à la conviction qu'elle est d'origine divine, et qu'elle ne laisse en moi pas même l'ombre d'un doute du contraire. C'est de la même manière que ce qui arrive par-

anima in contrarium non potest dubitare.

54. Spirituales vitæ ordinariæ in hora mortis se delusos invenient et confusos et cum omnibus passionibus in alio mundo purgandis.

55. Per hanc viam internam pervenitur, etsi multa cum sufferentia, ad purgandas et extinguendas omnes passiones; ita quod nihil amplius sentitur, nihil, nihil; nec ulla sentitur inquietudo, sicut corpus mortuum, nec anima se amplius commoveri sinit.

56. Duæ leges et duæ cupiditates, animæ una et amoris proprii altera, tamdiu perdurant, quamdiu perdurat amor proprius; unde quando hic purgatus est et mortuus, uti fit per viam internam, non adsunt amplius illæ duæ leges et duæ cupiditates, nec ulterius lapsus aliquis incurritur, nec aliquid sentitur amplius, ne quidem veniale peccatum.

57. Per contemplationem acquisitam pervenitur ad statum non faciendi amplius peccata nec mortalia nec venialia.

58. Ad hujusmodi statum pervenitur, non reflectendo amplius ad proprias operationes, quia defectus ex reflexione oriuntur.

59. Via interna sejuncta est a confessione, a confessariis et a casibus conscientiæ, a theologia et philosophia.

60. Animabus provectis, quæ reflexionibus mori incipiunt et eo etiam perveniunt ut sint mortuæ, Deus confessionem aliquando efficit impossibilem et supplet ipse, tanta gratia præservante, quantum in sacramento reciperent; et ideo hujusmodi animabus non est bonum in tali casu ad sacramentum pænitentiæ accedere, quia id est illis impossibile.

61. Anima, cum ad mortem mysticam pervenit, non potest amplius aliud velle, quam quod Deus vult, quia non habet amplius voluntatem, et Deus illi eam abstulit.

62. Per viam internam pervenitur ad continuum statum in pace imperturbabili.

63. Per viam internam pervenitur etiam ad mortem sensuum; quinimo signum quod quis in statu nihilitatis maneat, id est mortis mysticæ, est si sensus exteriores

fois lorsque Dieu fait une révélation à une âme et qu'il la convainc en même temps que c'est bien lui qui révèle, de sorte que le doute ne lui est pas possible.

54. Les spirituels qui marchent dans la voie commune, à l'heure de la mort se verront joués et confondus; ils auront à se purifier de toutes les passions dans l'autre monde.

55. Par cette voie intérieure, on parvient, quoique avec beaucoup de peine, à purifier et à éteindre toutes les passions, au point qu'on ne sente plus rien, oui rien, rien, aucune révolte, comme si le corps était mort; l'âme ne se laisse plus troubler.

56. Les deux lois, les deux convoitises, l'une de l'âme et l'autre de l'amour-propre, durent autant que règne l'amour-propre. Aussi, lorsqu'il est épuré et mort, comme il arrive dans la voie intérieure, il n'y a plus alors les deux lois ni les deux convoitises; on ne fait plus aucune chute, on ne sent aucune révolte, on ne commet même pas un péché véniel.

57. Par cette contemplation acquise, on parvient à un état où l'on ne fait plus aucun péché ni mortel ni véniel.

58. On arrive à cet état en ne réfléchissant plus sur ses propres actions, car les fautes naissent de la réflexion.

59. La voie intérieure est indépendante de la confession, des confesseurs et même des cas de conscience, de la théologie et de la philosophie.

60. Aux âmes avancées, qui commencent à mourir aux réflexions et qui sont arrivées à être mortes, Dieu rend quelquefois la confession impossible. Aussi y supplée-t-il par une grâce qui les préserve et qui est égale à celle qu'elles recevraient du sacrement. C'est pourquoi il n'est pas bon à ces âmes de s'approcher, dans ce cas, du sacrement de pénitence, car cela leur est impossible.

61. L'âme qui parvient à la mort mystique ne peut plus vouloir autre chose que ce que Dieu veut, car elle n'a plus de volonté, Dieu la lui a ôtée.

62. Par la voie intérieure, on parvient à un état continu de paix imperturbable.

63. Par la voie intérieure on arrive aussi à la mort des sens. Bien plus, le signe que l'on est dans l'état d'anéantissement, c'est-à-dire de mort mystique, c'est que les sens

non repræsentent amplius res sensibiles, unde sint ac si non essent; quia non perveniunt ad faciendum quod intellectus ad eas se applicet.

64. Theologus minorem dispositionem habet quam homo rudis ad statum contemplativi. Primo quia non habet fidem adeo puram; secundo quia non est adeo humilis; tertio quia non adeo curat propriam salutem; quarto quia caput refertum habet phantasmatibus, speciebus, opinionibus et speculationibus, et non potest in illo ingredi verum lumen.

65. Præpositis obediendum est in exteriori, et latitudo voti obedientiæ religiosorum tantummodo ad exterius pertingit. In interiori vero aliter res se habet, ubi solus Deus et director intrant.

66. Risu digna est nova quædam doctrina, in Ecclesia Dei, quod anima quoad internum gubernari debeat ab episcopo et quod si episcopus non sit capax, anima ipsum cum suo directore adeat. Novam dico doctrinam, quia nec S. Scriptura, nec concilia, nec canones, nec bullæ, nec sancti, nec auctores eam unquam tradiderunt, nec tradere possunt quia Ecclesia non judicat de occultis et anima jus habet et facultatem eligendi quemcumque sibi bene visum.

67. Dicere quod internum manifestandum est exteriori tribunali præpositorum, et quod peccatum sit id non facere, est manifesta deceptio : quia Ecclesia non judicat de occultis, et propriis animabus præjudicant his deceptionibus et simulationibus.

68. In mundo non est facultas nec jurisdictio ad præcipiendum ut manifestentur epistolæ directoris quoad internum animæ, et ideo opus est animadvertere quod hoc est insultus Satanæ.

Quas quidem propositiones tanquam hæreticas, suspectas et erroneas, scandalosas, blasphemas, piarum aurium offensivas, temerarias, christianæ disciplinæ relaxativas et eversivas et seditiosas respective, ac quæcumque super iis verbo, scripto, vel typis emissa, pariter cum voto eorumdem fratrum nostrorum S.R.E. cardinalium et inquisitorum generalium damnavimus, circumscripsimus et abolevimus...

extérieurs ne nous représentent pas plus les choses sensibles que si elles n'existaient pas du tout, car ils sont dans l'impuissance d'y appliquer l'entendement.

64. Un théologien a moins d'aptitude à l'état de contemplatif qu'un homme ignorant. Premièrement parce qu'il n'a pas une foi si pure; secondement parce qu'il n'est pas si humble; troisièmement parce qu'il n'a pas tant de soin de son propre salut; quatrièmement parce qu'il a la tête farcie de vaines imaginations, d'espèces intelligibles, d'opinions et de théories, au point que la vraie lumière ne peut y entrer.

65. Il faut obéir aux supérieurs dans les choses extérieures, et le vœu d'obéissance des religieux ne s'étend qu'aux choses extérieures. Mais pour l'intérieur il en est tout autrement; là Dieu seul et le directeur y entrent.

66. Elle est digne de risée, cette doctrine nouvelle dans l'Église, à savoir que l'âme doive être, pour ce qui concerne son intérieur, gouvernée par l'évêque et que, si l'évêque en est incapable, elle doive se présenter à lui avec son directeur. Doctrine nouvelle, dis-je, car ni l'Écriture, ni les conciles, ni les saints canons, ni les bulles des papes, ni les saints, ni les auteurs ne l'ont jamais enseignée. Et ils ne le peuvent pas, puisque l'Église ne juge point des choses cachées et que l'âme a le droit et la faculté de choisir pour guide qui bon lui semble.

67. Dire qu'il faille découvrir l'intérieur de la conscience au tribunal extérieur des supérieurs, et que ne pas le faire soit un péché, c'est une tromperie manifeste, parce que l'Église ne juge point des choses cachées et que l'on nuit beaucoup aux âmes par ces duperies et ces hypocrisies.

68. Il n'y a au monde ni autorité ni juridiction qui ait le droit d'ordonner que les lettres du directeur, traitant de l'intérieur de l'âme, soient communiquées; aussi est-il à propos d'avertir que, ce faisant, on commet un outrage satanique.

Ces propositions, de l'avis de nos susdits frères les cardinaux de la sainte Église romaine et les inquisiteurs généraux, nous les avons condamnées, notées et proscrites respectivement comme hérétiques, suspectes, erronées, scandaleuses, blasphématoires, offensives des pieuses oreilles, téméraires, énervant et détruisant la discipline chrétienne, et séditieuses, et pareillement tout ce qui a été émis à leur sujet de vive voix ou par écrit ou imprimé...

On est écœuré en lisant ces propositions, qui sont le complet renversement de la doctrine traditionnelle concernant la vie spirituelle et même la morale chrétienne. Sans doute quelques-unes de ces propositions pourraient être interprétées dans un sens acceptable, mais, quand on connaît les principes détestables auxquels elles se rattachent, on est contraint d'y voir le venin de l'erreur. Même lorsqu'il emploie le langage ordinaire de la spiritualité catholique, Molinos donne à celui-ci un sens faux ou tout au moins dangereux.

Remarquons aussi que toutes les erreurs ou témérités émises par les préquiétistes et autres auteurs plus ou moins sujets à caution se retrouvent dans le molinosisme. Molinos semble avoir lu tout ce qui a été écrit sur le quiétisme, depuis les béghards jusqu'à lui; aussi peut-il être considéré comme la personnification de l'hérésie quiétiste. Voici une synthèse de sa doctrine.

3° *Synthèse du molinosisme.* — Le système molinosiste est fondé sur une conception radicalement quiétiste de l'oraison. Celle-ci n'unit pas simplement l'âme à Dieu, mais elle l'identifie avec lui, au point de lui faire perdre toute activité, toute personnalité et donc toute responsabilité.

Molinos donne différents noms à l'oraison telle qu'il la conçoit : « Tu as été accusé auprès du suprême tribunal de l'Inquisition, lisons-nous dans la sentence de condamnation, du 3 septembre 1687, d'avoir enseigné une nouvelle espèce d'oraison, inconnue jusqu'ici. Tu l'appelles contemplation acquise, oisiveté sainte, repos, voie intérieure, état passif, total abandon à la volonté divine, parfaite indifférence... Tu as aussi avoué complètement que tu dirigeais un certain nombre d'âmes... dans la voie de l'esprit..., de la pure foi... de l'union intérieure avec Dieu, du pur esprit, de la transformation, de l'annihilation, de l'oubli complet de soi en Dieu, dans la voie de mort mystique... d'incompréhensibilité et d'état divin... ». P. Dudon, *op. cit.*, p. 276, 281.

De tous ces noms celui que Molinos emploie le plus souvent est *voie intérieure.* Cette voie intérieure consiste dans un état de complète annihilation des facultés de l'âme. Celles-ci doivent être non seulement inactives, mais inertes. Car « vouloir être actif, agir, c'est offenser Dieu puisque seul il veut agir en nous »; il faut que nous soyons « comme un corps inanimé ». L'activité naturelle « est l'ennemie de la grâce divine.» Prop. 1-4. Dans cet état de mort mystique, l'âme ne peut plus vouloir que ce que Dieu veut; sa propre volonté lui a été enlevée. Par cette destruction de son activité, « l'âme retourne à son principe et à son origine qui est l'essence divine, dans laquelle elle demeure transformée et déifiée : alors aussi Dieu demeure en lui-même, puisque ce n'est plus deux choses unies, mais une seule chose, et c'est ainsi que Dieu vit et règne en nous, et que l'âme s'anéantit même dans sa puissance d'agir ». Prop. 5. « Une âme arrivée à la mort mystique ne peut plus vouloir autre chose que ce que Dieu veut parce qu'elle n'a plus de volonté et que Dieu la lui a ôtée. » Prop. 61. Elle est alors insensible à ses passions et incapable de pécher même véniellement. Prop. 55-57. Le molinosisme, comme presque toute fausse mystique, tombe dans le panthéisme et aboutit à l'irresponsabilité morale. On voit la parenté des erreurs de Molinos avec celles des béghards et des alumbrados.

Cette annihilation panthéiste de l'âme a pour conséquence l'abandon de la prière, surtout de la prière de demande, celle-ci étant un « acte de la volonté propre ». Dans toute oraison, quelle qu'elle soit, l'âme doit s'abstenir de tout effort. Elle se tiendra en présence de Dieu « sans produire aucun acte parce

que Dieu n'y prend pas plaisir ». Prop. 14, 15, 18-21.

L'indifférence la plus absolue au sujet du salut sera encore une conséquence de cet anéantissement de l'âme. Pour ne pas troubler son absolue quiétude, l'âme ne pensera ni au ciel, ni à l'enfer, ni à son éternité ! Elle ne s'inquiétera pas de ses défauts, elle ne s'examinera pas. Les diverses dévotions qui ont pour objet l'humanité du Christ, la vierge Marie ou les saints seront rejetées. Prop. 7-13, 34-36.

Mais la partie la plus lamentable du molinosisme concerne les tentations; c'est elle qui caractérise l'hérésie de Molinos, qui la personnifie, on peut dire. L'inactivité de l'âme exige, selon Molinos, que, dans les tentations même les plus violentes, elle ne fasse pas des actes explicites des vertus opposées au mal. La résistance sera purement négative. Prop. 17, 37. Et même il n'y aura aucune résistance lorsque le démon tente les personnes arrivées à la voie intérieure et qu'il les violente : « Dieu permet et veut, dit-il, pour nous humilier et pour nous conduire à la parfaite transformation, que le démon fasse violence dans le corps à certaines âmes parfaites, qui ne sont point possédées, jusqu'à leur faire commettre des actes charnels, même à l'état de veille et sans aucun trouble de l'esprit, en leur remuant réellement leurs mains et d'autres parties du corps, contre leur volonté ; ce qu'il faut entendre d'autres actions mauvaises par elles-mêmes, qui ne sont point péché en cette rencontre, parce qu'il n'y a point de consentement. Il peut arriver que ces violences à commettre des actes charnels arrivent en même temps entre deux personnes de sexe différent et les poussent à l'accomplissement de l'acte mauvais. » Prop. 41, 42; cf *Sentence*, P. Dudon, *op. cit.*, p. 275-276. Les béghards et les alumbrados déclaraient que l'âme arrivée à la suprême perfection ne peut plus pécher, quelques libertés qu'elle se permette. Par sa singulière théorie des violences diaboliques, Molinos arrive à la même conclusion immorale.

Un système général de vie spirituelle, fondé sur la totale inertie de l'âme arrivée à la « voie intérieure », était enseigné par Molinos. La mort mystique en Dieu est incompatible avec les exercices de piété traditionnels : plus de lecture spirituelle, ni de visite au Saint Sacrement. On délaissera la prière pour les vivants et pour les morts. La permanence de l'âme intérieure dans l'état passif supplée excellemment tous les actes de vertu. Elle tient lieu de préparation à la communion et d'action de grâces. Prop. 15, 16, 32, 34, 35; *Sentence*, P. Dudon, *op. cit.*, p. 280. La confession était particulièrement déconseillée. *Sentence, ibid.*, p. 283, 284, 286; prop. 59, 60. Les pénitents et pénitentes de Molinos devaient se défier du Saint-Office et lui cacher rigoureusement les secrets qui leur étaient enseignés par leur maître. *Sentence*, P. Dudon, *op. cit.*, p. 289-290; prop. 65-68.

Molinos fut arrêté et interné dans les prisons du Saint-Office, à Rome, en 1685. Son procès dura deux ans. Il mourut « avec toutes les apparences du repentir », en 1696, dans les prisons du Saint-Office. Le mal que firent ses doctrines fut grand. Voir, entre autres documents, les lettres des correspondants de Bossuet qui étaient à Rome. *Correspondance de Bossuet*, édit. Urbain et Levesque, t. x, p. 88, 318, 332, 459.

Sur Molinos voir : P. Dudon, *Le quiétiste espagnol Michel Molinos (1628-1696)*, Paris, 1921; J. Paquier, art. MOLINOS, ici, t. x, col. 2187-2192, et art. INNOCENT XI, t. VII, col. 2010 sq.; Bigelow, *Molinos the quietist*, New-York, 1882; les articles sur Molinos des diverses encyclopédies.

4° *Condamnations italiennes postérieures à celle de Molinos.* — La sentence de condamnation de Molinos est du 3 septembre 1687. Le lendemain, les deux frères Léoni, l'un prêtre, l'autre laïque, furent aussi condamnés. On formula leurs erreurs en quarante-huit propositions, que le Saint-Office censura. *Analecta juris pontificii*, t. x, p. 594 sq. Le P. de Guibert en donne le texte en italien et en latin dans *Documenta ecclesiastica christianæ perfectionis studium spectantia*, n. 470-475. Ces erreurs sont sensiblement les mêmes que celles de Molinos. Mêmes conséquences immorales que dans le molinosisme, prop. 42-48. Nous trouvons cependant ici des erreurs sur la Trinité, sur l'incarnation et sur la sainte vierge Marie, prop. 2 19, que Molinos ne paraît pas avoir enseignées.

Mais l'événement le plus sensationnel en Italie, après la condamnation de Molinos, fut la rétractation, imposée par le Saint-Office, le 17 décembre 1687, au cardinal Petrucci, de cinquante-quatre propositions tirées de ses ouvrages. J. Hilgers, *Der Index der verbotenen Bücher*, Fribourg, 1904, p. 564-573 ; P. Dudon, *Molinos*, p. 299-306; de Guibert, *op. cit.*, n. 478-488, texte italien et traduction latine. Dans les propositions censurées de Petrucci, il n'y a pas évidemment de doctrine immorale, comme dans celles de Molinos et des frères Leoni. On y trouve des exagérations au sujet des effets de la contemplation et de la mort mystique de l'âme. La passivité spirituelle est trop accentuée. La résistance aux tentations est trop négative. De ces propositions se dégage une dangereuse impression de quiétisme. Il était nécessaire de les condamner.

VII. LE QUIÉTISME EN FRANCE AU XVIIe SIÈCLE. LE P. LA COMBE ET Mme GUYON. — Le P. La Combe est né en Savoie en 1643. Il entra dans l'ordre des clercs réguliers barnabites, qui avaient au XVIIe siècle plusieurs maisons en France, en particulier à Paris, au prieuré Saint-Éloi. En 1671, il rencontra pour la première fois Mme Guyon à Montargis. Il devint son directeur. Une grande intimité s'établit entre le directeur et sa pénitente. Ils voyageaient fort souvent ensemble. Ils séjournèrent à Genève, à Thonon en Savoie, où le P. La Combe fut supérieur de la maison des barnabites, à Verceil et à Turin, en Piémont, enfin à Paris en 1686. Là, le P. La Combe fut arrêté en 1687. On l'accusait de suivre la doctrine et les pratiques de Molinos. Enfermé d'abord à la Bastille, il fut emmené en 1688 dans l'île d'Oléron, puis transféré en 1689 à la forteresse de Lourdes et interné en 1698 à Vincennes. Atteint de folie en 1712, il mourut à Charenton en 1715.

Les deux principaux ouvrages du P. La Combe sont : *Orationis mentalis analysis, deque variis ejusdem speciebus judicium ex verbis Domini, sanctorumve Patrum sententiis concinnatum*, Verceil, 1686; livre mis à l'Index le 9 septembre 1688; *Lettre d'un serviteur de Dieu, contenant une briève instruction pour tendre sûrement à la perfection chrétienne*, Grenoble, 1686, condamnée le 4 novembre 1687, par Jean d'Arenthon, évêque de Genève.

La doctrine contenue dans ces écrits n'est pas plus erronée que celle des autres livres quiétistes de l'époque. L'*Analysis* reçut même l'approbation réglementaire et canonique lorsqu'elle parut, ainsi que la *Lettre*. C'est dans son enseignement secret que le P. La Combe accepte les théories les plus perverses de Molinos. Il est prouvé que le malheureux barnabite s'est livré, dans la forteresse de Lourdes, à des pratiques immorales qu'il justifiait par une fausse mystique. L'*Information* canonique de l'official de Tarbes, Bernard de Poudeux, ne laisse guère de doute à ce sujet. Elle est confirmée par la *Déclaration* du P. La Combe à l'évêque de Tarbes du 9 janvier 1698. Cf. *Correspond. de Bossuet*, édit. Urbain et Levesque, t. IX, append. II, p. 480-486. Voir cependant ici-même, t. VI, col. 1998,

l'appréciation du P. Largent sur la valeur des aveux faits par le P. La Combe.

La théorie mystique par laquelle le P. La Combe justifiait ses très regrettables pratiques diffère de celle de Molinos. Il ne croit pas aux violences diaboliques. Il enseigne, lui, la doctrine de « l'extrême abandon » de l'âme à Dieu. Le souci de ne point déplaire à Dieu doit aller jusqu'à accepter l'humiliation du péché et la perspective de l'enfer encouru : « C'est pour ne déplaire pas à Dieu, même par une imperfection, disait-il, ou par la moindre propriété et recherche de soi-même, qu'on en vient jusque-là, selon qu'on s'y sent porté par la plus haute résignation, que pour cet effet l'on appelle l'extrême abandon ». *Déclaration* à l'évêque de Tarbes, *Correspond. de Bossuet*, t. IX, p. 486. « Ce Père a enseigné, rapporte l'*Information* canonique, que le plus grand sacrifice qu'on pouvait faire à Dieu était de commettre le péché qu'on avait le plus en horreur. » P. Dudon, *Recherches de science religieuse*, 1920, p. 197. Cette doctrine hérétique est aussi celle de Mme Guyon, comme nous l'allons voir.

Mme Guyon, comme Molinos et comme le P. La Combe, avait un double enseignement : celui qu'elle donnait publiquement et l'autre qui était secret. Le livre *Les torrents spirituels* circula longtemps en manuscrit et dans l'ombre; il contient la plupart des erreurs guyoniennes. Seuls le *Moyen court et très facile de faire oraison* et *L'explication du Cantique des cantiques* furent imprimés du vivant de l'auteur.

La mystique de Mme Guyon aboutit à une sorte de panthéisme qui supprime la responsabilité morale. A ce sujet, elle est dans la ligne de celle de Molinos. Plusieurs caractères de cette mystique s'expliquent par le tempérament morbide de son auteur. Il y a intérêt à en suivre l'évolution parallèlement aux circonstances de la vie mouvementée de celle qui passait aux yeux de certains pour une « nouvelle prophétesse ». Mais nous n'avons pas à refaire ici la biographie de Mme Guyon. On la trouvera dans ce dictionnaire, t. VI, col. 1997 sq. Qu'il suffise d'exposer les principes de sa mystique.

Mme Guyon établit trois catégories parmi les âmes qui se convertissent et tendent à la perfection.

La première est celle des âmes qui s'adonnent à la méditation. Elles « vont doucement à la perfection ». Ces âmes sont ordinairement peu appliquées au dedans. « Elles travaillent au dehors et ne sortent guère de la méditation; aussi ne sont-elles pas propres à de grandes choses. » *Les torrents spirituels*, Ire partie, c. II, *Opuscules spirituels de Mme Guyon*, Paris, 1790, t. I, p. 134-135. Selon Mme Guyon, l'œuvre de la perfection consiste à aller du dehors au dedans de nous, vers notre centre, qui est Dieu présent en nous. Ce qui est très exact. Mais, ce qui l'est moins, c'est que nous ayons peu ou que nous n'ayons pas d'effort à faire pour être attirés par Dieu au centre de notre âme. La méditation, qui exige l'effort, est à cause de cela peu appréciée de Mme Guyon, qui donne ses préférences aux voies passives.

Les âmes de la deuxième catégorie sont justement dans la *voie passive de lumière*. Elles paraissent déjà bien intérieures. Cependant, elles « ne seront jamais anéanties véritablement, et Dieu ne les tire pas de leur être propre pour les perdre en lui ». *Torrents*, IIe part., c. III, *Opuscules*, t. I, p. 145, 146. Leur pente centrale vers Dieu n'a rien d'impétueux, si bien qu'elles restent en route et n'atteignent pas le terme de leur marche.

Ce sont les âmes de la troisième catégorie, entrées dans la *voie passive en foi*, qui retiennent l'attention de Mme Guyon. Elle compare la rapidité de leur retour à Dieu à l'impétuosité des torrents des Alpes. Dans cette troisième voie, l'âme doit parcourir quatre étapes pour arriver à se perdre en Dieu : *le repos et la paix intérieure, les épreuves spirituelles, la mort mystique* et enfin *la résurrection de l'âme en Dieu. Ibid.*, c. IV-IX, p. 153 sq. Mme Guyon fait des descriptions curieuses de « l'état consommé de la mort de l'âme », de « sa sépulture », de « sa pourriture ou putréfaction », de « sa réduction en cendres ». *Ibid.*, c. VIII. La « résurrection en Dieu » qui succède à une pareille destruction ressemble fort au panthéisme : « Dieu peu à peu la [l'âme] perd en soi et lui communique ses qualités, la tirant de ce qu'elle a de propre. » *Vie de Mme Guyon écrite par elle-même*, t. II, Paris, 1790, c. IV, p. 40. L'âme dans cet état cesse d'être responsable. Mme Guyon déclarait que, « pour la confession, elle était étonnée, qu'elle ne savait que dire, qu'elle ne trouvait plus rien ». *Ibid.*, p. 41. On l'a accusée d'avoir dit qu'elle pouvait se passer de la confession pendant « quinze ans entiers ». *Correspond. de Bossuet*, t. VII, p. 486-487.

L'âme ainsi ressuscitée en Dieu est impeccable quoi qu'elle fasse : « C'est la volonté maligne de la part du sujet, dit-elle, qui fait l'offense et non l'action. Car si une personne dont la volonté serait perdue et comme abîmée et transformée en Dieu était réduite par nécessité à faire des actions de péché, elle les ferait sans pécher. » *Torrents*, ms. *Recueil sur le P. La Combe et Mme Guyon*, t. I, p. 500. Le cardinal Le Camus, évêque de Grenoble, atteste qu'on reprochait à Mme Guyon d'avoir dit « qu'on pouvait être tellement uni à Dieu qu'on pourrait tomber dans des actes impurs, même avec un autre, étant éveillé, sans que Dieu y fût offensé ». *Correspond. de Bossuet*, t. VII, p. 489-490.

Même en faisant la part des exagérations, auxquelles exposent les animosités les plus justifiées, la mystique guyonienne apparaît non seulement erronée, mais aussi extrêmement dangereuse pour les bonnes mœurs. On serait donc tout à fait déraisonnable si l'on accusait d'injustice ceux qui usèrent de sévérités pour mettre Mme Guyon dans l'impossibilité de répandre ses erreurs.

Sur le P. La Combe, voir ses lettres à Mme Guyon dans la *Correspondance de Bossuet*, éd. Urbain et Levesque, t. VIII, app. I; t. IX, append. II; dans la *Correspondance générale de Fénelon*, t. VII, Versailles, 1828; Lettres du P. La Combe au général des barnabites, *Correspond. de Bossuet*, t. IX, p. 466 sq.; sa *Déclaration* à l'évêque de Tarbes, *ibid.*, p. 480 sq.; son apologie en réponse aux accusations du général des chartreux, *Revue Fénelon*, 1910, p. 69 sq., 139 sq.

Sur Mme Guyon voir ses lettres et les témoignages la concernant dans *Corresp. de Bossuet*, t. VI, p. 531 sq.; t. VII, p. 485 sq.; t. VIII, p. 441 sq.; A. Largent, art. GUYON, ici, t. VI, col. 1997 sq., où l'on trouvera une bibliographie; Jean-Philippe Dutoit, *Lettres chrétiennes et spirituelles de Mme Guyon*, 5 vol. in-12, Londres (Lyon), 1767-1768; Lettres inédites de Mme Guyon, dans *Revue Fénelon*, 1910-1911, p. 109 sq.; 1911-1912, p. 195 sq.; M. Masson, *Fénelon et Mme Guyon*, Paris, 1907.

Sur le P. La Combe et Mme Guyon voir une bibliographie dans *Recherches de science religieuse*, 1920, p. 182 sq.; P. Pourrat, *La spiritualité chrétienne*, t. IV, p. 221 sq.

VIII. CONTROVERSE ENTRE BOSSUET ET FÉNELON. — Je la résume brièvement, car elle a déjà été exposée à l'art. FÉNELON.

1° *Les articles d'Issy* (1695). — Lorsque les projets secrets de Mme Guyon de conquérir le monde, avec l'aide de Fénelon, et d'y établir le règne mystique de l'oraison et de l'amour pur eurent été ébruités vers 1693, l'émoi fut grand, à Paris surtout. Dans son *Ordonnance* du 16 avril 1695, promulguant les articles d'Issy, Bossuet disait : « Bien informés... que ces dangereuses manières de prier, introduites par quelques mystiques de nos jours, se répandaient insensi-

blement même dans notre diocèse, par un grand nombre de petits livres et écrits particuliers que la divine Providence a fait tomber entre nos mains : nous nous sommes sentis obligés à prévenir les suites d'un si grand mal. » *Œuvres de Bossuet*, t. XXVII, Versailles, 1817, p. 3. Il fallait donc enrayer ce mal et condamner de si pernicieuses erreurs.

Mme Guyon, lorsqu'elle vit son œuvre compromise, demanda elle-même, en juin 1694, à Mme de Maintenon d'être examinée sur ses écrits et sur ses mœurs par Bossuet, M. de Noailles, alors évêque de Châlons, et M. Tronson, supérieur de Saint-Sulpice. Voir sa lettre dans *Œuvres de Bossuet*, t. XL, p. 80. Les trois examinateurs se réunirent à Issy et rédigèrent trente-quatre articles sur l'oraison quiétiste pour la condamner. Mme Guyon les souscrivit et promit de ne plus enseigner ses erreurs. Elle fut accusée d'avoir manqué à sa promesse; aussi fut-elle internée à Vincennes en 1695, puis l'année suivante dans une communauté de Vaugirard, enfin à la Bastille en 1698. Elle en sortit en 1712 et mourut à Blois en 1717.

A Issy, Fénelon était en cause autant que Mme Guyon, qu'il défendait du reste : « Il est clair, comme le jour, dira-t-il, que j'étais le principal accusé. » *Réponse à la Relation*, n. XIX. Il n'était pas admis aux conférences, mais il envoyait aux examinateurs des rapports où il exposait ses vues sur les points controversés.

L'entente se fit facilement pour condamner les principales erreurs quiétistes. Fénelon n'avait jamais partagé toutes les faussetés de la mystique guyonienne. Les articles d'Issy réprouvent : 1. la foi quiétiste ou cette vue confuse, générale et indistincte de Dieu qui supprime les actes de foi explicite aux trois personnes divines, aux attributs divins et à l'humanité du Christ : 2. l'inutilité des désirs et des demandes dans la prière, comme contraires au parfait repos en Dieu; 3. l'acte universel, continuel et unique de contemplation qui renferme en lui tous les actes de religion et qui n'a pas besoin d'être réitéré, car, une fois fait, il subsiste toujours; 4. la dépréciation de l'exercice des vertus, en particulier de la mortification, comme d'un exercice inférieur à l'état des parfaits; 5. enfin la prétention de voir la perfection chrétienne uniquement dans les oraisons extraordinaires auxquelles, par suite, tout le monde indistinctement doit tendre.

L'accord entre les examinateurs et Fénelon se fit péniblement sur trois autres points de la mystique : l'amour pur, désintéressé; l'oraison passive; certaines épreuves des mystiques ou certaines purifications passives. Ces divergences expliquent les tâtonnements dans la rédaction des articles. « Le 14 février 1695, le projet comprenait vingt-quatre propositions; le 19 février, le nombre fut porté à trente, et le 8 mars à trente-trois. Le 10 mars, au moment de signer on ajouta la trente-quatrième. » E. Levesque, *Les conférences d'Issy sur les états d'oraison*, dans *Revue Bossuet*, 1905, p. 194.

Au sujet de l'amour pur, Bossuet enseignait que l'idée de récompense céleste ne rend pas la charité intéressée, « puisque la récompense qu'elle désire n'est autre que celui qu'elle aime ». Fénelon, au contraire, pensait qu'il est de l'essence de la charité parfaite d'être un amour de Dieu pour lui-même, sans aucun rapport avec notre béatitude. Pour le contenter, on ajouta les art. XIII et XXXIII, qui ont pour objet l'amour pur. Mais ils furent plutôt un compromis qu'un accord réel. La suite le montra du reste.

Bossuet et Fénelon ne s'entendaient pas non plus au sujet « de la contemplation ou oraison passive par état ». Selon Bossuet, dans la contemplation passive l'âme reste disposée à produire tous les actes des vertus; Fénelon disait au contraire que la contemplation consistait dans un acte unique, ordinairement d'amour, cet acte comprend tous les autres sans que l'âme ait à les produire distinctement. Divergence aussi relativement à l'état passif. Pour Bossuet, l'oraison passive était celle où l'âme est en extase et donc incapable d'agir; Fénelon enseignait, lui, que l'âme est dans l'état passif lorsqu'elle est arrivée à l'amour pur et qu'elle est exempte dans ses actes « des inquiétudes et des empressements de l'amour-propre ». On ajouta donc les art. XII et XXXIV, qui ne firent pas cesser le malentendu, comme on le vit bien.

Restait la question des « tentations et des épreuves des états passifs ». Dans les épreuves des purifications passives on le sait, l'âme éprouve des tentations violentes de blasphème, de désespoir, etc. Elle peut même avoir, dans un certain sens, la conviction qu'elle est réprouvée. Fénelon pensait que Dieu, en permettant ces épreuves, voulait détacher totalement l'âme de tout intérêt propre et la conduire définitivement à l'amour pur. Dans les *Maximes des saints*, il dira même que l'âme, ainsi éprouvée, peut faire le sacrifice absolu de son salut, ce que l'Église a condamné. Bossuet, on le devine, n'accepta jamais les vues de Fénelon. Sa pensée sur les épreuves des états passifs se trouve dans les art. XXXI et XXXII.

Les articles d'Issy sont dans les *Œuvres de Bossuet*, t. XXVIII, Versailles, 1817; dans les *Documenta*..., du P. de Guibert, avec la traduction latine de Terzago, n. 491-497. Cf. P. Dudon, *Le gnostique de Clément d'Alexandrie, opuscule inédit de Fénelon*, Paris, 1930, p. 279-294.

2° *L'« Explication des maximes des saints » de Fénelon*. — D'après ce qui a été dit, l'accord entre Bossuet et Fénelon fut établi d'une manière bien précaire par les articles d'Issy. Cet accord apparent n'aurait pu subsister que grâce au silence. Mais ce silence devint impossible.

Bossuet prépara son *Instruction sur les états d'oraison* pour expliquer les articles d'Issy et pour réfuter les erreurs de Mme Guyon et des autres quiétistes. Fénelon fut froissé des attaques contre Mme Guyon que l'ouvrage pouvait contenir. De plus, il croyait, à tort ou à raison, que l'explication donnée par Bossuet des articles d'Issy n'était pas conforme à la véritable mystique. Pour toutes ces raisons, il se hâta de composer son *Explication des maximes des saints* et de la publier le 1er février 1697, six semaines avant l'*Instruction sur les états d'oraison* de l'évêque de Meaux. La conséquence fut la disgrâce de Fénelon, qui reçut, le 1er août 1697, l'ordre de quitter la cour et de se retirer à Cambrai, dans son diocèse. Puis ce furent les discussions passionnées avec Bossuet qui aboutirent à la condamnation par Rome, le 12 mars 1699, du livre de Fénelon.

Il nous reste à exposer les erreurs de l'*Explication des maximes des saints*. Elles sont contenues dans les vingt-trois propositions extraites du livre et condamnées par le bref *Cum alias* d'Innocent XII, le 12 mars 1699. Cf. Chérel, *Explication des maximes des saints*, édition critique, Paris, 1911; Terzago, p. 166 sq., qui donne les censures des consulteurs pour chacune des propositions condamnées; de Guibert, *Documenta*..., n. 499-504; Denz.-Bannw., n. 1327-1349.

Ce ne sont pas évidemment les grossières erreurs de Molinos, ni celles de Mme Guyon, ni même celles des préquiétistes que contient l'ouvrage de Fénelon. Les inexactitudes du livre des *Maximes des saints* se rapportent à l'amour pur. Et souvent les inexactitudes sont plus dans l'expression que dans la pensée.

On peut ramener à quatre principales les erreurs condamnées : 1. Dans l'état habituel de pur amour, il n'y a plus de désir du salut éternel; 2. dans les épreuves passives, l'âme peut faire le sacrifice absolu

de son salut; 3. l'amour pur implique l'indifférence pour la perfection et pour la pratique des vertus; 4. en certains états contemplatifs, l'âme perd la vue réfléchie de Jésus-Christ le Verbe incarné.

Au début du livre, p. 10, Fénelon distingue cinq états différents d'amour de Dieu : états d'amour purement servile, de pure concupiscence, d'espérance, de charité mélangée, enfin d'amour pur. Dans ce dernier état, « ni la crainte des châtiments, dit Fénelon, ni le désir des récompenses n'ont plus de part à cet amour. On n'aime plus Dieu, ni pour le mérite, ni pour la perfection, ni pour le bonheur qu'on doit trouver en l'aimant ». *Maximes*, p. 10-11. C'est la 1re proposition condamnée. Cette doctrine est de nouveau censurée dans d'autres propositions. Elle exclut, en effet, la vertu d'espérance.

Fénelon avait été frappé, en lisant la *Vie des saints*, des tentations de désespoir dont plusieurs, comme saint François de Sales, ont souffert. Il voulut justifier ces faits par la théologie de l'amour pur. A cette fin, il semble enseigner qu'à la dernière étape des purifications passives une âme peut se persuader, d'une persuasion invincible et réfléchie, qu'elle est justement réprouvée de Dieu et qu'elle peut lui faire le sacrifice absolu de son bonheur éternel. Le directeur est autorisé alors à permettre à cette âme d'acquiescer à sa damnation. *Maximes*, art. x, p. 87-92. Les propositions condamnées 8, 9, 10, 11, 12 et 14 contiennent cette doctrine. Le sacrifice absolu et volontaire du salut est toujours défendu, comme contraire à l'espérance et à la charité.

Si l'amour pur peut détacher l'âme parfaite du désir du salut, il peut par le fait même la rendre indifférente pour son avancement spirituel dans la pratique des vertus. Tel semble être l'enseignement des *Maximes des saints*, art. xxxiii, p. 223 sq; art. xl, p. 252. L'Église l'a condamné dans les propositions 18, 19, 20 et 21; cf. prop. 5. Quel que soit l'état de sainteté où une âme arrive, il ne lui est jamais permis de ne pas désirer progresser.

L'art. xliv des *Maximes des saints*, p. 263, laisserait entendre que, d'après Fénelon, il y avait dans l'Église ancienne une tradition secrète, sorte d'enseignement ésotérique sur l'amour pur, réservée aux seuls initiés. La publication de l'opuscule inédit, *Le gnostique de saint Clément d'Alexandrie*, Paris, 1930, ne laisse aucun doute au sujet de la réalité de cette théorie fénelonienne. P. 124 sq. C'est donc à bon droit que l'Église l'a condamnée dans les 3e et 22e propositions.

Enfin, aux art. xxi et xxiii, Fénelon s'exprime comme si la perfection chrétienne ne pouvait se trouver que dans les états contemplatifs. Ceux qui font l'oraison discursive ne sauraient s'élever au dessus de l'amour intéressé et imparfait. Doctrine censurée aux propositions 15 et 16.

Fénelon a expliqué, dans son *Instruction pastorale* du 15 septembre 1697 et dans d'autres écrits, les passages incriminés de son livre. Et nous devons reconnaître que ses explications sont acceptables. Mais l'Église considère le texte écrit et non les explications légitimes qu'on en peut donner. Ce texte, d'ailleurs, a été rédigé trop hâtivement, et à cause de cela, il n'a pas l'exactitude et la précision requises dans des matières si délicates. Fénelon, on le sait, se soumit admirablement au jugement de l'Église, comme le prouve son *Mandement* du 9 avril 1699.

Sur cette controverse voir, outre les ouvrages cités, A. Largent, art. Fénelon, ici, t. v, col. 2137 sq.; art. Bossuet, t. ii, col. 1049 sq.; Harent, art. Espérance, t. v, col. 662 sq.; P. Pourrat, *La spiritualité chrétienne*, t. iv, 1928, p. 253 sq.; Urbain et Levesque, *Correspondance de Bossuet*, à partir de l'année 1694; Gosselin, *Hist. littér. de Fénelon*, Lyon-Paris, 1843; H. Bremond, *Apologie pour Fénelon*, Paris, 1910; L. Navatel, *Fénelon. La Confrérie secrète du pur amour*, Paris, 1914; Georges Lizerand, *Le duc de Beauvillier*, Paris, 1933, c. vi.

Conclusion. — De cette analyse des diverses formes historiques du quiétisme se dégagent des conclusions qu'il convient de synthétiser en terminant cet article.

1° Comme nous l'avons déjà fait remarquer, la cause fondamentale du quiétisme est cette horreur de l'effort inhérente à la nature humaine. Croître en vertu, tendre à la perfection, faire son salut, autant d'œuvres qui supposent l'énergie, l'exigent et la provoquent. Énergie qui coûte, qu'accompagne la souffrance. Ne serait-il pas possible de se sanctifier et de se sauver sans s'imposer tant de peine et même en ne s'en imposant aucune? Le quiétisme a donné à cette question la réponse que l'on sait.

2° Cette disposition de la nature humaine à redouter l'effort et la peine cherche sa justification dans certains principes théologiques faussés. Le premier et le principal selon le quiétisme se trouve dans l'exagération de l'impuissance morale de l'homme déchu. Sans doute, dans l'ordre surnaturel, nous ne pouvons rien si la grâce ne nous aide. Notre concours est cependant nécessaire pour coopérer à la grâce. Les deux actions : celle de Dieu et celle de l'homme, s'unissent dans la collaboration. Toute doctrine qui *supprimerait* l'une pour mieux exalter l'autre serait hérétique. Il est permis pourtant aux auteurs spirituels, selon les écoles auxquelles ils appartiennent, d'insister davantage dans leurs exhortations sur la nécessité du concours divin ou sur celle de la collaboration humaine. Libre à eux!

Le quiétisme, lui, sous prétexte d'exalter l'importance de l'action divine dans nos œuvres, supprime la collaboration humaine. Il motive cette suppression soit par la prétendue corruption foncière de l'homme déchu, qui rend celui-ci incapable de tout bien, soit par le désir de mettre en relief le néant de la nature humaine : celle-ci n'a qu'à s'anéantir dans l'être et dans l'agir pour tout abandonner à l'action divine.

Le résultat est, selon les formules quiétistes bien connues, ne rien faire et laisser faire, avec toutes les conséquences que l'on devine.

3° Le quiétisme a cru trouver encore sa justification dans une interprétation fautive des états passifs. Il y a des états mystiques bien authentiques où l'âme est passive. Elle est mue et gouvernée par Dieu. Elle garde cependant la liberté d'accepter et de suivre cette conduite de l'Esprit-Saint. En un mot, elle reste responsable. Le quiétisme a poussé jusqu'à l'extrême cette passivité. Il a prétendu que le mystique, arrivé aux états passifs, a perdu sa volonté; Dieu la lui a ôtée. Dès lors tout ce qui est voulu par lui, c'est Dieu qui le veut en réalité. Le mystique devient irresponsable. On voit les conséquences.

Le quiétisme a encore faussé la théologie mystique, relativement aux états passifs, en enseignant que l'âme doit se mettre d'elle-même dans cette passivité. Or, comme le rappelait saint Eudes, c'est à Dieu à l'y mettre. Vouloir l'y pousser si Dieu n'intervient pas, c'est l'exposer à l'oisiveté spirituelle, loin de lui faire atteindre les degrés de l'oraison mystique proprement dite; c'est la jeter dans le quiétisme.

4° La nature de l'union mystique a été également altérée par le quiétisme. Cette union extraordinaire produite entre Dieu et l'âme est assurément très étroite. L'âme ainsi unie à Dieu perd parfois le sentiment d'être distincte de lui. En réalité elle demeure toujours elle-même et simple créature. La mystique orthodoxe a horreur de tout ce qui ressemblerait au panthéisme. Cette horreur, le quiétisme ne l'a pas. Dans l'extase néo-platonicienne, nous le savons,

l'être de l'âme semble bien, d'après l'interprétation commune, devenir l'être même de Dieu. Molinos n'enseignait-il pas, lui aussi, que l'activité de l'âme mystique est totalement absorbée par l'activité divine? L'âme ainsi annihilée retourne à son principe, qui est Dieu. Elle ne fait plus qu'un avec lui. Le quiétisme rigide, depuis celui des frères du libre esprit jusqu'à celui de Molinos, est imprégné de panthéisme.

5° Enfin, même dans le quiétisme mitigé fondé sur les exagérations de l'amour pur, nous retrouvons cette inclination de notre nature vers la passivité de mauvais aloi. « L'état d'amour pur », imaginé par le semi-quiétisme et qui comporte le désintéressement *constant* du propre salut et du désir de progresser dans la vertu, aboutit finalement à la suppression de l'effort moral et à une sorte d'oisiveté spirituelle tout à fait contraire à la conception traditionnelle de la perfection chrétienne.

La spiritualité vraiment sûre est celle qui, dans tous les degrés de la vie spirituelle, laisse à l'effort moral la place qui lui convient.

Bibliographie générale. — Hilgers, S. J., *Zur Bibliographie des Quietismus* dans *Centralblatt f. Bibliothekswesen*, t. XXIV, 1907, p. 583 sq.; Heppe, *Geschichte der quietist. Mystik in der kath. Kirche*, Berlin, 1875, Protestant view; Nicole, *Réfutation des principales erreurs des quiétistes*, Paris, 1695; le même, *Traité de la prière*, 2 vol., Paris, 1695; Vaughan, *Hours with the mystics*, Londres, 1856, New-York, 1893; Gennari, *De falso mysticismo*, Rome, 1907; J. Paquier, *Qu'est-ce que le quiétisme?* Paris, 1910; P. Pourrat, *La spiritualité chrétienne*, t. IV, Paris, 1928; *Dict. de spiritualité*, art. *Faux abandon*, t. I, col. 25 sq.; P. Dudon, *Dict. apolog. de la foi cath.*, t. IV, col. 527 sq.; toutes les encyclopédies religieuses, art. *Quiétisme*.

P. POURRAT.

QUINISEXTE (CONCILE) ou *in Trullo*. — Célèbre concile de l'Église grecque considéré comme le complément des cinquième et sixième conciles (692). — I. Convocation et date du concile. II. Les canons. III. Le Quinisexte et l'Église romaine.

I. CONVOCATION ET DATE DU CONCILE. — Ce concile se qualifie lui-même d'œcuménique. Adresse du concile à l'empereur, Mansi, *Concil.*, t. XI, col. 933; can. 3, début et can. 51. Il fut convoqué par l'empereur Justinien II en vue de corriger les abus qui s'étaient glissés dans le peuple chrétien et d'extirper les restes d'impiété juive et païenne qui pouvaient encore se rencontrer. *Ibid.*

Les Ve et VIe conciles généraux qui tous deux avaient siégé à Constantinople, en 553 et en 680, s'étaient contentés de condamner l'hérésie et de préciser la doctrine; le synode convoqué par Justinien II se proposait de compléter leur œuvre en édictant les décrets disciplinaires que l'état de la chrétienté rendait nécessaires (Adresse du concile). Parce que ce concile se constituait en complément des Ve et VIe conciles généraux, les Grecs lui ont donné le nom de *Quinisexte*, πενθέκτη. On l'appelle aussi concile *in Trullo*, parce qu'il siégea dans la grande salle ronde du palais impérial de Constantinople. Et parce que le VIe concile général de 680 avait également tenu ses séances dans cette salle, l'assemblée convoquée par Justinien II a parfois été appelée le IIe concile *in Trullo*.

Dans le can. 3 de ce concile *in Trullo*, il est question « du 15 janvier de la IVe indiction qui vient de s'écouler, ou de l'an du monde 6199 ». D'où il suit que le concile s'est réuni dans le courant de la Ve indiction ou de l'an du monde 6200. Or, d'après l'ère de Constantinople, l'an 6199 du monde correspond à l'année 691 de l'ère chrétienne, laquelle est effectivement une IVe indiction. Le concile Quinisexte se serait donc réuni en 692, probablement après Pâques, époque des réunions conciliaires. D'aucuns ont voulu prétendre que la 6199e année devait être calculée d'après l'ère alexandrine, ce qui ramènerait la célébration du concile en l'an 706. Mais comme le pape Serge Ier, auquel les canons de ce concile furent envoyés, est mort en 701, cette opinion est insoutenable. Au lieu de 6199, les anciennes éditions des canons conciliaires et bon nombre de manuscrits lisent au canon 3 l'an du monde 6109; mais cette leçon est inadmissible, car elle reporterait la célébration du concile au début du VIIe siècle et le rendrait antérieur de 90 ans au temps de l'empereur Justinien II et du pape Serge Ier.

II. LES CANONS. — Les procès-verbaux du Quinisexte ne nous sont pas parvenus. Seuls les 102 canons et l'adresse du concile à l'empereur ont été conservés, ainsi que les souscriptions des évêques présents qui tous étaient des Grecs et des Orientaux. Bien que les canons soient avant tout d'ordre disciplinaire et ne touchent le dogme que d'une manière indirecte, on en donnera ici une analyse détaillée, en raison de leur importance historique. Là où ce sera nécessaire, l'on ajoutera un bref commentaire.

Adresse du concile à l'empereur. — Le « saint et œcuménique concile », convoqué par l'empereur, voit en celui-ci « le gardien de la vérité et de la justice pour l'éternité »..., « conçu et enfanté sous les auspices de la sagesse divine, rempli par elle du Saint-Esprit, constitué par elle pour être l'œil du monde, qui éclaire ses sujets par la clarté et la splendeur de son intelligence »..., « auquel elle a confié l'Église ». Il le prie d'approuver les canons qu'il a élaborés. Mansi. t. XI, col. 929-936.

Canon 1. — « La foi qui nous vient des apôtres, lesquels furent les témoins et les serviteurs du Logos », doit être conservée « sans innovation et sans changement ». Cette foi est aussi celle des 318 Pères du concile de Nicée qui ont enseigné « la consubstantialité des trois hypostases de la nature divine... du Père, du Fils et du Saint-Esprit, que nous devons adorer d'une seule adoration »; qui ont réfuté ceux qui introduisaient « des degrés inégaux dans la divinité », et qui ont annihilé « les jeux enfantins » des hérétiques contre la vraie foi. On doit de même recevoir la foi des 150 Pères du concile de Constantinople, célébré sous le règne « du grand Théodose », particulièrement leurs définitions dogmatiques, τὰς θεολόγους φωνάς, concernant le Saint-Esprit; de même les condamnations de Macédonius et d'Apollinaire portées à ce concile. On doit également recevoir l'enseignement du concile d'Éphèse, « qu'un est le Fils de Dieu incarné », que la vierge Marie est, « au sens vrai du terme et véritablement la Mère de Dieu », ainsi que la condamnation de Nestorius qui prétendait que « l'unique Christ est un homme séparé et un Dieu séparé ». De même faut-il admettre l'enseignement des 630 Pères de Chalcédoine qui ont proclamé « que l'unique Christ, Fils de Dieu, est composé de deux natures et est glorifié en ces deux natures », ainsi que la condamnation d'Eutychès, de Nestorius et de Dioscore. De même « furent formulées avec l'aide du Saint-Esprit... les décisions des 165 Pères du concile de Constantinople sous Justinien, qui ont jeté l'anathème à Théodore de Mopsueste, à Origène, à Didyme et à Évagre, lesquels avaient repris les mythes des Grecs et, dans leurs élucubrations et leurs songes, avaient remis en circulation les migrations et les transformations de certains corps et des âmes, et, comme des hommes ivres, avaient bafoué la résurrection des morts ». Également est approuvée la condamnation portée par les mêmes Pères de « ce que Théodoret a écrit contre la vraie foi et contre les douze chapitres de Cyrille, ainsi que celle du document dénommé Lettre d'Ibas ». On doit aussi garder la foi du VIe concile, « laquelle a reçu une plus grande force du fait que le pieux empereur en a signé la définition », cette foi qui

enseigne « l'existence de deux volontés naturelles et de deux énergies physiques dans l'économie incarnée de notre unique Sauveur Jésus qui est vrai Dieu ». On doit aussi accepter la condamnation portée par le VIe concile contre « ceux qui ont enseigné l'existence d'une seule volonté et d'une seule énergie en Jésus, c'est-à-dire Théodore de Pharan, Cyrus d'Alexandrie, Honorius de Rome, Serge, Pyrrhus, Paul et Pierre de Constantinople, ainsi que Macaire d'Antioche ».

Ce canon se termine par la phrase suivante : « Nous n'avons rien à ajouter à ce qui a été défini auparavant; nous n'avons non plus rien à soustraire; nous ne le pouvons d'aucune façon. » Il se peut que, par cette dernière phrase, le concile ait voulu insinuer qu'aucune nouvelle définition dogmatique ne saurait plus intervenir. S'il en était ainsi, le Quinisexte aurait inauguré l'attitude adoptée dans les siècles postérieurs par l'Église orthodoxe.

Canon 2. — On doit observer les 85 *Canons des Apôtres*, mais non les *Constitutions apostoliques*, bien qu'elles soient recommandées par les canons susnommés, « parce que des hérétiques y ont introduit des faux et des choses étrangères à la piété ». De même sont à observer « les canons des conciles de Nicée, d'Ancyre, de Néocésarée, de Gangres, d'Antioche de Syrie, de Laodicée de Phrygie, de Constantinople sous Théodose, d'Éphèse, de Chalcédoine, de Sardique, de Carthage », ainsi que ceux « des Pères qui se réunirent une seconde fois à Constantinople sous Nectaire et Théophile d'Alexandrie ». De même sont à observer les canons de Denys et de Pierre d'Alexandrie, de Grégoire le Thaumaturge, d'Athanase d'Alexandrie, de Basile de Césarée, de Grégoire de Nysse, de Grégoire le Théologien, d'Amphiloque d'Iconium, de Timothée, de Théophile et de Cyrille d'Alexandrie, et de Gennade de Constantinople. « De même est à observer le canon promulgué par Cyprien qui fut archevêque du pays des Africains et martyr et par son concile, lequel canon fut en vigueur dans les endroits des prélats susnommés et uniquement selon la coutume qui leur était traditionnelle. »

Il est interdit de changer quoi que ce soit aux canons énumérés ci-dessus, de leur dénier leur autorité et d'en recevoir d'autres « collectionnés sous de faux noms par certains hommes qui voulaient faire de la vérité un article de commerce ».

Les *Constitutions apostoliques* ayant été éliminées au début de ce canon, la phrase citée en dernier lieu ne peut guère viser que les collections appelées « définition canonique des saints Apôtres » et les canons du concile apostolique d'Antioche, ou d'autres qui ne sont pas parvenus jusqu'à nous.

La liste des autorités canoniques énumérées dans ce canon paraît comporter un sens limitatif. Quoi qu'il en soit, toute la législation canonique latine, à part les canons de Carthage et celui de Cyprien, est passée sous silence. Par « canons de Carthage », le Quinisexte entend probablement la collection canonique promulguée au concile de Carthage de 410. Cf. Hefele-Leclercq, *Histoire des conciles*, t. II, p. 190 sq.; 201 sq. Quant au « canon de Cyprien », on a supposé que le Quinisexte vise ici la phrase prononcée par Cyprien au début du concile de Carthage, en 256, lors de la controverse baptismale : « Nul ne doit se poser en évêque des évêques. »

On a aussi fait observer qu'en ce canon 2 le Quinisexte reçoit des autorités qui sont contradictoires en ce qui concerne le canon des Écritures, car si le canon 47 du concile de Carthage accepte les deutérocanoniques, le canon 60 de Laodicée les ignore. On remarquera cependant que l'authenticité du canon 60 de Laodicée est loin d'être démontrée. Voir LAODICÉE *(Concile de)*, t. VIII, col. 2611.

Canon 3. — Considérant que la discipline romaine concernant la chasteté des clercs est plus sévère que celle qui est en usage à Constantinople, mais voulant éviter le laxisme comme tout excès de sévérité, le concile décide que les clercs qui ont contracté un second mariage et qui au 15 janvier de la IVe indiction écoulée (an du monde 6199; 691 de notre ère) ne l'auraient pas rompu, doivent être déposés; les clercs qui auront rompu leur second mariage avant la décision du concile et de même ceux dont la femme épousée en secondes noces est décédée, devront, s'ils sont prêtres ou diacres, s'abstenir de toute fonction de leur ordre, « car il n'est pas convenable que celui qui doit panser ses propres blessures bénisse les autres »; mais après avoir fait pénitence durant le temps qui leur aura été prescrit, ils garderont leur rang et leur place dans l'église. Les prêtres, les diacres ou les sous-diacres qui ont épousé une veuve ou qui, après leur ordination, ont contracté mariage, devront s'abstenir d'exercer leurs fonctions et faire pénitence quelque temps; ensuite, après avoir rompu leur union illicite, ils seront réintégrés à leur rang, sans toutefois pouvoir être promus à un degré supérieur de la hiérarchie. Toutefois, seuls jouiront de ces adoucissements ceux qui ont contracté un mariage non canonique avant le 15 janvier 691. Pour l'avenir les canons apostoliques doivent demeurer en vigueur, qui prescrivent « que celui qui postérieurement à son baptême a contracté deux mariages ou qui a épousé une veuve ou une femme répudiée ou une prostituée ou une esclave ou une actrice, ou qui aura pris une concubine, ne pourra devenir ni évêque, ni prêtre, ni diacre, ni faire partie du clergé ». Les canons ici cités par le concile sont les canons 17 et 18 des apôtres.

Ce canon 3 est un canon de liquidation : il avait en vue la régularisation de la situation des clercs qui, au cours des troubles causés par les invasions des Arabes au VIIe siècle, avaient contracté des unions non canoniques.

Canon 4. — « Un évêque, prêtre, diacre, sous-diacre, lecteur, chantre ou portier, qui a commerce avec une femme consacrée à Dieu doit être déposé; un laïc doit être excommunié. » Cité par Gratien, caus. XXVII, q. I, c. 6, comme étant du VIe concile.

Canon 5. — Sous peine de déposition il est défendu aux clercs d'avoir dans leur maison d'autres femmes que celles auxquelles « le canon » permet d'y habiter. Les eunuques sont aussi tenus à cette prescription, sous peine de déposition s'ils sont clercs et d'excommunication s'ils sont laïcs. Le canon ici visé est le 3e de Nicée, que le Quinisexte étend aux eunuques et auquel il ajoute une sanction. Voir t. XI, col. 409.

Canon 6. — Conformément au 27e (25e) canon des Apôtres, il est défendu sous peine de déposition, aux sous-diacres, aux diacres et aux prêtres de contracter mariage après leur ordination. Toutefois il est permis de le faire avant celle-ci. Cité par Gratien, dist. XXXII, c. 7, comme étant du VIe concile.

Canon 7. — Les diacres, même s'ils sont revêtus de charges ecclésiastiques, ne doivent pas avoir la préséance sur les prêtres, excepté le cas où ils ont à représenter un patriarche ou un métropolitain dans une église étrangère. Cité par Gratien, dist. XCIII, c. 26, comme étant du VIe concile. Le canon 18 de Nicée avait déjà porté une prohibition analogue.

Canon 8. — Les invasions des barbares ayant rendu impossible la réunion de deux synodes par an dans chaque province ecclésiastique, comme le concile de Chalcédoine l'avait ordonné, il est prescrit d'en tenir un par an, entre Pâques et le mois d'octobre, dans la ville désignée par le métropolitain.

Canon 9. — Sous peine de déposition, il est défendu aux clercs de tenir une auberge. Cité par Gratien, dist. XLIV, c. 3, comme étant du VIe concile.

Canon 10. — Il est défendu aux évêques, prêtres et diacres d'accepter des intérêts et des pourcentages; ceux qui s'obstinent à le faire doivent être déposés. Le canon 17 de Nicée avait déjà porté cette défense.

Canon 11. — Il est défendu aux clercs sous peine de déposition et aux laïcs sous peine d'excommunication de manger des azymes des Juifs, de vivre familièrement avec eux, de les prendre comme médecins et de se baigner avec eux. Le canon 70 (69) des Apôtres avait déjà porté pour les azymes une défense analogue. Cité par Gratien, caus. XXVIII, q. I, c. 13.

Canon 12. — Les évêques qui, après leur sacre, continuent à cohabiter avec leurs épouses, comme c'est le cas en Afrique, en Libye et en d'autres lieux, doivent être déposés. Le concile porte cette défense « non pas pour abroger ou pour renverser ce qui auparavant a été ordonné apostoliquement, mais parce que nous voulons que l'état ecclésiastique soit au-dessus de tout blâme ».

Dans son commentaire, Balsamon se donne beaucoup de peine pour démontrer que la prohibition portée par ce canon n'est pas en contradiction avec le canon 6 (5) des Apôtres, lequel défend « à tout évêque, prêtre ou diacre, de renvoyer sa femme sous prétexte de piété ». La phrase du canon 12 citée plus haut montre que les Pères du concile prévoyaient qu'on leur reprocherait de s'être mis en contradiction avec les canons des Apôtres et qu'ils essayaient de s'en défendre.

Canon 13. — « Nous avons appris que dans l'Église romaine il est donné comme règle canonique que ceux qui se disposent à recevoir l'ordination diaconale ou presbytérale doivent promettre (καθομολογεῖν), de ne plus avoir de commerce avec leurs épouses. Pour nous conformer avec l'ancien canon de la règle et de la perfection apostolique, nous voulons que les mariages légitimes des clercs conservent dorénavant leur validité et leurs effets, ἐρρῶσθαι; nous ne voulons ni dissoudre leur union avec leurs épouses, ni les priver du commerce avec elles en temps convenable. C'est pourquoi, si un homme est jugé digne d'être ordonné sous-diacre, diacre ou prêtre, il ne doit en aucune façon être empêché d'être promu à ce degré de la hiérarchie parce qu'il vit avec son épouse; et l'on ne doit pas non plus au moment de l'ordination lui demander de s'abstenir du commerce légitime avec sa femme, afin en agissant ainsi, de ne pas être amené à jeter le discrédit sur le mariage institué par Dieu et sanctifié par sa présence. » Cf. Matth., XIX, 6; Heb., XV, 4; I Cor., VII, 26.

« Nous savons que les Pères du concile de Carthage, soucieux de la sainteté de la vie des ministres des autels, ont prescrit aux sous-diacres qui touchent les saints mystères, aux diacres et aux prêtres, de s'abstenir du commerce de leurs femmes durant le temps fixé pour leur service. Nous aussi, nous voulons observer la tradition apostolique en vigueur depuis les temps anciens : sachant qu'il est un temps pour chaque œuvre, tout particulièrement pour le jeûne et la prière, nous voulons que ceux qui servent à l'autel, au temps où ils accomplissent les fonctions sacrées, soient abstinents en toute chose, afin qu'ils puissent obtenir de Dieu ce qu'ils lui demandent.

« Quiconque, contrairement aux canons apostoliques aura l'audace de priver de la vie commune avec son épouse quelque membre du clergé, c'est-à-dire un prêtre, un diacre ou un sous-diacre, devra être déposé. De même, un prêtre ou un diacre qui renvoie son épouse sous prétexte de piété devra être excommunié et, s'il s'obstine, il devra être déposé. »

Le canon apostolique dont, par deux fois, il est question, est le canon 6 (5) des Apôtres. Nous l'avons déjà cité à propos du canon 12. Le 2e canon du IIe concile de Carthage auquel il est fait allusion prescrit en réalité la continence absolue des clercs, et pas seulement la continence limitée au temps où les clercs exercent leurs fonctions sacrées. Cf. CÉLIBAT ECCLÉSIASTIQUE, t. II, col. 2075.

Dans ce canon 13, le Quinisexte ne se contente pas de prohiber la discipline romaine du célibat ecclésiastique; il va jusqu'à menacer de déposition ceux qui l'imposent ainsi que ceux qui s'y soumettent.

Ce canon 13 est cité par Gratien, dist. XXXI, c. 13, comme étant du VIe concile, avec la remarque expresse qu'il ne concerne que l'Église orientale.

Canon 14. — Nul ne pourra être ordonné prêtre avant l'âge de trente ans, ni diacre avant l'âge de vingt-cinq ans. Une diaconesse devra avoir quarante ans. Le canon 71 de Néocésarée avait déjà fixé l'âge de l'ordination sacerdotale à trente ans.

Canon 15. — Nul ne pourra être ordonné sous-diacre avant l'âge de vingt ans. Quiconque a été ordonné avant l'âge fixé par les canons doit être déposé. Cité par Gratien, dist. LXXVII, c. 4, comme étant du VIe concile.

Canon 16. — Le canon 15 du concile de Néocésarée, se référant au livre des Actes, VI, 1-6, avait fixé le nombre des diacres à sept pour toute église, quelque grande qu'elle pût être. Se fondant sur un passage de saint Jean Chrysostome, *In Act.*, hom. XIV, n. 3, *P. G.*, t. LX, col. 116, le Quinisexte expose ici que les diacres dont parle le livre des Actes ne sont pas ceux qui servent à l'autel, mais ceux auxquels était confiée l'administration de la charité ecclésiastique. Les commentateurs byzantins, Balsamon, Zonaras et Aristénus, expliquent que ce canon veut justifier la pratique des églises qui ont plus de sept diacres, comme c'était le cas de l'église de Constantinople.

Canon 17. — Aucun clerc ne peut sans la permission de son évêque quitter l'Église dans laquelle il a été ordonné pour entrer au service d'une autre. Cette défense est portée sous peine de déposition pour le clerc ainsi que pour l'évêque qui le reçoit. Cité par Gratien, caus. XXI, q. II, c. 1, comme étant du VIIe *(sic)* concile général.

Canon 18. — Les clercs qui abandonnent leur église lors d'une invasion ou pour toute autre nécessité, doivent y retourner quand la tranquillité est rétablie et ne plus la quitter sans raison pour un temps considérable. Ceux qui n'observent point cette règle devront être excommuniés tant qu'ils n'auront pas réintégré leur église; il en est de même pour l'évêque qui les retiendrait.

Canon 19. — Les évêques doivent prêcher tous les jours et particulièrement le dimanche... « sans s'écarter des définitions et de la tradition des Pères »...; « si une question scripturaire est soulevée, ils doivent la résoudre comme les lumières et les docteurs de l'Église l'ont expliqué dans leurs écrits. Qu'ils cherchent leur gloire dans la reproduction de l'enseignement de ceux-ci, plutôt qu'en donnant des sermons composés par eux-mêmes, afin qu'ils ne tombent pas dans l'erreur quand se présente une difficulté. »

Canon 20. — Un évêque ne doit pas enseigner publiquement dans une ville qui n'est pas de son diocèse; s'il le fait, il devra cesser les fonctions épiscopales et exercer celles de prêtre.

Canon 21. — Les clercs qui se sont rendus coupables de fautes comportant la déposition et la réduction à l'état laïc, pourront, s'ils s'amendent spontanément, porter les cheveux coupés à la manière des clercs; s'ils ne s'amendent pas spontanément, ils devront porter les cheveux comme les laïcs.

Canon 22. — Tout évêque et tout clerc ordonné pour de l'argent devra être déposé; il en sera de même pour ceux qui les ont ordonnés.

Canon 23. — Tout évêque, prêtre ou diacre, qui

exige une rémunération pour l'administration de la sainte communion doit être déposé comme simoniaque. Cité par Gratien, caus. I, q. I, c. 100, comme étant du VIe concile général.

Canon 24. — Il est défendu aux clercs et aux moines d'assister à des courses et à des jeux scéniques; invités à des noces, ils doivent se retirer quand les jeux commencent.

Canon 25. — Ce canon reproduit le canon 17 de Chalcédoine sur les paroisses rurales. Sur ce canon, voir Hefele-Leclercq, *Histoire des conciles*, t. II, p. 805-806. Voir Gratien, caus. XVI, q. III, c. 1.

Canon 26. — Un prêtre qui, « par ignorance » a contracté un mariage défendu, pourra, après avoir rompu cette union, continuer à siéger parmi les prêtres, mais devra s'abstenir de toute fonction sacrée, particulièrement « de la distribution du corps du Seigneur »; et il ne devra pas non plus donner sa bénédiction aux fidèles, car « la bénédiction étant communication de sainteté, celui qui ne possède pas celle-ci à cause de la faute qu'il a commise par ignorance, comment pourrait-il la communiquer à d'autres? » « Se contentant de son siège de prêtre, il doit supplier le Seigneur avec larmes de lui pardonner la faute qu'il a commise par ignorance. » Ce canon reprend une prohibition déjà édictée au canon 3; il est cité par Gratien, dist. XXVIII, c. 16, comme étant du VIe concile.

Canon 27. — Sous peine d'excommunication pour la durée d'une semaine, un clerc doit toujours porter l'habit ecclésiastique, même en voyage. Cité par Gratien, caus. XXI, q. IV, c. 2, comme étant du VIe concile. Mais, dans Gratien, le terme grec ἀφοριζέσθω est rendu par *suspendatur*.

Canon 28. — L'usage retenu dans certaines églises de déposer des raisins sur l'autel avec les oblats et de les distribuer aux fidèles avec la sainte communion, est prohibé. Les raisins doivent être bénis et distribués aux fidèles séparément de la communion. Cette défense est portée sous peine de déposition pour les clercs qui l'enfreignent. Il est probable que l'usage romain de bénir les raisins le jour de saint Sixte est ici visé. Sur cet usage, voir Duchesne, *Origines du culte chrétien*, 5e édition, p. 187. Ce canon est cité par Gratien, dist. II, *De cons.*, c. 6.

Canon 29. — La coutume de l'Église d'Afrique de célébrer la messe le jeudi saint après le repas est réprouvée comme contraire à « la tradition des Apôtres et des Pères » et comme « ternissant tout le carême ». Une semblable prohibition est déjà portée au canon 50 de Laodicée.

Canon 30. — « Voulant tout ordonner pour l'édification de l'Église, nous avons décidé de régler aussi la vie des prêtres des Églises barbares : si ceux-ci estiment devoir transgresser le canon apostolique qui défend de renvoyer son épouse sous prétexte de piété et faire plus qu'il n'est prescrit, conviennent avec leurs femmes de s'abstenir du commerce conjugal, nous prescrivons qu'ils ne doivent plus habiter avec elles d'aucune façon, afin de fournir ainsi la démonstration parfaite de l'accomplissement de leur promesse. Nous leur faisons cette concession uniquement à cause de leur pusillanimité et de leur moralité étrangère qui manque de solidité. »

Ce canon constitue une dérogation au canon 13 en faveur des clercs des Églises situées dans les territoires soumis aux barbares germaniques. Il leur est permis de suivre la discipline romaine concernant le célibat, mais cette concession est faite avec des considérants qui manquent d'aménité.

Canon 31. — Il est défendu aux clercs sous peine de déposition de célébrer la liturgie et d'administrer le baptême dans les oratoires privés sans la permission de l'évêque du lieu. Cité par Gratien, dist. I, *De cons.*, c. 34, comme étant du VIe concile général.

Canon 32. — L'usage des Arméniens de ne pas mettre d'eau dans le calice à la messe est prohibé sous peine de déposition. Le texte de saint Jean Chrysostome qu'ils citent pour justifier leur coutume vise ceux qui célèbrent l'eucharistie avec de l'eau seule. Voir ce texte *In Matthæum homiliæ*, hom. LXXXII, n. 2, *P. G.*, t. LVIII, col. 746. Comme évêque de Constantinople, ce saint docteur mélangeait l'eau au vin dans le calice à la messe. Il en fut de même pour Jacques le frère du Seigneur et pour Basile de Césarée « qui nous ont laissé par écrit leur hiérurgie mystique ». Cette dernière phrase est insérée par Gratien dans la dist. I, *De cons.*, c. 47, comme étant du VIe concile général.

Canon 33. — L'usage des Arméniens de n'admettre dans le clergé que des membres de familles sacerdotales est réprouvé comme entaché de judaïsme; est également réprouvée leur coutume de ne pas tonsurer les chantres et les lecteurs.

Canon 34. — Ce canon reproduit le canon 18 de Chalcédoine concernant la conjuration des clercs contre leur évêque. Voir Hefele-Leclercq, *Histoire des conciles*, t. II, p. 806.

Canon 35. — Défense est faite au métropolitain après la mort d'un de ses suffragants d'enlever ou de s'approprier les biens de celui-ci ou ceux de son Église. Ces biens devront demeurer sous la garde des clercs de l'Église privée de son pasteur jusqu'à la prise de possession du nouvel évêque. Si l'Église veuve est dépourvue de clercs, ces biens seront sous la garde du métropolitain qui devra les remettre intégralement au nouvel évêque. Ce canon est cité par Gratien, caus. XII, q. II, c. 48, comme étant du VIe concile général.

Canon 36. — Rappelant les décisions du concile de Constantinople de 381 (can. 3) et celles du concile de Chalcédoine (can. 28), le Quinisexte décrète « que le siège de Constantinople doit jouir des mêmes prérogatives, πρεσβεῖα, que celui de l'ancienne Rome et doit avoir les mêmes avantages que celui-ci dans l'ordre ecclésiastique ἐν τοῖς ἐκκλησιαστικοῖς ὡς ἐκεῖνον μεγαλύνεσθαι πράγμασιν, vu qu'il occupe la deuxième place après lui. Le siège de la grande ville d'Alexandrie doit se ranger après lui, ensuite celui d'Antioche et après ce dernier celui de Jérusalem. »

Les termes employés ici pour fixer les droits du siège de Constantinople et ses rapports avec celui de Rome sont ceux du canon 28 de Chalcédoine. Ce canon est cité par Gratien, dist. XXII, c. 6.

Canon 37. — Les évêques qui, par suite des invasions de barbares, n'ont pu prendre possession de leurs sièges ne doivent pas être privés de leur rang ni du droit de faire des ordinations. Hefele-Leclercq note que ce canon nous donne « un des premiers essais du titre épiscopal *in partibus infidelium* ». *Hist. des conciles*, t. III, p. 567, note 7.

Canon 38. — Ce canon reproduit la dernière phrase du canon 17 de Chalcédoine : les divisions territoriales ecclésiastiques doivent être conformes aux divisions territoriales de l'ordre civil.

Canon 39. — L'invasion des barbares ayant forcé l'archevêque de l'île de Chypre à se réfugier à Néojustinianopolis dans la province de l'Hellespont, il doit y jouir de tous les droits que le concile d'Éphèse a conférés à son siège, les prérogatives de l'Église de Constantia, métropole de l'île de Chypre, étant transférées à celle de Néojustinianopolis. Il devra donc avoir autorité sur les évêques de l'Hellespont, y compris celui de Cyzique, et être sacré par ses propres évêques.

Dans ce canon nous avons lu Κωνσταντινέων πόλεως, de la ville de Constantia, au lieu de Κωνσταντινουπόλεως, Constantinople, car on ne voit pas comment le concile aurait pu transférer les droits de Constantinople au siège de Néojustinianopolis. La leçon que nous

avons retenue est celle du manuscrit d'Amerbach.

Canon 40. — L'âge requis pour embrasser la vie monastique, que saint Basile avait fixé à seize ans est ramené par le concile à dix ans. Le concile se croit autorisé à prendre cette décision en raison du précédent posé par le concile de Chalcédoine qui a abaissé à quarante ans l'âge requis pour devenir diaconesse, alors que saint Paul exigeait la limite de soixante. Cf. Concile de Chalcédoine, can. 17, dans Hefele-Leclercq, *op. cit.*, t. II, p. 803. Voir S. Basile, *Epist. canonica II ad Amphilochium*, can. 19, *P. G.*, t. XXXII, col. 719.

Canon 41. — Ceux qui veulent se retirer dans un ermitage, doivent auparavant passer trois ans dans un monastère. Retirés dans leur ermitage, ils ne doivent plus le quitter sans raison grave et sans la permission de l'évêque.

Canon 42. — Les ermites, qui, vêtus de noir et portant les cheveux longs, circulent dans les villes et visitent des laïcs et des femmes, doivent couper leurs cheveux, prendre l'habit monastique et se retirer dans un monastère. S'ils s'y refusent, on doit les chasser des villes et les reléguer dans des endroits déserts.

Canon 43. — Tout chrétien peut se faire moine, quelle que soit la faute dont il aurait pu se rendre coupable.

Canon 44. — Un moine qui tombe dans la fornication ou qui vit maritalement avec une femme, doit subir la peine édictée par les canons contre les fornicateurs.

Canon 45. — Les femmes qui vont faire profession religieuse ne doivent pas être conduites au sanctuaire revêtues d'habits de soie et parées de pierres précieuses: pour cette cérémonie, elles doivent prendre l'habit noir des religieuses.

Canon 46. — Les religieuses ne doivent pas sortir de leur monastère, si ce n'est en cas de nécessité, après avoir obtenu la permission de la supérieure, et accompagnées de plusieurs religieuses âgées; toutefois en aucun cas elles ne devront passer la nuit en dehors du monastère. De même, les moines ne doivent sortir qu'en cas de nécessité après avoir obtenu la permission de leur supérieur. Ceux qui enfreindraient cette règle, moines et religieuses, devront être punis.

Canon 47. — Une femme ne doit pas passer la nuit dans un monastère d'hommes, ni un homme dans un couvent de femmes. Cette défense est portée sous peine d'excommunication pour les clercs comme pour les laïcs.

Canon 48. — La femme de celui qui est élevé à l'épiscopat doit se retirer dans un monastère éloigné de la demeure épiscopale. L'évêque devra lui fournir une sustentation et, si elle est jugée digne, elle pourra être élevée au rang de diaconesse. A rapprocher du canon 12.

Canon 49. — Ce canon reproduit le canon 24 de Chalcédoine, qui défend l'aliénation des monastères et de leurs biens en faveur des laïcs. Voir Hefele-Leclercq, *Histoire des conciles*, t. II, p. 810.

Canon 50. — Le jeu de dés est défendu aux clercs sous peine de déposition, aux laïcs sous peine d'excommunication. Le canon 42 (41) des Apôtres avait défendu le jeu de dés aux clercs seulement.

Canon 51. — Le concile prohibe les représentations théâtrales, celles des combats de bêtes féroces, ainsi que les danses scéniques. Ceux qui s'adonnent à ces choses devront être déposés s'ils sont clercs, et excommuniés s'ils sont laïcs. Ce canon ne fait pas double emploi avec le canon 24 qui défend aux clercs et aux moines d'assister à des représentations; ici, il leur est défendu d'y prendre part comme acteurs.

Canon 52. — Tous les jours du carême à l'exception du dimanche et du jour de l'Annonciation, on doit célébrer la liturgie des présanctifiés.

Canon 53. — La parenté spirituelle étant supérieure à la parenté du sang, un parrain ne peut épouser la mère de son filleul sous peine d'être obligé de rompre cette union non canonique et de subir la peine édictée contre les fornicateurs.

Canon 54. — Voulant préciser les prohibitions formulées par saint Basile, *Epist. canonica III ad Amphilochium*, can. 67, 68, 79, *P. G.*, t. XXXII, col. 800, ce concile soumet à sept ans de pénitence « l'oncle qui a épousé sa nièce, un père et un fils qui ont épousé la mère et la fille; deux frères qui ont épousé la mère et la fille; deux frères qui ont épousé deux sœurs ». En outre, l'union non canonique devra être rompue.

Canon 55. — Visant l'usage romain de jeûner les samedis du carême, le concile rappelle le can. 64 des Apôtres qui défend le jeûne du samedi, à l'exception du Samedi saint, sous peine de déposition pour les clercs et d'excommunication pour les laïcs.

Canon 56. — L'usage arménien de manger des œufs et du fromage les samedis et dimanches de carême est prohibé sous peine de déposition pour les clercs et d'excommunication pour les laïcs, car « il ne doit y avoir dans toute l'Église qu'une seule manière de jeûner ».

Canon 57. — « A l'autel on ne doit offrir ni lait ni miel. » Ce canon, qui renouvelle le canon 3 des Apôtres, vise probablement l'usage romain de bénir et de donner aux néophytes, le jour de Pâques et de la Pentecôte, un breuvage composé de lait et de miel. Cf. Duchesne, *Origines du culte chrétien*, p. 186.

Canon 58. — Sous peine d'excommunication pendant une semaine, il est défendu aux laïcs de se donner eux-mêmes la sainte communion, si un évêque, un prêtre ou un diacre est présent.

Canon 59. — Il est défendu de conférer le baptême dans les oratoires privés sous peine de déposition pour les clercs, d'excommunication pour les laïcs.

Canon 60. — Ceux qui simulent la possession diabolique doivent être soumis à toutes les mortifications qu'on impose aux véritables possédés pour les libérer.

Canon 61. — Ceux qui consultent les devins ou les « hécatontarques » pour connaître l'avenir, doivent être soumis à la pénitence pendant six ans. La même peine doit frapper ceux qui « montrent des ours ou d'autres animaux pour tromper les simples », ceux qui expliquent les sorts, ceux qui donnent des oracles pour les naissances, qui interrogent les nuages ou qui vendent des amulettes, ainsi que les devins eux-mêmes. Au cas où les personnes visées ci-dessus refuseraient de s'amender, elles devront être chassées complètement de l'église. Balsamon et Zonaras expliquent que les hécatontarques jouissaient d'une réputation d'hommes savants et que les montreurs d'ours vendaient des poils de ces animaux comme amulettes. *P. G.*, t. CXXXVII col. 720 D.

Canon 62. — Sont prohibées : les fêtes des Calendes (le 1er de chaque mois), les Bota (fêtes en l'honneur de Pan), les Brumalia (fêtes en l'honneur de Bacchus), les fêtes du 1er mars (ancien nouvel an des Romains), les danses exécutées publiquement par des femmes, les fêtes et danses d'hommes et de femmes en l'honneur des dieux du paganisme. Il est également défendu aux hommes de se déguiser en femmes et aux femmes de se déguiser en hommes. Il est également prohibé de porter des masques comiques, tragiques ou satyriques. On ne doit pas non plus invoquer Bacchus en pressant le raisin ou en mettant le vin en tonneaux. Ces prohibitions sont portées sous peine de déposition pour les clercs et d'excommunication pour les laïcs. Balsamon et Zonaras s'étendent longuement sur ces usages défendus. *P. G.*, t. CXXXVII, col. 725 sq.

Canon 63. — Les histoires de martyrs écrites par des « ennemis de la vérité » ne doivent pas être lues dans

l'église, mais être brûlées. Ceux qui les reçoivent comme vraies sont frappées d'anathème.

Canon 64. — Il est défendu aux laïcs sous peine de 40 jours d'excommunication d'enseigner publiquement la religion.

Canon 65. — Il est défendu d'allumer des feux à l'occasion de la nouvelle lune pour danser autour. Cette prohibition est portée sous peine de déposition pour les clercs et d'excommunication pour les laïcs.

Canon 66. — Tous les jours de la semaine qui suit le dimanche de Pâques doivent être fériés; les courses de chevaux et les spectacles sont défendus pendant cette semaine.

Canon 67. — Ce canon rappelle sous peine de déposition pour les clercs et d'excommunication pour les laïcs, la défense portée par Act., xv, 29, de se nourrir du sang des animaux.

Canon 68. — Sous peine d'une année d'excommunication, il est défendu de détruire ou de couper les livres de l'Ancien et du Nouveau Testament, ainsi que les écrits des saints docteurs; il est défendu de les vendre aux marchands de papier, aux parfumeurs ou à qui que ce soit qui se propose de les détruire, à moins que ces livres n'aient été rendus inutilisables par les vers ou par l'eau. La même peine doit frapper ceux qui font l'acquisition de ces livres en vue de leur destruction.

Canon 69. — Aucun laïc ne doit s'approcher de l'autel; exception est faite pour l'empereur qui peut « selon une très ancienne coutume y déposer son offrande ».

Canon 70. — Ce canon renouvelle la défense faite aux femmes de prendre la parole pendant l'office divin (I Cor., xiv, 34 sq.).

Canon 71. — Sous peine d'excommunication il est défendu aux étudiants en droit civil de se conformer aux usages helléniques, de paraître sur la scène des théâtres et de porter un costume étranger. Ce canon défend aussi aux mêmes étudiants de célébrer ou d'accomplir les κύλιστραι. Déjà Balsamon et Zonaras ne pouvaient dire ce qu'il faut entendre par ce terme.

Canon 72. — Le mariage contracté entre un homme orthodoxe et une femme hérétique ou entre un homme hérétique et une femme orthodoxe doit être considéré comme non valide, ἄκυρος, et les conjoints doivent se séparer, et la partie orthodoxe devra dorénavant encourir l'excommunication. Par contre, quand deux conjoints hérétiques ont contracté un mariage légitime, si, après la conversion de l'un d'eux à l'orthodoxie, ils veulent continuer la vie commune, on ne doit pas les séparer, en vertu de la parole de saint Paul, I Cor., vii, 12-14. Ce canon assimile ce que le droit actuel nomme empêchement de religion mixte à l'empêchement de disparité de culte. On notera que les mariages mixtes sont déclarés non valides.

Canon 73. — Il est défendu sous peine d'excommunication de reproduire l'image de la sainte Croix sur le pavé d'un édifice.

Canon 74. — Il est défendu de célébrer ce qu'on appelle les agapes dans les églises. Ceux qui s'obstineraient à le faire devront être excommuniés.

Canon 75. — Ceux qui prennent part au chant dans les églises ne doivent ni crier ni ajouter quoi que ce soit au texte liturgique.

Canon 76. — Sous peine d'excommunication il est défendu d'établir dans l'enclos qui entoure les églises des magasins (échoppes), d'y vendre des comestibles ou quelque marchandise que ce soit.

Canon 77. — Il est défendu à tout chrétien laïc ou clerc de se baigner avec une femme sous peine de déposition pour le clerc et d'excommunication pour le laïc. Le canon 30 de Laodicée avait porté la même défense, mais sans édicter de sanction.

Canon 78. — Les catéchumènes doivent apprendre le symbole de la foi et le réciter le jeudi saint devant l'évêque et les prêtres. Ce canon répète mot pour mot le canon 46 de Laodicée.

Canon 79. — Il est défendu de se donner des présents à Noël (λογεῖα) en l'honneur des couches de la sainte Vierge, l'enfantement du Sauveur ayant eu lieu d'une manière miraculeuse et totalement différente de celui des enfants des hommes. Cette défense est portée sous peine de déposition pour les clercs et d'excommunication pour les laïcs.

Canon 80. — Tout clerc ou laïc qui, sans empêchement grave et n'étant pas en voyage, reste « trois dimanches en trois semaines », donc trois dimanches consécutifs sans aller à la synaxe (μὴ συνέρχοιντο), doit être puni, le clerc de déposition, le laïc d'excommunication. Le canon grec 11 (latin 14) de Sardique portait déjà une semblable pénalité.

Canon 81. — Il est défendu sous peine de déposition pour les clercs et d'excommunication pour les laïcs, d'ajouter au *Trisagion* la clausule « qui a été crucifié pour nous ».

Canon 82. — Dorénavant on ne devra plus représenter le Christ sous la forme d'un agneau, mais uniquement « sous sa forme humaine ». Duchesne suppose que le pape Sergius I[er] introduisit dans la liturgie romaine le chant de l'*Agnus Dei* pour protester contre cette prohibition. Cf. *Liber pontif.*, t. i, p. 381, n. 42.

Canon 83. — Il est défendu de donner l'eucharistie aux morts.

Canon 84. — Quand on ne peut acquérir la certitude qu'un enfant a reçu le baptême, on doit le baptiser.

Canon 85. — L'affranchissement d'un esclave doit avoir lieu en présence de trois témoins.

Canon 86. — Ceux qui tiennent une maison de prostitution doivent être déposés et excommuniés, s'ils sont clercs; s'ils sont laïcs, ils doivent être excommuniés.

Canon 87. — Celui qui quitte sa femme pour en épouser une autre devra faire sept années de pénitence canonique.

Canon 88. — A moins d'extrême nécessité, on ne doit pas faire entrer de bétail dans une église. Le clerc qui enfreint cette défense sera déposé et le laïc excommunié.

Canon 89. — Pendant la semaine sainte le jeûne doit durer jusqu'à minuit du « grand sabbat » (samedi saint).

Canon 90. — En l'honneur de la résurrection du Sauveur, on ne doit pas fléchir le genou depuis les complies du samedi jusqu'à celles du dimanche. Ce canon précise le canon 20 de Nicée.

Canon 91. — Les femmes qui donnent des remèdes pour procurer l'avortement ainsi que celles qui les prennent doivent être soumises aux pénalités qui frappent les meurtriers.

Canon 92. — Ce canon reproduit le canon 27 de Chalcédoine, édictant des pénalités contre ceux qui commettent le rapt. Cf. Hefele-Leclercq, *Hist. des conciles*, t. ii, p. 814 sq.

Canon 93. — Une femme qui se remarie avant d'avoir acquis la certitude de la mort de son premier époux disparu au cours d'un voyage ou d'une guerre est adultère. Cependant la probabilité de la mort de son premier époux la rend partiellement excusable. Une femme qui de bonne foi a épousé un homme abandonné par son épouse a forniqué, mais par ignorance. Après son renvoi causé par le retour de la première femme, elle ne peut être empêchée de contracter un autre mariage, bien qu'elle fît mieux de s'en abstenir. Un soldat qui, au retour d'une longue absence, trouve sa femme mariée à un autre est dans son droit en la reprenant après lui avoir pardonné ainsi qu'à celui qui l'avait épousée en seconde noces.

Canon 94. — Ceux qui prêtent des serments païens doivent être excommuniés.

Canon 95. — Ce canon reproduit le canon 7 du concile de Constantinople de l'année 381. Voir Hefele-Leclercq, *Hist. des conciles*, t. II, p. 35 sq. Il y ajoute ce qui suit : « Les manichéens, les valentiniens, les marcionites et autres hérétiques semblables qui se convertissent (doivent être traités comme des païens et rebaptisés; les nestoriens, eutychiens et sévériens), doivent donner une profession de foi par écrit et jeter l'anathème à l'hérésie, à Nestorius, à Eutychès, à Dioscore, à Sévère, à tous les chefs d'hérésie semblables et à leurs adhérents ainsi qu'à toutes les hérésies nommées plus haut; ensuite, ils peuvent recevoir la sainte communion. »

Le membre de phrase entre parenthèses ne se lit pas dans le texte des collections des conciles; il provient du commentaire de Balsamon, mais il est réclamé par le sens, car on ne voit pas pour quelle raison on exigerait des marcionites et des gnostiques une réprobation de Nestorius et d'Eutychès. D'autre part, il est avéré que le baptême des gnostiques n'était pas reçu par l'Église.

Canon 96. — Il est défendu sous peine d'excommunication de friser ses cheveux d'une manière provoquante en vue de séduire le prochain.

Canon 97. — Ceux qui ont commerce avec leur femme dans les lieux saints, ou qui profanent ces derniers d'une manière quelconque, doivent être frappés de déposition, s'ils sont clercs, et d'excommunication, s'ils sont laïcs.

Canon 98. — Celui qui épouse la fiancée d'un autre du vivant de celui-ci, doit être puni comme adultère.

Canon 99. — L'usage arménien de cuire des viandes à l'intérieur des églises et d'en offrir aux prêtres est prohibé sous peine d'excommunication.

Canon 100. — Les images et peintures qui excitent les sens à la lubricité sont interdites. Leurs auteurs devront être frappés d'excommunication.

Canon 101. — On doit recevoir la sainte communion sur les mains tenues en forme de croix et non sur un récipient, fût-il d'or ou d'argent. Cette prescription oblige sous peine d'excommunication celui qui distribue la sainte communion comme celui qui la reçoit.

Canon 102. — Ceux qui ont reçu le pouvoir de lier et de délier doivent étudier le caractère du pécheur, afin de pouvoir employer les moyens propres à l'amener à s'amender.

Appréciation d'ensemble. — Il suffit d'un rapide coup d'œil sur ces canons pour se convaincre que le Quinisexte avait en vue l'unification et un essai de codification de la législation canonique imposant les usages et la pratique de Byzance à l'Église universelle. Après l'énumération des autorités dogmatiques et canoniques, canons 1 et 2, les canons 3-39 fixent la discipline du clergé, les canons 40-50, celle des moines et des religieux, enfin les canons 51-102 visent l'amendement du peuple chrétien.

Les canons concernant le clergé supposent l'organisation de l'Église en patriarcats, can. 36; prescrivent la conformité de la division territoriale ecclésiastique avec la division territoriale civile, can. 37; règlent la tenue des conciles provinciaux, can. 8; ainsi que l'attribution des paroisses rurales, can. 25, et la conservation des patrimoines ecclésiastiques, can. 35. Nombreux sont les canons concernant la chasteté des clercs, can. 3, 4, 5, 6, 12, 13, 30, et la dignité de leur vie, can. 9, 11, 24, 27. Enfin l'obligation de la stabilité et de la résidence est rappelée, can. 17, 19, 37. Plusieurs canons règlent différents usages liturgiques, can. 28, 29, 31, 32, et prohibent les ordinations simoniaques ainsi que la simonie dans l'administration des sacrements, can. 22, 23. Pour ce qui concerne les religieux, le Quinisexte fixe l'âge requis pour la profession religieuse, can. 40, 43, réglemente la clôture des monastères, can. 46, 47, la vie érémitique, can. 41, 42, voire la toilette des religieuses à l'occasion de leur profession, can. 49. La partie concernant la discipline générale est moins systématique. Le concile déclare vouloir unifier la pratique du jeûne, can. 55. Il rappelle l'obligation d'assister à la messe le dimanche, can. 81. Il précise les empêchements de mariage, de parenté spirituelle, can. 53, de consanguinité et d'affinité, can. 54, de religion mixte, can. 77. Il règle les rapports des chrétiens avec les Juifs, can. 11, et réprouve un grand nombre de pratiques superstitieuses, can. 61, 62, 65, 71, et d'autres abus.

Un semblable essai de codification et d'unification de la législation canonique était conforme à la mentalité byzantine et, en 692, la situation paraissait fort propice à sa réalisation. En effet, le VIe concile général avait liquidé les controverses dogmatiques; les pays infectés de monophysisme avaient été détachés de l'empire au courant du VIIe siècle. Bien qu'amoindri celui-ci était devenu plus cohérent et plus uni, surtout par la réforme administrative, première ébauche de l'organisation des « thèmes » byzantins. Enfin, la campagne heureuse de Constantin Pogonat semblait avoir éloigné tout danger d'invasion de la part des Arabes.

III. Le Quinisexte et l'Église romaine. — La législation du Quinisexte heurtait les conceptions romaines en plus d'un point. Le canon 36 reproduisait le canon 28 de Chalcédoine qui donnait au patriarche de Constantinople la seconde place dans l'Église universelle, immédiatement après celle du pontife romain. Or, Rome n'avait pas admis le can. 28 de Chalcédoine. En outre, la pratique romaine du célibat ecclésiastique était réprouvée, can. 13, ainsi que la coutume romaine du jeûne du samedi, can. 55. Enfin bien des usages liturgiques de Rome étaient prohibés, can. 28, 57, 82. En outre le fait que dans l'énumération des autorités canoniques, can. 2, les décrétales des papes et la plupart des conciles latins étaient passés sous silence ne pouvait que déplaire à Rome.

1° *Sous Serge Ier.* — A en croire la biographie du pape Serge Ier (687-701) au *Liber pontificalis*, des légats romains auraient assisté au Quinisexte et, induits en erreur, auraient souscrit ses canons. Duchesne, *Lib. pont.*, t. I, p. 378, n. 18, admet la véracité de ce renseignement et suppose que « les légats auraient été désavoués et que leur signature aurait été biffée par la suite ». Mais l'empereur voulait plus que la signature des légats romains; il fit expédier à Rome six exemplaires des canons du Quinisexte, munis de la signature impériale et de celles des patriarches de Constantinople, d'Alexandrie et d'Antioche. Le pape était invité à mettre la sienne à la première place qui avait été laissée en blanc à cette fin. Mais Serge Ier refusa d'obtempérer à la demande impériale, parce que le concile qui lui était soumis contenait quelques canons qui « s'écartaient de l'usage ecclésiastique ». C'est pourquoi il ne voulut ni le recevoir, ni le faire lire publiquement et il le rejeta comme entaché de « nouveautés et d'erreurs ».

Pour intimider le pape et l'amener à ses fins, Justinien II fit enlever de Rome et transporter à Constantinople Jean, l'évêque de Porto qui avait représenté le pape au VIe concile général, ainsi que le conseiller Boniface. Ensuite arriva à Rome le protospathaire Zacharie qui avait l'ordre d'enlever le pape lui-même et de l'amener à Constantinople; mais les milices de Ravenne et de la Pentapole qui avaient eu connaissance des intentions du protospathaire marchèrent sur Rome pour l'empêcher de réaliser son dessein. Effrayé Zacharie demanda au pape de faire fermer les portes

de la ville de Rome et se réfugia dans la chambre à coucher du pontife au palais du Latran. Les troupes de Ravenne entrèrent néanmoins dans la ville et, comme la rumeur s'était répandue que le pape avait été embarqué sur un navire en partance pour Constantinople, elles entourèrent le Latran, demandant à voir le pontife et menaçant d'enfoncer les portes. Tout tremblant, le protospathaire se blottit sous le lit du pape. Celui-ci sortit et parvint à calmer les miliciens. Zacharie obtint la vie sauve, mais fut chassé ignominieusement de la ville de Rome. Voir Vie de Serge Ier, au *Liber pontificalis*, t. I, p. 372 sq.; Paul Diacre, *Historia Langobardorum*, l. VI, c. XI, *P. L.*, t. XCV, col. 630; Bède, *Chronique*, *P. L.*, t. XC, col. 568 sq. La révolution qui renversa Justinien II en 695 l'empêcha de poursuivre l'affaire du Quinisexte. Ses deux successeurs Léonce et Tibère Apsimare ne s'en occupèrent pas.

Nous avons noté plus haut que l'introduction faite par le pape Serge Ier du chant de l'*Agnus Dei* à la messe semble être une protestation liturgique contre le canon 82 du Quinisexte.

2° *Sous Jean VII.* — Rétabli sur le trône impérial en 705, Justinien II n'oublia pas son concile. Il envoya deux métropolites au pape Jean VII (705-707) « pour traiter l'affaire des tomes qu'il avait envoyés à Rome sous le pontificat de Serge d'apostolique mémoire, dans lesquels se trouvaient certains chapitres qui étaient en opposition à l'Église romaine ». Vie de Jean VII, dans *Lib. pont.*, t. I, p. 385 sq. Ces deux métropolites étaient porteurs d'une lettre dans laquelle l'empereur conjurait le pape de rassembler son concile, d'examiner les canons en question, de confirmer ceux qui lui sembleraient dignes d'approbation et de casser ceux qu'il jugerait répréhensibles. Mais le pape « timoré par fragilité humaine, ne les amenda en aucune façon et les renvoya tels quels au prince par le ministère des métropolites susnommés ». *Lib. pont.*, *loc. cit.* Sans doute, dans la phrase citée ci-dessus, le biographe de Jean VII ne dit pas que ce pape ait donné sa signature aux canons du Quinisexte; il ne dit pas non plus expressément qu'il les ait approuvés d'une manière quelconque; mais, si Jean VII s'était contenté de les renvoyer purement et simplement sans ajouter quoi que ce soit, son attitude aurait été analogue à celle de Serge Ier et on ne voit pas comment son biographe aurait pu lui reprocher sa pusillanimité à cette occasion. Nous ne croyons pas que Jean VII ait donné sa signature aux canons du Quinisexte, car s'il l'avait fait, les commentateurs et les polémistes byzantins du Moyen Age n'auraient pas manqué de le rappeler; mais nous estimons qu'il ressort de la biographie de Jean VII que ce pape, ne fût-ce que de vive voix, a donné une certaine approbation au concile Quinisexte, que l'empereur s'en est contenté, mais que le clergé romain l'a pris en mauvaise part. Ceux qui doutent de l'approbation du Quinisexte par Jean VII mettent en avant que, si elle avait vraiment eu lieu, Justinien II n'aurait pas repris cette affaire avec le pape Constantin successeur de Jean VII.

3° *Sous Constantin Ier.* — Nous lisons en effet dans le *Liber pontificalis* qu'en 710 le pape Constantin (708-715) reçut de l'empereur une lettre le convoquant à Constantinople. Parti de Rome le 5 octobre de la IXe indiction, le pape rencontra à Naples le patrice Jean Rhizocopus qui se dirigeait lui-même vers Rome, où il fit mettre à mort quatre membres influents du clergé romain. Constantin ne fut sans doute pas mis au courant des instructions impériales dont le patrice était porteur. Il continua son voyage vers la ville impériale, où il fut reçu avec de grands honneurs au printemps suivant. A Nicomédie, le pape Constantin rencontra l'empereur, qui lui baisa les pieds, voulut recevoir la communion de sa main, confirma tous les privilèges de l'Église romaine et l'autorisa à retourner à Rome. *Liber pont.*, t. I, p. 389; Bède, *Chronique*, *P. L.*, t. XC, col. 570. Rien dans ce récit n'indique que l'affaire du Quinisexte ait été pour quelque chose dans la convocation du pape Constantin à Constantinople. Il y avait à cette époque, à Rome, à Ravenne et dans le reste de l'Italie, assez de troubles, de difficultés et d'intrigues qui rendent compréhensible la mesure prise par l'empereur Justinien, voire la manière forte employée par Jean Rhizocopus. Sans doute, le biographe de Grégoire II raconte que ce pape étant diacre avait accompagné son prédécesseur Constantin lors de son voyage à Constantinople et que « interrogé par l'empereur Justinien sur certains chapitres, il donna une très bonne réponse et fournit une solution pour chaque question ». *Liber pont.*, t. I, p. 396. Il est possible, probable même, que ces « chapitres » aient été les canons du Quinisexte, mais il n'est pas nécessaire d'admettre que la conversation de l'empereur et du diacre Grégoire ait roulé sur l'approbation pontificale; il est plus probable, comme il s'agissait de « solutions » à donner à diverses « questions », que les interlocuteurs ont traité de l'interprétation de certains de ces canons ou de leur mise en vigueur dans l'Église romaine. Quoi qu'il en soit de cette question, le pape et l'empereur se séparèrent, comme on vient de le voir, en très bons termes; et le *Liber pontificalis* a gardé un bon souvenir du féroce Justinien II, qu'il appelle « un bon prince », « un empereur orthodoxe et très chrétien ». Id., *ibid.*, p. 391.

4° *Discussions ultérieures.* — Les troubles qui agitèrent l'empire après la mort de Justinien II, la querelle des images qui survint peu après (dès 726), firent rentrer dans l'ombre la question du Quinisexte. On n'en reparla plus qu'en 787, au IIe concile de Nicée. Le canon 82 du Quinisexte prescrit que le Sauveur ne doit être représenté que sous sa forme humaine. Citant ce canon à la session IV du IIe concile de Nicée, Taraise, patriarche de Constantinople, expliqua « que quatre ou cinq ans après le VIe concile œcuménique, les mêmes évêques s'étant de nouveau réunis en assemblée avaient porté les susdits canons » (ceux du Quinisexte). Mansi, *Concil.*, t. XIII, col. 219. L'adresse du Quinisexte à l'empereur, *ibid.*, t. XI, col. 933, dit bien que ce concile voulait compléter l'œuvre des Ve et VIe conciles, en formulant des décrets disciplinaires; mais Taraise à Nicée va plus loin. Pour lui, les canons du Quinisexte sont à considérer comme émanant du VIe concile général, puisqu'ils ont été élaborés par les Pères de ce concile, réunis au bout de quelques années pour parachever son œuvre. L'assertion de Taraise eut un plein succès; elle obtint l'adhésion du VIIe concile ainsi que celle du pape Adrien Ier. Dans la longue lettre qu'il écrivit aux évêques de l'Église franque, pour répondre aux critiques qu'ils avaient formulées contre l'œuvre du VIIe concile général, Adrien Ier dit au c. XXXV, que « les Pères du VIIe concile ont cité un témoignage du VIe concile, pour démontrer clairement que déjà à l'époque de celui-ci... les saintes images étaient vénérées ». *P. L.*, t. XCVIII, col. 1264 A. Ici le pape fait évidemment allusion au can. 82 du Quinisexte, qu'il croit être le VIe concile. Déjà avant la réunion du IIe concile de Nicée, dans sa Lettre à Taraise, qui fut lue à la IIe session de cette assemblée, Adrien Ier avait écrit : « Je reçois le VIe concile avec tous ses canons, dans lesquels il est dit que certaines images représentent un agneau désigné du doigt par le Précurseur... » Il est clair qu'ici aussi le pape vise le can. 82 du Quinisexte, qu'il croit être du VIe concile. Ainsi que nous l'avons dit plus haut, ce ne peut être que Taraise qui a amené le pape à attribuer au VIe concile les canons du Quinisexte, car il n'est guère admissible qu'à Rome, au courant du VIIIe siècle, cette attribution ait été communément admise.

A partir de cette époque, les canons du Quinisexte furent généralement attribués au VI[e] concile général et le concile Quinisexte lui-même fut considéré comme un appendice de ce dernier. C'est sans doute pour cette raison qu'aucun chroniqueur byzantin du haut Moyen Age ne le mentionne. George Hamartolos, dans la notice qu'il consacre à Constantin Pogonat, cite le can. 82 du Quinisexte, mais l'attribue au VI[e] concile général.

Enfin, nous avons signalé plus haut, dans l'analyse des canons, que Gratien attribue au VI[e] concile les nombreux canons du Quinisexte qu'il cite. Seul le pape Jean VIII (872-882) semble avoir émis quelque doute sur le bien fondé de cette attribution. Dans sa préface de la traduction des Actes du VII[e] concile général, Anastase le Bibliothécaire lui fait dire qu'il n'approuve « les canons que les Grecs prétendent être du VI[e] concile » qu'autant qu'ils ne sont pas contraires aux décrets des papes et aux bonnes mœurs. Mansi, *Concil.*, t. XII, col. 982. Ce n'est que plus tard, au courant des controverses entre Latins et Byzantins, que l'existence indépendante du Quinisexte fut reconnue.

Les canons du Quinisexte se trouvent dans Mansi, *Concil.*, t. XI, col. 929 sq. Meilleure édition dans Lauchert, *Die Kanones der altkirchlichen Konzilien*, Fribourg-en-B., 1896, p. 97 sq. Sur l'histoire du Quinisexte, Hefele-Leclercq, *Hist. des conciles*, t. III, p. 560 sq.; Duchesne, *L'Eglise au VI[e] siècle*, p. 477 sq.; Er. Caspar, *Geschichte des Papsttums*, t. II, Tubingue, 1933, p. 633-640.

G. FRITZ.

QUINTANADUENAS **Antoine**, théologien moraliste espagnol, né à Alcantara en 1599. Il entra dans la Compagnie de Jésus en 1615, professa les humanités et, appliqué au saint ministère, se signala par son dévouement aux prisonniers et aux pestiférés; il fut recteur du Collège irlandais à Séville et y mourut en 1651.

Il est surtout connu par une instruction pratique, écrite en castillan en vue de la préparation aux ordres sacrés et plusieurs fois rééditée : *Instrucción de ordinandes y ordenados...*, avec appendice *Del examen de confessores y predicadores*, Séville, 1640, et par deux ouvrages latins de morale casuistique auxquels se réfère parfois saint Alphonse : *Singularia theologiæ moralis ad septem Ecclesiæ sacramenta, accessit appendix ad celebriora christiani orbis jubilæa*, Séville, 1645; Venise, 1648; *Singularia moralis theologiæ ad quinque Ecclesiæ præcepta, necnon ad ecclesiasticas censuras et pœnas*, Madrid, 1652 (posthume).

Nous avons en outre de cet auteur, en castillan : deux petits écrits canoniques de circonstance, *Casos occurrentes en los jubileos de dos semanas...*, Séville, 1642; *Explicación de la bula de Urbano VIII contra il usu del tabaco en los templos*, Séville, 1642 (par la constitution *Cum Ecclesiæ*, 30 janv. 1642, Urbain VIII avait défendu l'usage du tabac sous quelque forme que ce fût dans les églises du diocèse de Séville; cf. Ferraris, *Prompta bibliotheca*, art. *Tabaccum*, éd. Migne, t. VII, 1857, col. 777; Gasparri, *Codicis juris canonici fontes*, t. I, 1923, n. 222, p. 422), et divers ouvrages d'hagiographie et d'ascétique, *Vida de la infanta D. Sancha Alfonso*, 1631; *Gloriosos martyres de Osuna...*, 1632; *Santos de la ciudad de Sevilla...*, 1637; *Santos de la imperial ciudad de Toledo,...* 1651; *Nombre santissimo de Maria : son excelencia, significados, veneración y efectos*, 1643.

Ce jésuite est à distinguer d'un homonyme, le canoniste Antoine de Quintanaduenas, né à Burgos, consulteur des vice-rois de Sicile et *senator italicus* à la cour madrilène, mort vers 1628, qui composa un ouvrage sur les bénéfices. *Ecclesiasticon lib. IV*, Salamanque, 1592. Cf. Hurter, *Nomenclator*, t. III, col. 867.

Sommervogel, *Bibliothèque de la Compagnie de Jésus*, t. VI, col. 1345 sq.; Hurter, *Nomenclator*, 3[e] éd., 1907, t. III, col. 1188; Astrain, *Historia de la Compañia de Jesus*, t. V, 1916, p. 89, 102, note 2.

R. BROUILLARD.

QUINTILLIENS. — Parmi les compagnes de Montan, saint Épiphane est seul à signaler une certaine Quintilla, qu'en plusieurs endroits il associe avec Maximilla et Priscilla. Cf. *Hæres.*, XLIX, 1, *P. G.*, t. XLI, col. 880; *Hæres.*, LI, 33, col. 949; *Hæres.*, LXXIX, 1, t. XLII, col. 741. Au premier passage cité, il fait de cette femme l'éponyme d'une secte qu'il appelle l'hérésie des quintilliens, appelés encore pépuziens, artotyrites, priscilliens. Épiphane, à la vérité, n'est pas très sûr si c'est Priscille ou Quintille qu'il faut mettre à l'origine de la secte. Ces hésitations montrent que l'évêque de Salamine n'avait sur les communautés en question, qu'il distingue, on ne sait trop pourquoi, des montanistes, que des renseignements très vagues. On accueillera donc avec quelque scepticisme les données qu'il fournit tant sur Quintilla et les apparitions du Christ qu'elle prétendait avoir eues que sur les pratiques de la secte qu'il rattache à cette femme. Tout ce qu'il dit, soit du rôle que jouaient les « prophétesses » dans les communautés susdites, soit de la cérémonie où sept vierges, de blanc vêtues et portant un flambeau, exhortaient les fidèles à la pénitence, soit enfin de rites sanglants qui se célébraient dans certaines assemblées quintilliennes (voir *Hæres.*, XLVIII, 15, col. 880 B), a été dit en général des montanistes. Si les deux premiers points au surplus demeurent assurés, le dernier, qui est relatif à un enfant dont on exprimait le sang par des piqûres d'épingles pour le mêler au pain eucharistique, n'est rien moins que certain. Ce n'est pas d'ailleurs sans hésitation que, après avoir laissé cette grave accusation suspendue sur les montanistes en général, Épiphane se décide à l'imputer aux quintilliens. Saint Augustin, qui a trop de confiance en Épiphane, aurait pu lui laisser la responsabilité de cette assertion. Voir *De hæresibus*, n. 26 et 27, *P. L.*, t. XLII, col. 30-31.

S. Épiphane, *Hæres.*, XLIX, « Contre les quintilliens ou pépuziens que l'on appelle encore priscilliens, à qui se rattachent les artotyrites »; cf. *Anacephalæosis*, *P. G.*, t. XLII, col. 864.

Voir ce qui a été dit aux art. ARTOTYRITES, t. I, col. 2035, et MONTANISME, t. X, col. 2355 sq., en particulier col. 2368; voir la bibliographie, col. 2370.

É. AMANN.

QUIROGA **(Diego de)**, capucin de la province de Castille. Originaire de Quiroga, où il naquit en 1572 de la noble famille Somoza Quiroga, il fut, avant son entrée en religion, capitaine des troupes espagnoles en Flandre. Il revêtit l'habit de capucin en 1598 au couvent de Figueras, où il fit profession le 30 juin 1599. Ordonné prêtre en 1605, il contribua à la fondation des couvents de Tolède (1611), du Pardo (1613) et de Salamanque (1614), dont il fut aussi supérieur. En 1615, il fut provincial de Valence et en 1622, 1624, 1626 de Castille et d'Andalousie. Il peut être considéré comme un des fondateurs de la province de Castille, qui, en 1625, fut séparée de celle de l'Andalousie. En 1628 il fut nommé gardien de Madrid et élu premier définiteur. A partir de cette date on ne le rencontre plus parmi les prélats de l'ordre. Le P. Diego s'illustra encore comme confesseur et théologien de Philippe II, Philippe III, Philippe IV, de son épouse, Marie-Anne d'Autriche, et de sa fille Marie-Thérèse, épouse de Louis XIV. Il mourut à Madrid le 10 octobre 1649. D'après les bibliographes il serait l'auteur d'un certain nombre d'ouvrages de théologie, de philosophie et de politique, qui, restés manuscrits, n'ont jusqu'ici pu être retrouvés.

Bernard de Bologne, *Bibl. scriptorum ord. min. capucc.*, Venise, 1747, p. 71-72; *Erario divino de la sagrada religión de los fr. men. capuch. en la prov. de Castilla*, Salamanque, 1909, p. 4-16; *Estadistica gen. de los fr. men. capuch. de la prov. de Castilla*, Salamanque, 1910, p. 1; *Docum. para la cronica de los fr. men. capuch. de Castilla*, Salamanque, 1910, p. 25, 29, 35-36, 42, 60-65; Andres de Palazuela, *Vitalidad seráfica*, 1re série, Madrid, 1931, p. 198-199.

A. Teetaert.

1. QUIROS (Antoine Bernard de), jésuite espagnol. Né à Torrelaguna au diocèse de Tolède en 1613, il entra dans la Compagnie en 1627, enseigna la philosophie et la théologie à Valladolid, où il mourut en 1668. Il était, dit son contemporain le P. Sotwell, *vir ingenii admodum sublimis*. Nous avons de lui : *Selectæ disputationes theologicæ de Deo* (essence et attributs, vision de Dieu, science et volonté), in-fol., Lyon, 1654; *Selectæ disputationes de prædestinatione, Trinitate et angelis*, in-fol., Lyon, 1658; *Opus philosophicum*, in-fol., Lyon, 1666, comprenant la Logique, la Physique et la Métaphysique, suivies d'un traité *De opere sex dierum*. De Backer et Sommervogel mentionnent un autre *Opus philosophicum* édité à Lyon en 1658; mais il semble être identique avec celui de 1666 dont la première approbation est datée de 1658 et dont le titre porte la mention *nunc primum in lucem prodit*. Les mêmes auteurs indiquent en outre, sans date ni lieu de publication, *Disputationes selectæ in Iam-IIæ D. Thomæ*, et *De incarnatione, in IIIam partem D. Thomæ*. Plusieurs ouvrages du P. de Quiros sont restés inédits, en particulier *Tractatus de efficacia auxiliorum divinæ gratiæ congruentis cum libertate humanæ voluntatis*, contre Jansénius, Valladolid, 1653.

Sotwell, *Bibl. scriptorum Soc. Jesu*, 1676, p. 67; Antonio, *Bibl. hispana nova*, t. I, p. 104; De Backer, *Bibl. des écrivains de la Comp. de Jésus*, t. II, col. 2213-2214; Sommervogel, *Bibl. de la Comp. de Jésus*, t. VI, col. 1352-1353; Hurter, *Nomenclator*, 3e éd., t. IV, col. 8.

J. P. Grausem.

2. QUIROS (Hyacinthe-Bernard de), théologien, historien et canoniste. D'origine espagnole, il enseigna d'abord à Rome sous l'habit dominicain. Il passa ensuite au protestantisme et enseigna à Lausanne. Dans cette dernière période de sa vie il composa des écrits peu favorables à l'Église romaine : *De malis ex Ecclesiæ romanæ dogmatibus, disciplina et praxi diatribæ XII*, 1752, in-4°; *Kirchengeschichte*, 1756, 3 vol. in-12; *De mysterio S. Trinitatis revelato*, 1757, in-4°.

Hoefer, *Nouvelle biographie générale.*

M.-M. Gorce.

QUISTELLI Ambroise, de Pistallis ou Pistcolis, de l'ordre des ermites de Saint-Augustin († 1549). Né à Padoue, il eut, de son temps, réputation de savant, gouverna avec sagesse les augustins d'Italie, au titre de vicaire général, en l'absence de Seripando, le célèbre général de l'ordre. Il avait fait de bonnes études de philosophie à l'université avant de prendre l'habit des augustins et acheva dans leur couvent de Padoue ses cours de théologie, avec un tel succès que, bien vite, dans leurs maisons d'Italie et de toute l'Europe, dit Ghilini, il passa pour un maître. Dès lors, il se livre tout entier à la prédication, avec un remarquable succès. Des infirmités précoces l'obligent à une vie plus sédentaire : il se fait professeur et explique aux jeunes religieux le Maître des Sentences; puis il commente en public à la cathédrale les Épîtres de saint Paul et l'Évangile de saint Jean, devant des auditoires enthousiastes, nous disent les chroniqueurs augustins. Mais il ne put occuper une chaire de théologie à l'université, observe Papadopoli, cette chaire n'ayant pas été créée avant 1555. Il fut appelé à Rome par le cardinal Nicolas Ridolfi (ce neveu de Léon X, qui avait au moins cinq évêchés). Le cardinal en fit son secrétaire. Quistelli trouvait des loisirs pour expliquer encore au peuple l'Écriture sainte, avec le même succès qu'autrefois à Padoue. Paul III l'avait remarqué et se proposait de le mettre au nombre des légats qu'il envoyait en Allemagne pour y rétablir la paix religieuse. Mais, repris de la goutte, l'augustin ne put se mettre en voyage et mourut à Rome, le 8 juillet 1549.

Œuvres. — *Imprimés : Opus adversus philosophos eos qui asserunt divinam Scripturam nequaquam percipi posse nisi ab his qui bonam vitæ partem in Aristotelis et aliorum philosophorum lectione contriverint*, Venise, 1537; *De modo prædicandi evangelium*, Venise, 1537 et 1544.

Manuscrits : Commentarium super Aristotel. de Genere et corrupt.; De controversia de unica et tribus Mariis; Expositio super IV Sentent. libris; Lectiones super omnes Pauli epistolas; Sermons ; Papadopoli ajoute un livre : *De veritate alchimiæ (?).*

Elssius, *Encomiasticon augustin.*, 1654, p. 47; N. Comnène Papadopoli, *Hist. gymn. Patavini*, 1726, p. 196; Hurter, *Nomenclator*, 3e éd., t. II, col. 1478.

F. Bonnard.

R

RABAN MAUR, célèbre polygraphe du IX[e] siècle. I. Vie. II. Action. III. Œuvres.

I. Vie. — La vie de Raban Maur fut écrite, peu de temps après sa mort, par Rudolfe, son disciple; mais elle est si incomplète que Trithème, soit qu'il l'ignorât, soit qu'il ne la considérât point comme une véritable biographie, se tient, en 1515, comme son premier biographe. Le texte de Rudolfe et celui de Trithème se lisent dans *P. L.*, t. CVII, col. 39-106.

Raban, ou Hraban, ou Rhaban, surnommé *Maur* par Alcuin, naquit à Mayence, vers 776, si l'on adopte la date proposée par Mabillon, *P. L.*, t. CVII, col. 12; vers 784, d'après Dümmler, dans *Mon. Germ. hist.*, *Epistolæ*, t. v, p. 379. Dès son enfance, il fut confié à l'abbaye de Fulda, d'où on l'envoya à Tours, pour y étudier sous la direction d'Alcuin. Alcuin mourut en 804; un billet de lui, adressé à Maur, « benoît enfant de saint Benoît », nous indique que le disciple était rentré à Fulda, avant la mort du maître, et que, déjà, il y enseignait. *Valeas feliciter cum pueris tuis. P. L.*, t. c, col. 399.

En 814, il est ordonné prêtre. Écolâtre de Fulda, il eut à souffrir de la part de son abbé, Ratgar, qui, « saisi d'une véritable passion pour les bâtiments, supprima l'école, et obligea, parfois même par des sévices, tous ses moines à travailler à ses nombreuses constructions ». Hefele-Leclercq, *Hist. des conciles*, t. IV, p. 131. Raban vit ses notes et ses cahiers confisqués; il s'en plaignit en vers latins, mais n'obtint pas gain de cause. *Carmina Rabani, P. L.*, t. CXII, col. 1600. Martène et Mabillon pensent que, durant cette crise, Raban quitta l'abbaye pour voyager; un texte du *Commentaire* de Raban sur Josué semble faire allusion à un pèlerinage en Terre sainte : *Ego quidem, cum in locis Sidonis aliquoties demoratus sim... P. L.*, t. CVIII, col. 1000 et 1053. Finalement, les moines obtinrent que leur abbé fût déposé, et ils élirent à sa place Eigil, qui rétablit la paix. Raban Maur reprit tranquillement ses travaux. Eigil mourut en 822, et Raban fut élu pour lui succéder. Pendant les vingt ans qu'il resta à la tête de l'abbaye, ce fut pour celle-ci une période très brillante de rayonnement intellectuel. En 842, il donna sa démission; les causes de cette démission sont assez difficiles à élucider, vraisemblablement, les difficultés politiques y furent pour beaucoup : Raban Maur avait toujours entretenu de bons rapports avec Louis le Débonnaire; à la mort de celui-ci, fidèle à l'idée impériale, sa sympathie le portait plutôt vers Lothaire, ce qui lui valut, semble-t-il, la disgrâce momentanée de Louis le Germanique. Cf. Kleinclausz, *L'Empire carolingien*, p. 334 et 372; Dümmler, *Mon. Germ. hist.*, *Poetæ*, t. II, p. 155. Son ami, Hatton, qui avait été avec lui élève d'Alcuin, lui succéda, et Raban mena une vie de prière et d'étude dans une solitude relative au Petersberg, non loin de Fulda.

C'est là qu'on vint le chercher, en 847, pour le faire archevêque de Mayence. Les difficultés qui avaient provoqué sa démission étaient apaisées, et l'abbé Hatton put écrire au pape Léon IV, que cette élévation s'était faite « par le choix des princes francs, et l'élection du clergé et du peuple. » Son épiscopat fut marqué par trois synodes importants, tenus à Mayence, sur lesquels nous aurons à revenir. Hefele-Leclercq, *op. cit.* p. 131, 137, 190. Il mourut le 4 février 856. Son nom se trouve dans plusieurs martyrologes. Les Bollandistes, au t. I[er] de février, lui consacrent une longue étude, et donnent ensuite les deux Vies par Rudolfe et par Trithème, signalées ci-dessus.

II. Action. — Les Allemands ont qualifié Raban Maur, de *Præceptor Germaniæ*. L'expression est heureuse; Raban Maur est bien, en effet, « le fondateur des études théologiques en Allemagne ». Dom Ursmer Berlière, *L'ordre monastique des origines au XII[e] siècle*, p. 119. Moine, abbé, archevêque, parmi la multiplicité des affaires, tant religieuses que séculières, auxquelles il fut mêlé, on peut discerner dans sa vie, ce qui en fait l'unité, l'idée directrice, autour de laquelle s'ordonne tout le reste : « Raban est avant tout pédagogue; ce qui lui importe, c'est de transplanter sur le sol de la Germanie l'amour des lettres, et aussi la culture théologique qu'il a hérités d'Alcuin ». Cependant, abbé d'une des plus grandes abbayes de la chrétienté, puis archevêque, il ne pouvait se désintéresser des difficultés politiques qui troublaient alors l'empire d'Occident; d'autre part, il eut à continuer activement l'évangélisation de son diocèse; et, placé aux frontières de la chrétienté, le problème missionnaire se posa pour lui.

1° *Action politique*. — Raban Maur ne chercha jamais à jouer un rôle politique. Sincèrement attaché à l'idée impériale, il laissa à d'autres le soin d'en développer la théorie. Il est en relations suivies avec Louis le Débonnaire et l'impératrice Judith, puis avec Lothaire et Louis le Germanique; il correspond avec eux, leur dédie ses ouvrages; ses lettres et dédicaces montrent son loyalisme, elles révèlent aussi la pensée qui le domine : l'aspect moral des choses; les combinaisons politiques, la solution pratique des questions litigieuses ne sont pas de son ressort.

Le préambule de son étrange *Liber de Cruce* nous présente, au seuil même du poème, « l'image de César », l'empereur Louis, en majesté : le souverain est debout, le front couronné et entouré d'un nimbe, il appuie la main gauche sur son bouclier, et de la droite, il tient une longue croix; dans le nimbe est inscrite cette invocation : Tu Hludovicum Criste corona. C'est là, une figuration naïve de l'idée impériale. *P. L.*, t. CVII, col. 141. En 834, à la suite de la déposition de Louis, il lui envoie une lettre de consolation, que l'on trouve parfois marquée sous ce titre : *De reverentia filiorum erga patres*, Dümmler, *Mon. Germ. hist.*, *Epist.*, t. v, p. 403. Raban explique, à l'aide de citations scripturaires, que la dignité royale devrait inspirer aux enfants plus de respect encore qu'on n'en doit aux parents ordinaires, mais la cupidité des biens terrestres produit l'orgueil et la sédition; il conclut en exhortant Louis au pardon, car, peut-être, s'est-il montré lui-même trop dur à l'égard de ses fils.

Dans l'épître dédicatoire des livres d'Esther et de Judith, à l'impératrice Judith, il lui donne discrètement des conseils de sagesse et de prudence, plutôt que de force : « Ces deux femmes, écrit-il, à cause de leur vertu insigne, sont des modèles pour les hommes comme pour les femmes; leurs ennemis spirituels, elles les ont vaincus par leur énergie, mais leurs ennemis temporels, elles les ont vaincus par la solidité de leur jugement. Ainsi donc votre louable sagesse, qui déjà a remporté sur ses ennemis une victoire non petite, dominera heureusement tous ses adversaires, pourvu qu'elle continue l'œuvre commencée, et s'efforce toujours de se rendre elle-même meilleure ». *P. L.*, t. CIX, col. 540. Au c. XV du *Pénitentiel* adressé à Otgar, il ne craint pas, au lendemain de la bataille de Fontanet, de qualifier *d'homicides* les meurtres commis « pendant les derniers troubles et révoltes de nos princes ». « Ceux, dit-il, qui pour plaire à leurs maîtres temporels ont méprisé le Maître éternel, ... ont commis un homicide, non pas accidentel, mais bien volontaire. » *P. L.*, t. CXII, col. 1411, 1412.

De Lothaire, il fut particulièrement l'ami; mais avec ce prince qui eut quelquefois des allures de moine et de théologien, les échanges de lettres ont pour objet, non la politique, mais la sainte Écriture. Une fois, cependant, à propos de ce texte de l'Épître aux Hébreux : *Obedite præpositis vestris... Ipsi enim pervigilant, quasi rationem pro animabus vestris reddituri* (XIII... 17), il remarque que ce texte expose les devoirs des sujets et les devoirs des princes : les sujets doivent être obéissants pour faciliter la tâche difficile des princes; ceux-ci doivent être vigilants et conscients de leurs responsabilités; mais ils ne doivent pas se venger s'ils sont méprisés par leurs sujets : ils doivent prier et gémir devant Dieu, qui se chargera du châtiment. *P. L.*, t. CX, col. 181.

Avec Louis le Germanique, les rapports furent d'abord tendus. Mais la disgrâce ne dura pas : archevêque de Mayence, qui, malgré sa situation sur la rive gauche du Rhin, faisait partie du nouveau royaume de Germanie, Raban eut à collaborer avec le roi d'une manière continue; il lui rend compte par lettre du synode de 847; Louis assiste aux synodes de 848, 852 (ou 851) à Mayence. Raban lui envoie ses ouvrages et les dédicaces nous montrent les préoccupations liturgiques et théologiques du prince qui, à ce point de vue, semble bien rester dans la tradition carolingienne.

Ces quelques exemples suffisent pour délimiter l'action politique de Raban Maur. Préoccupé d'apostolat intellectuel, soucieux de travailler sur les moines et le clergé, et par eux, sur le peuple chrétien, il s'efforce d'intéresser les princes à son action et, par ses instances, il contribue efficacement à la continuation de l'œuvre de Charlemagne. Mais il se cantonne, autant qu'il est possible à l'époque, dans le domaine religieux. De ce point de vue, il ne ressemble guère à son grand contemporain, Hincmar de Reims, dont le *curriculum vitæ* a tant d'analogie avec le sien.

2° *Action apostolique et missionnaire.* — L'évangélisation de la Germanie, si puissamment poussée par saint Boniface, était loin d'être achevée. Raban, abbé de Fulda, ne pouvait oublier que son abbaye avait été fondée pour servir de base d'opérations aux missionnaires. A l'époque qui nous intéresse, la partie occidentale de la Germanie était organisée hiérarchiquement, mais au-delà, vers l'est, et surtout vers le nord, un immense territoire restait à conquérir. D'autre part, malgré la hiérarchie régulière, il y avait fort à faire dans la région de Fulda et dans celle même de Mayence, pour maintenir la foi et la vie chrétiennes dans leur intégrité. Raban connut donc ces deux préoccupations : maintien et développement de la foi dans le pays chrétien et expansion missionnaire.

Son biographe, Rudolfe, nous le montre faisant construire églises et oratoires, et organisant des cérémonies solennelles de translations de reliques pour la prise de possession de ces nouveaux lieux de culte. Raban conservait le souvenir de ces « dédicaces », souvent marquées par des miracles, en des poèmes qu'il faisait graver sur les murs de l'édifice. L'importance qu'il attachait à cette partie de son activité montre qu'il ne s'agit pas seulement d'actes de dévotion, mais de la constitution de paroisses ou de centres religieux, L'état moral des populations laissait beaucoup à désirer, si nous nous en rapportons aux « pénitentiels » de Raban ou aux dispositions prises par les conciles réformateurs qu'il tint à Mayence. Mais la réforme des fidèles ne pouvait être réalisée que par un clergé, lui-même formé, et c'est ce à quoi vise la plus grande partie de l'œuvre écrite de Raban, comme nous le verrons au paragraphe suivant.

Deux de ces conciles eurent à s'occuper d'une question missionnaire assez épineuse : après la destruction de Hambourg par les Danois, en 844, Anschaire, nommé par le pape Grégoire IV archevêque de cette ville, avait repris le siège de Brême, vacant par la mort de Leudérich (24 août 845), et l'on avait uni les deux ressorts de Hambourg et de Brême. Le concile de 847 compléta cette mesure, toute de circonstance, en supprimant le siège de Hambourg, qui avait été fondé en 831 précisément en vue des missions du Nord; aussi les mesures prises durent-elles être révisées l'année suivante : le synode de 848 trouva la solution équitable. Cf. De Moreau, *Saint Anschaire*, Louvain, 1930, p. 70 sq.

La correspondance de Raban montre l'intérêt qu'il portait à ces problèmes missionnaires. En 832, Gauzbert était parti pour la Suède, soutenu par l'empereur Louis le Débonnaire et par l'archevêque de Reims, Ébon. « De Fulda... Raban Maur écrivit plusieurs fois à l'évêque et à ses compagnons; il les exhortait à persévérer dans leur pénible apostolat, en dépit de la haine des hommes; il leur envoyait divers présents : ainsi un sacramentaire, un lectionnaire, un psautier, les Actes des apôtres, des ornements et vêtements liturgiques, des linges d'autel et des cloches ». De Moreau, *op. cit.*, p. 61; Cf. *Mon. Germ. hist.*, *Epist.*, t. V, p. 522, 523.

Frédéric, évêque d'Utrecht, qui devait mourir martyr en 834, eut recours à l'abbé de Fulda pour procurer à sa bibliothèque des textes scripturaires; Raban lui envoya plusieurs de ses commentaires pour qu'il les fît copier, entre autres un *Commentaire sur Josué;* en le lui envoyant, il rappelle le souvenir du « très saint évêque et bienheureux martyr Boniface » parti autrefois de Fulda pour l'évangélisation de ces peuples. *P. L.*, t. CVIII, col. 999.

Mais les « évêques missionnaires » n'étaient pas les seuls à qui cette assistance intellectuelle fût nécessaire. En bien des régions du pays franc, le besoin de livres, traités, manuels se faisait sentir et les sollicitations arrivaient à Raban Maur, comme à un spécialiste apprécié.

3° *Action intellectuelle.* — La vocation intellectuelle de Raban Maur lui fut révélée, à Tours, par Alcuin. On sait quel fut le rôle de celui-ci dans ce qu'on a appelé la renaissance carolingienne. Il s'agissait de ne laisser tomber dans l'oubli ni les lettres antiques, ni les ouvrages des Pères : l'effort accompli fut animé beaucoup plus par une pensée de conservation que par un esprit de progrès; il est cependant très estimable. Raban ne dissimule pas ce qu'il doit à Alcuin; dans une miniature du *Liber de cruce* déjà cité, il se fait représenter à genoux devant le pape, lui offrant son livre; derrière lui, son maître Alcuin, à genoux également, lui appuie affectueusement

la main sur l'épaule et patronne l'œuvre du disciple. *Dict. d'hist. et de géogr. eccl.*, art. *Alcuin*, col. 32; *P. L.*, t. cvii, col. 137. A Fulda, il se sert des cahiers qu'il a rédigés à Tours : *quæcumque docuerunt ore magistri, ne vaga mens perdat, cuncta dedi foliis*, *P. L.*, t. cxii, col. 1600 ; il voudra réaliser dans son abbaye ce qu'il a vu à Tours, en faire un centre de culture intellectuelle, à la fois sacrée et profane, capable de rayonner au dehors; nous avons vu quelles difficultés il rencontra d'abord de la part de son abbé Ratgar, mais la mauvaise volonté de celui-ci ne doit pas faire oublier ce qui avait été accompli à Fulda même par son prédécesseur Baugulfe : la question était posée, une tradition naissait. A l'œuvre commencée, Raban Maur donna une extension considérable. Pour en apprécier toute la portée, il nous faut examiner successivement : le point de départ et les conditions de cette action intellectuelle, son esprit et la méthode suivie, enfin sa valeur réelle.

1. *Point de départ et conditions.* — La « renaissance carolingienne » part de très bas, les lettres de saint Boniface nous permettent d'apprécier la triste situation qui se présentait sous Charles Martel et les derniers Mérovingiens. Un certain relèvement commença à se produire sous Pépin le Bref, mais c'est Charlemagne qui, aidé d'Alcuin et de quelques autres, entreprit le gros effort dont il vit les résultats appréciables. Son but n'était pas de propager la haute culture intellectuelle, il était beaucoup plus modeste : donner au clergé, aux moines, aux dirigeants laïques, un minimum de culture, pour qu'ils fussent capables d'instruire les peuples, de les tirer de la barbarie ou les empêcher d'y retomber. On ne doit pas oublier cette situation initiale, si l'on veut comprendre le sens de l'action de Raban Maur. Parmi les lettres circulaires que Charlemagne adressa, en 787, au clergé séculier et régulier, celle qui, précisément, était adressée à Baugulfe, abbé de Fulda, nous a été conservée : elle marque bien ce que se propose Charlemagne, la portée et les limites de son effort; cf. Léon Maître, *Les écoles épiscopales et monastiques en Occident avant les universités*, p. 8. Charlemagne revient à la charge en 789, insistant pour que chaque abbaye entretienne une école. En 802, un concile d'Aix-la-Chapelle donne tout un programme d'études ecclésiastiques. A Fulda, les désirs et les ordres de l'empereur ne furent pas lettre morte; c'est vraisemblablement avec la pensée de faire de lui un écolâtre que l'on avait envoyé le jeune Raban à Tours : de fait, après la déposition de l'abbé Ratgar, nous voyons, sous la direction de Raban, écolâtre, puis abbé, l'organisation scolaire de Fulda fonctionner à plein rendement : un corps professoral nombreux distribuait l'instruction aux moines, aux oblats, aux étudiants du dehors; la bibliothèque était importante et s'augmentait progressivement des copies sorties du scriptorium. L. Maître, *op. cit.*, p. 125, 133, 167.

Attirés par la renommée de Fulda, les étudiants vinrent, comme autrefois à Tours. De Raban Maur, Éginhard fait ainsi l'éloge dans une lettre à son fils, alors novice à Fulda : « Applique-toi aux exercices littéraires, et cherche à acquérir, autant que tu le pourras, le savoir de ce professeur dont les leçons sont si claires, si substantielles; mais imite surtout les mœurs pures qui le distinguent, car les arts libéraux sont vains et nuisibles s'ils ne reposent sur une sage conduite. » L. Maître, *op. cit.*, p. 36. Parmi les disciples de Raban qui devinrent célèbres à leur tour, il faut citer : Rudolfe, son biographe, Walafrid Strabon, Loup, abbé de Ferrières, etc. En 830 fut fondée par Fulda l'abbaye d'Hirsauge près de Spire; grâce aux maîtres venus de Fulda, cette abbaye devint à son tour un centre de rayonnement intellectuel.

Nous pouvons, par les lettres d'envoi ou dédicaces qui précèdent toutes les œuvres de Raban, nous faire une idée de l'importance de son action intellectuelle et de la manière dont elle s'exerce. De divers côtés, il est sollicité d'écrire et de composer ces ouvrages, que nous appellerions aujourd'hui des manuels, fonds obligé d'une bibliothèque ecclésiastique. Fréculfe, évêque de Lisieux, lui dépeint sa détresse intellectuelle : la population de son diocèse, écrit-il, est très ignorante et l'évêché pauvre en livres : il ne possède même pas tous les livres canoniques ; à plus forte raison manque-t-il de commentaires ; il supplie donc Raban de composer pour lui un commentaire sur le Pentateuque; Raban répond que, malgré les occupations multiples que lui donne sa charge d'abbé, il ne peut rien lui refuser et il envoie successivement chacun des cinq livres avec son commentaire; il ne revendique pas la propriété littéraire : *Obsecro, ut commissum tibi opus ea mente accipias, qua tibi directum est, et tam tuis quam tuorum utilitatibus ipsum accommodes : nec etiam, si alicui de affinibus tuis illud placuerit, præstare ei deneges.* *P. L.*, t. cvii, col. 441, 442. Il arrive qu'on lui envoie des parchemins, pour qu'il fasse exécuter les copies à Fulda, mais souvent, il envoie son manuscrit en communication pour que son correspondant en fasse prendre copie. Dans ce dernier cas, il a soin de recommander que l'on veille à l'exécution des copies, *ne scriptoris vitium dictatoris deputetur errori*. A Haistulfe, *Commentaire sur S. Matthieu*, *P. L.*, t. cvii, col. 730. Humbert de Wurzbourg ne manque pas de livres, il donne une longue liste de ceux que possède sa bibliothèque, mais il voudrait, pour l'étude des Livres saints, un abrégé, plus facile à consulter que les grands auteurs, comme Origène, Jérôme, Ambroise, Augustin, etc... Il envoie donc à Raban des parchemins pour qu'il fasse copier son commentaire sur l'Heptateuque (Pentateuque, plus Josué, plus Juges et Ruth). Il désire que sa lettre de demande soit placée en tête de l'ouvrage (on sent d'ailleurs que la lettre a été composée pour être publiée, elle est soignée et même un peu pompeuse); il envoie en même temps les reliques demandées. Raban répond qu'il n'a sous la main présentement que les Juges et Ruth, c'est un travail récent qui n'a encore été dédié à personne : qu'il veuille donc en accepter la dédicace; il lui enverra copie, plus tard, dès qu'ils seront de retour, des commentaires sur le Pentateuque, composés, non sans travail, à la demande de Fréculfe; de même le commentaire sur Josué composé pour Frédéric, évêque d'Utrecht, n'est pas encore revenu, il le lui enverra aussi, et très volontiers, tout autre travail qui pourra lui être utile. *P. L.*, t. cviii, col. 1107-1110.

On pourrait dire de Raban Maur qu'il travaille sur commande; cela est vrai de ses ouvrages d'une certaine étendue, tous précédés d'une et parfois de plusieurs dédicaces; mais aussi, et plus encore, peut-être, de ses petits traités, qui se présentent sous forme de réponse à une consultation, la simple liste de ses œuvres nous le montrera.

2. *Esprit et méthode.* — Saint Benoît prévoit dans sa règle que les moines, en dehors des heures consacrées à l'office divin, s'occuperont au travail manuel et à la *lectio divina* : on se rappelle la manière dont Ratgar comprenait la chose. Raban Maur, au rebours, considère qu'après l'office divin, l'occupation essentielle des moines est la *lectio divina*, c'est-à-dire la lecture des Livres saints, et d'une manière plus générale, l'étude des sciences sacrées. Par la lecture intelligente de l'Écriture sainte, les moines nourriront leur piété, s'entretiendront dans la contempla-

tion. Mais au souci d'édification personnelle s'ajoute inévitablement le souci apostolique : l'ordre bénédictin, alors, embrasse tout l'ordre chrétien, il n'est pas spécialisé : Anschaire est moine et missionnaire; Raban Maur est moine et apôtre intellectuel. D'autre part on ne conçoit pas, ni pour la piété, ni pour l'apostolat, une étude strictement limitée aux sciences sacrées. Ne serait-ce que pour comprendre la sainte Écriture, il faut une certaine initiation intellectuelle d'ordre général que donne l'étude de sciences auxiliaires, telles que la grammaire, l'histoire, etc.; c'est la voie ouverte vers l'humanisme. Les textes nous montrent toutes ces préoccupations chez Raban Maur.

A ses correspondants qui lui demandent des commentaires sur les Livres saints, il a soin de marquer sa satisfaction de leur zèle pieux : à Samuel, évêque de Worms, à qui il envoie un commentaire sur saint Paul, il indique discrètement son impression personnelle : *(Scripturarum divinarum) lectio semper mihi dulcis erat. P. L.*, t. CXI, col. 1273. Il écrit, au l. III de son *De ecclesiastica disciplina : Lectio (Scripturarum) assidua purificat animam, timorem incutit gehennæ, ad superna gaudia cor instigat legentis. Qui vult cum Deo semper esse, frequenter debet orare et legere. Nam, cum oramus, ipsi cum Deo loquimur, cum vero legimus, Deus nobiscum loquitur... Sicut ex carnalibus escis alitur caro, ita ex divinis eloquiis interior homo nutritur ac pascitur. P. L.*, t. CXII, col. 1233. On trouve le même texte dans l'hom. XLVIII, *De studio sapientiæ et meditatione divinæ legis. P. L.*, t. CX, col. 89. Envoyant à Louis le Germanique un commentaire sur les Machabées, il note la coïncidence liturgique : *Nunc vero, tempus est illud, quo Romana Ecclesia constituit libros Machabæorum legi in ecclesia. P. L.*, t. CIX, col. 1127. Ainsi pour lui, la prière contemplative suppose nécessairement une préparation intellectuelle.

L'édification personnelle compte pour beaucoup : à elle seule, elle serait un motif suffisant d'étudier; mais à ce premier motif l'idée apostolique venant s'ajouter fait de l'étude un devoir impérieux pour les moines. Dans la disette intellectuelle de l'époque, les moines seuls, ou à peu près, sont en mesure de donner au clergé et au peuple la nourriture intellectuelle, la théologie, dont ils ont besoin. Raban Maur eut conscience que c'était là sa vocation particulière. A Haymon, évêque d'Halberstadt, son ami, il envoie son traité *De universo*, composé pour lui, et il lui présente ainsi son travail : *Neque enim mihi ignotum est qualem infestationem habeas, non solum a paganis qui tibi confines sunt, sed etiam a populorum turbis, quæ per insolentiam et improbitatem morum tuæ Paternitati non parvam molestiam ingerunt, et ob hoc, frequenti orationi atque assiduæ lectioni te vacare non permittunt. Hæc enim omnia mihi sollicite tractanti venit in mentem ut... ipse tibi aliquod opusculum conderem. P. L.*, t. CXI, col. 12. Dans la même lettre il déplore que les hommes d'Église soient beaucoup plus occupés des affaires séculières que du soin de leur ministère spirituel. De toute nécessité, ceux que l'évêque appelle à l'ordination devraient être suffisamment formés aux points de vue spirituel et intellectuel, *ut, cum ordinati fuerint et sacris ordinibus sublimati, magis populo Dei prosint quam noceant. Ad Reginbaldum episcopum, De ecclesiastica disciplina, P. L.*, t. CXII, col. 1192. Moine, Raban compose des homélies, ou plutôt des plans d'homélies à l'usage des prédicateurs; il donne sur ce point d'excellents conseils dans le *De clericorum institutione;* il y revient dans le *De ecclesiastica disciplina*, en un long chapitre, d'ailleurs emprunté à saint Augustin : *Quomodo rudes catechizandi sunt*, et il s'en explique dans la préface à l'évêque Réginbald, son jeune ami : il veut, dans son traité, dit-il, instruire d'abord le maître lui-même et, par lui, les simples auxquels celui-ci doit son enseignement. Dans le *De clericorum institutione*, que nous venons de citer, il a condensé en trois livres tout ce qu'un clerc doit savoir : Raban était à cette époque écolâtre de Fulda et travaillait pour Haistulfe, archevêque de Mayence; plus tard, devenu archevêque à son tour, il sait qu'une de ses fonctions les plus importantes est l'enseignement, mais il n'a plus beaucoup de temps pour composer des choses nouvelles, il vit sur son acquis; il reprend alors son *De clericorum institutione* et l'adresse, après quelques retouches et additions, à Thiotmar, qu'il a choisi pour le suppléer dans la charge d'instruire les prêtres : *Quia mei cooperatorem in sacro ministerio te elegi, hortor ut, quod pro infirmitate corporis coram multis exponere non possum, tu, qui junior ætate et validior es corpore, illis qui ad sacerdotium ordinati sunt, et ministerium sacerdotale agere debent, notum facias et eis persuadeas, imo jubeas, ut diligenter discant quod in hoc opusculo conscriptum est. Liber de sacris ordinibus, P. L.*, t. CXII, col. 1165. En de telles dispositions, Raban ne pouvait se désintéresser de l'enseignement à donner en langue vulgaire. Pendant qu'il était abbé de Fulda, un groupe de six traducteurs mit en langue germanique le *Diatessaron* de Tatien, d'après un manuscrit latin ayant appartenu à saint Boniface. Laistner, *Thought and Letters in Western Europe, A. D. 500-900*, p. 322. Migne cite, d'après Lambecius, un fragment d'un glossaire latin-tudesque, attribué à Raban Maur : l'ouvrage entier comprendrait l'Ancien et le Nouveau Testament.

Dans cet ensemble de culture intellectuelle, les sciences profanes ont nécessairement leur place, ne serait-ce que comme préparation à l'étude de la théologie et de l'Écriture sainte. Raban s'en explique longuement au l. III du *De clericorum institutione*, où il passe en revue le *trivium* et le *quadrivium*. Dans la préface du *De universo*, à Haymon d'Halberstadt, il lui rappelle les lectures qu'ils ont faites ensemble : *Memor boni studii tui, sancte Pater, quod habuisti in puerili atque juvenili ætate, in litterarum exercitio et sacrarum Scripturarum meditatione, quando mecum legebas non solum divinos libros et sanctorum Patrum super eos expositiones, sed etiam hujus mundi sapientium de rerum naturis solertes inquisitiones, quas in liberalium artium descriptione et cæterarum rerum investigatione composuerunt. P. L.*, t. CXI, col. 11. Le scrupule si brillamment exposé par saint Jérôme à propos de l'utilisation des auteurs païens se présente aussi à l'esprit de Raban Maur, mais il ne s'y arrête guère : le chrétien, dit-il, ne doit pas, en se séparant de la société des païens, se faire scrupule de les piller pour mettre au service de l'Évangile ces richesses dont ils n'ont pas su se servir; Dieu n'a-t-il pas donné aux Hébreux sur le point de quitter l'Égypte l'ordre d'emprunter aux Égyptiens tout ce qu'ils pourraient, avec l'arrière-pensée de s'approprier les objets ainsi empruntés. *P. L.*, t. CVII, col. 404. La comparaison deviendra classique, à supposer qu'elle ne le soit pas encore. Il n'est pas sûr que Raban connût le grec, ce qui empêche de le qualifier, à strictement parler d'« humaniste »; quoi qu'il en soit, il eut le grand mérite de comprendre et de faire comprendre qu'il ne peut exister de véritable culture théologique et scripturaire sans une culture « profane » proportionnée.

3. *Valeur.* — Pour apprécier d'une manière équitable l'œuvre de Raban Maur, il importe de ne pas oublier le but qu'il se proposait et qui en explique à la fois l'intérêt et les lacunes. De cette œuvre on peut dire qu'elle est pratique, encyclopédique et traditionnelle.

La pure érudition est absente des préoccupations de Raban Maur; cette œuvre intellectuelle si vaste n'est pas animée par ce qu'on appelle la curiosité intellectuelle; l'idée de connaître pour connaître ne semble pas être en lui. Cela se comprend, si l'on se rappelle qu'il est avant tout un moine; il n'enseigne pas dans une université, mais dans un monastère situé aux confins de la chrétienté; son enseignement est un apostolat. D'autres moines sont missionnaires, plusieurs deviennent évêques en des régions difficiles, aux uns et aux autres, Raban s'est donné la mission de fournir des instruments de travail, les éléments essentiels d'une culture générale théologique, indispensable à la vie religieuse et à la vie apostolique.

Pour la même raison que nous venons de dire, Raban Maur s'intéresse à toutes les branches du savoir humain. Son traité *De clericorum institutione*, outre la théologie proprement dite, la liturgie et d'une manière générale ce qu'on est convenu d'appeler les sciences ecclésiastiques, passe en revue le *trivium* et le *quadrivium*. Le *De universo* fait un peu songer à un autre ouvrage d'une autre « Renaissance », et dont le titre est resté fameux : *De omni re scibili*... Pourtant il ne faudrait pas le croire atteint de cette espèce de boulimie intellectuelle que l'on constate parfois chez les hommes du XVI[e] siècle; la « renaissance carolingienne », nous l'avons déjà signalé, est beaucoup plus modeste; le mot « encyclopédique » pourrait d'ailleurs prêter à équivoque : il ne s'agit pas d'une universelle érudition, mais d'un ensemble de connaissances superficielles considérées comme nécessaires. La science de Raban Maur, en apparence un peu disparate, se rassemble sous une idée directrice : « faire tourner toutes les sciences profanes au profit des divines Écritures. » Léon Maître, *op. cit.*, p. 141. Les Livres saints sont la source de toute doctrine et de toute vie, ils sont le « manuel » par excellence.

On a fait remarquer enfin, à propos des théologiens de l'époque carolingienne, « l'impossibilité où l'on se trouve... de fixer la pensée personnelle d'un auteur déterminé ». Cette remarque est particulièrement vraie de Raban Maur. Son œuvre est vaste, mais, il faut bien le reconnaître, elle est peu personnelle; même quand il prend parti dans une controverse, il suit l'opinion et souvent prend les expressions de tel ou tel des auteurs qui l'ont précédé : Alcuin, Bède le Vénérable, Isidore de Séville, les Pères de l'Église latine, et leurs disciples immédiats. Les Pères grecs lui sont moins connus et, vraisemblablement, il les lit dans une traduction latine. Le titre de compilateur ne lui a pas été épargné : il est vrai qu'il l'est souvent, et à la lettre. Cependant, il convient ici d'ôter à ce mot ce qu'il peut avoir de péjoratif et d'un peu méprisant. De ce caractère de son œuvre Raban Maur a parfaitement conscience, il ne se pose jamais comme un créateur de système, sa méthode est une méthode de professeur, il explique des textes, à l'aide de commentaires anciens, recueillant les passages les plus intéressants, les plus adaptés aux disciples présents ou lointains, pour qui il travaille. Il cite indéfiniment, il condense, il résume. Chez lui, rien de cette espèce d'enivrement que l'on remarque chez les exégètes de la Renaissance du XVI[e] siècle; il travaille lentement, sans émotion apparente, alignant ses références; il est modeste dans ses formules, sans doute, et l'on pourrait penser qu'elles sont de style : elles sont sincères, mais il est tout aussi modeste dans son âme et dans ses prétentions. Dom Wilmart s'est plu à relever par exemple dans les commentaires sur le Pentateuque, composés pour Fréculfe, évêque de Lisieux, « sa manière bien caractéristique, d'exprimer son espérance de la récompense céleste pour tant d'humbles, mais coûteux travaux ». *Une invocation de Raban Maur*, dans *Rev. bénéd.*, 1931, p. 248. Il n'est pas d'ailleurs tellement timide qu'il ne mette jamais du sien, mais son rôle essentiel est de disposer à la portée des autres l'enseignement des maîtres. Sur cette fonction qui est la sienne, il s'explique souvent. Quelques exemples seulement, choisis parmi bien d'autres.

Dans une lettre au roi Louis pour lui envoyer un commentaire sur les Paralipomènes, il écrit : *Quid ego, quasi doctus magister, per omnia ipsius (libri) mysteria indagare aut explanare potuissem? Sed Patrum vestigia sequens, ea quæ explanata ab eis inveni, et ad similitudinem sensus eorum (gratia Dei annuente) per me investigare potui, in ordinem disposui, atque in unum opusculum colligere curavi.* *P. L.*, t. CIX, col. 280. Dans la préface du *De clericorum institutione*, il avait dit plus clairement encore : *nec per me, quasi ex me, ea protuli, sed auctoritati innitens majorum, per omnia illorum vestigia sum secutus, Cyprianum dico atque Hilarium, Ambrosium, Hieronymum, Augustinum, Gregorium, Joannem, Damasum, Cassiodorum, et cæteros nonnullos quorum dicta alicubi in ipso opere, ita ut ab eis scripta sunt per convenientiam posui, alicubi quoque eorum sensum meis verbis propter brevitatem operis strictim enuntiavi, interdum vero, ubi necesse fuit, secundum exemplar eorum quædam meo sensu protuli.* *P. L.*, t. CVII, col. 296. Cependant, s'il n'a pas pour son compte personnel le souci de la propriété littéraire, il a soin de noter ses emprunts, pour rendre à chacun ce qui lui est dû; les passages cités sont donc accompagnés des premières lettres du nom de l'auteur; de même, ce qui est de lui est marqué de son nom; ces indications des manuscrits ont malheureusement été souvent négligées par les copistes.

Ce procédé des « morceaux choisis » est reconnu et apprécié par les contemporains : témoin Fréculfe, demandant à Raban un commentaire sur le Pentateuque. Ce devra être un travail sommaire, un abrégé où l'on retrouvera les textes patristiques susceptibles d'élucider et le sens littéral et la signification spirituelle de l'Écriture. Les noms des auteurs anciens utilisés seront soigneusement notés à la marge; quant à ses réflexions personnelles, Raban voudra bien les signaler par l'initiale de son nom. *P. L.*, t. CVII, col. 439. Raban répond qu'il procèdera comme il est indiqué. Cependant, si cette méthode trouve de nombreux admirateurs, elle rencontre aussi ses critiques. Raban le constate, et c'est pour lui l'occasion d'affirmer davantage l'utilité pratique du système : d'autres, peut-être, travaillent d'une manière plus personnelle; lui, compose des florilèges. Les critiques sont d'ailleurs contradictoires : les uns l'accusent de n'être pas assez personnel, à quoi il répond que sa vocation est d'être un abréviateur, un vulgarisateur; les autres l'accusent au contraire de mettre trop du sien dans son œuvre : il est inutile et présomptueux, disent-ils, d'ajouter des ouvrages à tant d'autres qui existent déjà; Raban réplique que les ouvrages des Pères existent en effet mais que, pour diverses raisons, ils sont souvent difficilement utilisables tels quels; d'ailleurs, la chose est très simple, les gens délicats n'ont qu'à délaisser ses modestes élucubrations et à recourir directement aux sources. *Préface au commentaire sur S. Matthieu*, *P. L.*, t. CVII, col. 730.

Pour lui, il aime mieux supporter la critique que de négliger paresseusement la grâce du Christ. *Op. cit.*, col. 729. La « torpeur » d'esprit lui paraît être la maladie de l'époque, et c'est pourquoi, nous le voyons soutenir le zèle des princes pour la continuation de l'œuvre intellectuelle de Charlemagne; les préfaces et dédicaces à eux adressées n'ont pas d'autre raison d'être : plusieurs font allusion aux critiques faites à

l'auteur; il s'en plaint, par exemple à Louis le Germanique, en lui envoyant son commentaire sur les Paralipomènes et il lui demande de se faire son défenseur. *P. L.*, t. cix, col. 281, 282. De même, dans une lettre à Lothaire, en lui offrant un commentaire sur Ézéchiel, t. cx, col. 497, 498; aussi, dans la préface du commentaire sur Jérémie qu'il lui adresse, il le fait juge de sa méthode, t. cxi, col. 793.

Quoi qu'il en soit de ces critiques, elles ne furent pas capables de ruiner le prestige de Raban; il fit œuvre utile et la plupart de ses contemporains lui en furent reconnaissants. Pour apprécier cette œuvre, il faut tenir compte des nécessités du moment : Dümmler exprime les préoccupations de Raban en une formule heureuse : *Doctrinam non augere, sed in posteritatem propagare ei cordi fuit. Mon. Germ. hist., Epist.*, t. v, p. 379.

III. Œuvres. — Il n'existe pas d'édition complète des œuvres de Raban Maur et, même encore aujourd'hui, il est assez difficile d'en établir la liste intégrale, à plus forte raison de les classer suivant l'ordre chronologique.

Le premier essai d'édition d'ensemble eut lieu à Cologne en 1532 où un certain nombre d'ouvrages de Raban Maur, ou à lui attribués, furent rassemblés en deux volumes.

Une autre édition, beaucoup plus intéressante, parut, à Cologne encore, en 1627. Elle comprend 6 volumes. L'auteur, Georges Colvener, accomplit certainement un gros effort, mais son édition, d'une part, est loin d'être complète et, d'autre part, elle contient beaucoup trop d'œuvres faussement attribuées à Raban.

L'édition de Migne (*P. L.*, t. cvii-cxii) est plus complète. Aux ouvrages déjà rassemblés par Colvener, elle en ajoute d'autres empruntés aux recueils de d'Achery, Mabillon, Martène, Pez; d'autre part, elle restitue à leurs véritables auteurs plusieurs écrits qui figuraient indûment dans l'édition de Colvener; mais elle conserve à tort la *Vie de Marie-Madeleine*, et la *Lettre à Égil*, abbé de Prüm, sur l'eucharistie. En ce qui concerne la *Vie de Marie-Madeleine* qui figure au t. cxii, d'après Faillon, dans ses *Monuments inédits sur l'apostolat de sainte Madeleine*, les Bollandistes protestent contre son attribution à Raban Maur, (cf. *Biblioth. hag. lat.*, Bruxelles, 1900, 1901, p. 810). L'authenticité de la *Lettre à Égil* n'est plus acceptée aujourd'hui, (cf. Joseph Geiselmann *Die Eucharistielehre der Vorscholastik*, Paderborn, 1926, p. 222, sq.; voir aussi du P. de La Taille, *Mysterium fidei*, editio tertia, p. xi, 277). Dom Morin propose de l'attribuer à Gottschalk; c'est très vraisemblable. (Cf. *Revue bénédictine*, octobre 1931, p. 310.) Par contre, Migne omet des ouvrages qui sont certainement ou très vraisemblablement de Raban et qu'on trouve édités ailleurs ou encore inédits. Nous nous efforcerons de leur donner leur place dans la nomenclature générale, sans prétendre toutefois résoudre ces problèmes d'attribution.

L'ordre chronologique étant assez problématique, nous grouperons les œuvres de la façon suivante : 1. Travaux et commentaires sur l'Écriture; — 2. Traités et opuscules divers; — 3. Consultations et correspondance.

1° *Travaux et commentaires sur l'Écriture.* — Au dire de son biographe Rudolfe, suivi en cela par Trithème, Raban Maur aurait composé des commentaires sur toute l'Écriture; de fait, il commenta la plus grande partie des Livres saints; mais on peut difficilement croire que les lacunes constatées dans la série viennent de ce que les ouvrages ont été perdus.

En ce qui concerne l'Ancien Testament, nous avons de lui des commentaires sur ce qu'on appelle l'Heptateuque, c'est-à-dire le Pentateuque plus le livre de Josué et le livre des Juges, auquel s'ajoute comme un appendice le livre de Ruth; les livres des Rois et des Paralipomènes; le livre de Judith et celui d'Esther; Jérémie; Ézéchiel; le livre de la Sagesse; les Proverbes; l'Ecclésiastique; les Machabées. Tous ces commentaires se trouvent dans Migne; ils sont précédés d'une dédicace au personnage qui les a demandés, sauf cependant l'*Expositio in Proverbia Salomonis*, *P. L.*, t. cxi, col. 679, qui se présente sans préface ni dédicace et que, par ailleurs, Raban ne cite pas dans sa lettre à Otgar, archevêque de Mayence, en lui envoyant son commentaire sur la Sagesse et sur l'Ecclésiastique. *P. L.*, t. cix, col. 671. Il ne le cite pas non plus dans sa lettre à Lothaire pour lui offrir son commentaire sur Jérémie, alors qu'il indique son travail sur la Sagesse et l'Ecclésiastique. *P. L.*, t. cxi, col. 793. Ce silence laisse donc une incertitude sur l'authenticité de l'écrit en question.

Les commentaires sur Isaïe et sur Daniel sont encore inédits; Dümmler en a publié les préfaces dans *Mon. Germ. hist., Epist.*, t. v, p. 467-469 (Daniel) et p. 501-502 (Isaïe). Il donne en même temps les indications utiles concernant les manuscrits. Dümmler publie aussi la préface d'une *Cœna Cypriani* refaite par Raban Maur et dédiée par lui au roi Lothaire II. *Ibid.* p. 506.

Aux écrits sur l'Ancien Testament, il conviendrait de rattacher un traité *De agno pascali*, ms. n. *441* (xiiie s.), de Corpus Christi College, à Cambridge.

Sur un commentaire d'Esdras et sur un traité *De benedictionibus patriarcharum* signalés par Sigebert de Gembloux et par Trithème (*P. L.*, t. cvii, col. 109, 114), nous ne savons rien.

En ce qui concerne le Nouveau Testament, nous avons de lui un commentaire sur saint Matthieu et un commentaire sur les Épîtres de saint Paul, tous deux dans Migne, et il y faut peut-être ajouter un opuscule sur la passion, recueilli par Pez et reproduit dans Migne, *P. L.*, t. cxii, col. 1425. Un commentaire sur les Actes des apôtres, encore inédit, se trouve à Balliol College, Oxford, ms. n. *167* (xiiie siècle) et Trithème signale encore un commentaire sur l'évangile de saint Jean qui n'a pas été retrouvé.

En ajoutant à cette liste les *Commentaria in cantica quæ ad matutinas laudes dicuntur*, plus le *Magnificat* et le *Nunc dimittis*, œuvre à la fois scripturaire et liturgique, composée à la demande de Louis le Germanique, *P. L.*, t. cxii, col. 1090, nous pouvons clore la liste des commentaires scripturaires de Raban Maur.

Raban explique lui-même sa méthode d'interprétation des Livres saints; il en fait la théorie dans un ouvrage particulier, intitulé : *Allegoriæ in Scripturam sacram. P. L.*, t. cxii, col. 849. Il y explique que le texte renferme quatre sens différents et complémentaires : le sens littéral ou historique; le sens allégorique, qui révèle à l'âme contemplative des vérités surnaturelles cachées au profane; le sens tropologique, qui incite cette âme à bien agir; le sens anagogique, qui la conduit à sa fin dernière, en lui révélant la raison d'être de sa vie. Dans plusieurs préfaces ou lettres précédant les divers commentaires, nous retrouvons ces idées et nous remarquons que le commentaire met plus ou moins en valeur l'un ou l'autre de ces sens, suivant le désir ou les besoins spirituels du correspondant. C'est ainsi que Lothaire demande un commentaire littéral sur le début de la Genèse, *secundum litteræ sensum;* un commentaire spirituel sur les chapitres de Jérémie non commentés par saint Jérôme : *rogo ut spiritali sensu exponas;* un commentaire sur Ézéchiel, à partir de l'endroit

où cessent les homélies du pape saint Grégoire : le pape saint Grégoire a développé surtout le sens anagogique, l'empereur demande que Raban insiste sur le sens moral et pratique : *etiam ethicam quam quærimus, tua largitio aperiat. P. L.*, t. cx, col. 495-496. On trouve ces diverses distinctions bien marquées dans les préfaces des livres du Pentateuque adressés à Fréculfe : celui-ci, en effet, a précisé qu'il désirait d'abord une interprétation littérale, puis l'explication spirituelle laquelle comporte les différents sens indiqués plus haut; on ne s'étonnera pas que dans ce sens spirituel les « figures » tiennent une large place. A la suite des principes généraux d'interprétation du texte sacré, le même traité des *Allégories* donne l'explication, conformément aux différents sens, d'un grand nombre de mots classés par ordre alphabétique. Est-il besoin de faire remarquer que Raban Maur ici n'invente pas? Comme souvent il copie, et sans faire remonter jusqu'à Méliton de Sardes cette manière d'allégoriser, ainsi que le fait dom Pitra au t. III du *Spicilegium Solesmense*, il faut reconnaître qu'à l'époque de Raban Maur elle est déjà ancienne et qu'il n'a eu qu'à la recueillir, ne serait-ce que d'Isidore de Séville en ces célèbres *Étymologies*. L'attribution des *Allegoriæ* à Raban Maur a été mise en doute, non sans raison semble-t-il. Voir Petit, « *Ad viros religiosos.* » *Quatorze sermons d'Adam Scot*, Tongerloo, 1934; cet auteur propose de les attribuer à Adam Scot, *op. cit.*, p. 27. Voir aussi dom Wilmart, dans *Mélanges Mandonnet*, t. II, p. 161.

2° *Traités et opuscules divers.* — 1. *De clericorum institutione* (*P. L.*, t. CVII, col. 293-420). — Ce traité fut composé vers 819, quand Raban Maur était encore à la tête de l'école de Fulda. Il est dédié à Haistulfe, archevêque de Mayence, et Raban déclare qu'il l'a composé à la demande de plusieurs religieux de Fulda qui, venant souvent le consulter pour des difficultés particulières, le prièrent finalement de rédiger un ouvrage d'ensemble, où les principales questions seraient traitées. De fait, cet ouvrage, divisé en trois livres, étudie les questions les plus diverses, sans en approfondir aucune; il est une *somme*, un manuel assez bien ordonné, où clercs et moines peuvent trouver les connaissances et les conseils dont ils ont besoin. L'analyse suivante en donnera un aperçu.

L. I. — Après un court préambule sur l'unité et la catholicité de l'Église, l'auteur distingue dans l'Église trois ordres : les laïques, les moines, les clercs; ces derniers constituent la hiérarchie et de cette hiérarchie Raban étudie les degrés depuis la tonsure jusqu'à l'épiscopat. C. I-XIII. Les c. XIV-XXIII traitent des vêtements sacerdotaux. Puis viennent les sacrements, dont la définition est empruntée textuellement à Isidore de Séville, c. XXIV; ce mot semble ici réservé aux rites de l'initiation chrétienne, et à l'eucharistie : *Sunt autem sacramenta, baptismum et chrisma, corpus et sanguis.* Col. 309. Les c. XXIV-XXX décrivent donc l'initiation chrétienne, ou catéchuménat. La fin du livre I (c. XXXI-XXXIII) est consacrée à l'eucharistie. Pour l'exposé de la pensée de Raban sur les différents problèmes que pose l'eucharistie sacrement et sacrifice, se reporter à l'art. MESSE, col. 1004-1021.

L. II. — Les c. I-IX traitent de la prière publique et des heures canoniales. Viennent ensuite les diverses prières privées, c. X-XVI, puis les jeûnes obligatoires et de dévotion, les aumônes, c. XVII-XXVIII. Les c. XXIX et XXX décrivent la pénitence, la satisfaction et la réconciliation des pécheurs par l'Église : à ces chapitres, il convient de rattacher le c. XIV, dans lequel l'exomologèse est présentée comme l'une des meilleures prières. Pour l'étude d'ensemble de la discipline pénitentielle d'après Raban Maur, on se reportera à l'art. PÉNITENCE, col. 871-894. Les c. XXXI-XLVI passent en revue les fêtes et temps liturgiques, la liturgie dominicale, les fêtes des saints, les sacrifices offerts pour les défunts, les dédicaces, etc. Les éléments de la prière liturgique, cantiques, psaumes, hymnes, antiennes, répons, leçons, bénédictions, etc., sont décrits dans les c. XLVII-LV : à propos des leçons ont trouvé place deux chapitres sur les livres des deux Testaments et leurs auteurs. Le livre s'achève, c. LVI-LVIII, par quelques considérations sur la règle de foi, le symbole, et un catalogue des principales hérésies.

L. III. — C'est un traité des études du clergé. Ce que les clercs doivent d'abord étudier, c'est l'Écriture sainte : étude indispensable en vérité, mais qui présente bien des difficultés. C. I-XV. Par suite, une préparation intellectuelle, profane en apparence, est très utile pour aborder les Livres saints; cette préparation comporte l'étude de la grammaire, de la rhétorique, de la dialectique, de la mathématique, cette dernière se subdivise en arithmétique, géométrie, musique et astronomie : ce sont là les sept arts libéraux que l'on trouve développés dans les écrits des philosophes et dont il faut savoir tirer le meilleur parti possible. C. XVI-XXVI. La fin du livre est consacrée à la prédication.

Plus tard, entre 842 et 847, retiré dans la solitude du Petersberg, Raban Maur reprendra son œuvre, ajoutant, supprimant, répartissant autrement la matière. Il offre à Réginbald l'ouvrage ainsi refondu et nous l'avons sous le titre : *De ecclesiastica disciplina. P. L.*, t. CXII, col. 1191-1262. Deux longs morceaux du l. I sont empruntés à saint Augustin : *Quomodo rudes catechizandi sunt* et *De duabus civitatibus.* Le l. III s'intitule : *De agone christiano* : c'est un traité de spiritualité sur l'effort et le progrès à réaliser dans la vie chrétienne; le raccord avec ce qui précède est ainsi marqué: *Descriptis ergo sacramentis divinis, in quibus homo christianus efficitur... qualiter illi postea in agone christiano certandum sit, consequenter scribendum esse arbitramur. Ibid.*, col. 1229.

Plus tard encore, devenu archevêque de Mayence, Raban enverra à Thiotmar, son collaborateur, sous le titre de *Liber de sacris ordinibus, sacramentis divinis, et vestimentis sacerdotalibus*, la même œuvre revue encore et augmentée; le chapitre sur le catéchuménat et sur le baptême, mais surtout celui sur la messe ont reçu de plus amples développements. *P. L.*, t. CXII, col. 1165-1192.

2. *Homélies* (*P. L.*, t. CX, col. 9-468). — Sous le titre d'*Homélies*, nous avons deux recueils assez différents : il n'est pas sûr, d'ailleurs, que tout y soit de Raban Maur, et d'autre part, nous ne possédons pas toutes les homélies qu'il a composées. Le premier recueil, col. 9-134, est adressé à Haistulfe, archevêque de Mayence. Chacune des pièces a été composée et envoyée séparément; il s'agit, d'ailleurs, non pas de sermons proprement dits, entièrement rédigés, mais de plans à l'usage des prédicateurs; le groupement en a été réalisé finalement par Haistulfe lui-même et Raban le pria de faire précéder le recueil de sa propre lettre, pour servir de préface. Ces homélies traitent des divers mystères de l'année liturgique, puis d'un certain nombre de vertus et de vices : on y peut glaner des indications théologiques intéressantes. Raban Maur trouve ici l'occasion de mettre en œuvre certains principes du *De clericorum institutione* sur la prédication; il reprendra plus tard certains développements dans le *De agone christiano* signalé plus haut.

Le second recueil est dédié à l'empereur Lothaire; sur ce recueil, les indications données par Migne sont heureusement complétées par Dümmler, *Mon. Germ. hist., Epist.*, t. V, p. 503-506. Lothaire avait demandé à Raban des homélies sur le Lectionnaire de toute

l'année liturgique; il nous en manque, malheureusement, une très grosse partie.

3. *De virtutibus et vitiis*. — Deux ouvrages distincts se présentent avec le même titre. Le premier *De virtutibus et vitiis* fut composé en 834 et adressé par Raban à l'empereur Louis le Débonnaire, alors au plus fort de ses difficultés avec ses fils; il consiste dans une série d'exhortations morales en 40 chapitres ou paragraphes. Une longue lettre accompagne ce traité, elle est connue sous ce titre : *De reverentia filiorum erga patres;* nous l'avons déjà signalée à propos de l'action politique de Raban. Ni le traité, ni la lettre ne se trouvent dans Migne; le *De virtutibus et vitiis* a été publié par Lazius dans ses *Fragmenta quædam Caroli Magni*, Anvers, 1560, p. 190. La lettre, par Baluze, avec le *De concordia Sacerdotii et Imperii* de Pierre de Marca, Paris, 1704, col. 1367-1382, et par Dümmler, *op. cit.*, p. 403-415.

On trouve dans Migne, au t. CXII, col. 1335-1398, un *De vitiis et virtutibus, et peccatorum satisfactione*, en trois livres. L'éditeur restitue les deux premiers à Halitgaire, évêque de Cambrai, le troisième serait de Raban, mais il ne porte aucune indication qui permette de le lui attribuer d'une manière certaine.

4. *Liber de computo* (*P. L.*, t. CVII, col. 669-728). — Ce traité, composé à la demande du moine Marchaire, est une adaptation du *De ratione computi* de Bède le Vénérable. Il se présente sous la forme d'un dialogue entre un maître et son disciple : le but premier est de découvrir à quelle date on doit célébrer la fête de Pâques qui commande les dates de la plupart des autres fêtes; mais la question s'élargit et le maître, pour répondre aux questions du disciple, en vient à parler de tout ce qui concerne le calendrier : théorie du calendrier, puissance des nombres, le temps et ses divisions, l'astronomie, etc.

5. *De universo* (*P. L.*, t. CXI, col. 9-614). — Cet ouvrage, un des plus considérables de Raban Maur (22 livres), se présente sous plusieurs titres; le plus complet et le plus significatif est celui-ci : *De rerum naturis et verborum proprietatibus, necnon etiam de mystica eorum significatione*. Cet ouvrage fut composé entre 842 et 847, pendant la retraite de Raban : il est dédié à Haymon, évêque d'Halberstadt et à Louis le Germanique. Sa dépendance est étroite à l'égard des *Étymologies* d'Isidore de Séville; cependant, la préoccupation étymologique y est un peu moins accusée; d'autre part, l'ordre suivi n'est pas l'ordre alphabétique. Après avoir, dans un premier livre, parlé de Dieu, des noms divins, des attributs divins, des personnes divines, l'auteur passe en revue la création tout entière, en une vaste encyclopédie; on passe d'une question à une autre, en vertu des lois un peu capricieuses de l'association des idées plutôt, semble-t-il, qu'en vertu de la stricte logique. L'ensemble est assez superficiel, mais la lecture en est fort intéressante : on y découvre une conception mystique du monde : le monde est plein de Dieu et la réalité spirituelle y a plus d'importance que la réalité matérielle, tout est symbole et l'esprit doit s'appliquer à saisir la véritable signification des mots et des choses; la connaissance ne doit pas s'en tenir à la stricte matérialité des objets, mais comprendre qu'ils sont des signes. Le *De universo* de Raban Maur eut un succès considérable; il prélude aux diverses « Sommes », « Miroirs », « Trésors », que le Moyen Age nous a transmis, sous forme de textes écrits ou sous forme d'images peintes ou taillées; cf. É. Mâle, *L'art religieux au XIIIe siècle*, p. 16, et Ch. V. Langlois, *La vie en France au Moyen Age, La connaissance de la nature et du monde*, p. XVII.

6. *Martyrologe* (*P. L.*, t. CX., col. 1121-1188). — Composé à la demande de Ratleik, abbé de Seligenstadt, puis dédié à Grimold, archichapelain de Louis le Germanique, ce martyrologe appartient, dit dom Quentin, à la catégorie des martyrologes historiques, c'est-à-dire que, aux noms et aux dates, il ajoute une notice sur le saint, sa vie ou sa passion. « Sous l'influence des décisions conciliaires et des ordonnances épiscopales, la littérature spéciale des martyrologes historiques se développait de toutes parts. Rhaban Maur... prenait pour base de son travail un manuscrit de la première famille de Bède ». Dom Quentin, *Martyrologes historiques*, p. 683. Le savant auteur écrit encore : « La dépendance du Martyrologe de Rhaban Maur vis-à-vis de celui de Bède a été souvent constatée et elle est évidente », p. 3. Raban a puisé aussi à d'autres sources, mais sans grand esprit critique. *Op. cit.* p. 131.

7. *Pénitentiels*. — Nous avons de Raban Maur deux pénitentiels : l'un adressé à Otgar, archevêque de Mayence (t. CXII, col. 1397-1424), l'autre à Héribald, évêque d'Auxerre, (t. CX, col. 467-494). Sur ses deux pénitentiels on lira l'appréciation donnée à l'article PÉNITENCE, col. 863, 883-894; et à l'art. PÉNITENTIELS, col. 1173. Du pénitentiel à Héribald le 33e article demande une mention particulière, t. CX, col. 492 : à propos d'une question posée par Héribald, « *Utrum eucharistia, postquam consumitur, et in secessum emittitur more aliorum ciborum, iterum redeat in naturam pristinam, quam habuerat, antequam in altari consecraretur* »; Raban répond qu'il s'est expliqué longuement sur diverses questions touchant l'eucharistie, dans sa lettre à Égil. Cette lettre à Égil, Mabillon croyait pouvoir la reconnaître dans un opuscule anonyme intitulé *Dicta cujusdam sapientis de corpore et sanguine Domini*. Or, il paraît maintenant établi que cet opuscule a pour auteur, non pas Raban Maur mais Gottschalk; la lettre à Égil est donc perdue. Cf. Dom Cappuyns, *Jean Scot Erigène*, Louvain, 1933, p. 87. On voit du moins dans ce court passage que Raban ne partage pas l'opinion de Radbert sur l'identité du corps eucharistique et du corps historique du Christ. Cf. art. MESSE, col. 1016.

8. *De anima* (*P. L.*, t. CX, col. 1109-1120). — C'est un petit traité de psychologie et de morale; l'auteur y définit l'âme et ses facultés, il étudie l'origine de l'âme, sa localisation dans le corps, sa spiritualité; puis il examine successivement les vertus morales, prudence, force, justice, et tempérance. Cet ouvrage nous fournit un exemple caractéristique de la méthode de travail de Raban : presque toute la matière, en effet, en est empruntée à Cassiodore et à saint Augustin.

9. *De videndo Deum* (*P. L.*, t. CXII, col. 1262-1332). — Le titre complet est : *De videndo Deum, de puritate cordis et modo pœnitentiæ libri tres ad Bonosum abbatem*. C'est un ouvrage de spiritualité dont la substance est empruntée à saint Augustin. Les trois livres ont entre eux le rapport suivant : la vision de Dieu est le but de nos efforts, la récompense de notre foi; les cœurs purs verront Dieu; la pureté du cœur se maintient et se répare par la pénitence.

10. *Traités grammaticaux, glossaires, etc.* — Dans le *De clericorum institutione* et dans le *De universo*, les considérations sur la grammaire ne manquent pas; mais pour fournir aux écoliers un manuel facile à utiliser, Raban emprunta à Priscien, grammairien du VIe siècle, les éléments essentiels de son *De arte grammatica*. *P. L.*, t. CXI, col. 613-678. On attribue aussi à Raban sous le titre : *De inventione linguarum* une collection d'alphabets; de même, plusieurs glossaires pour la traduction des Livres saints et des prières chrétiennes en dialecte germanique (*P. L.*, t. CXII, col. 1575-1583).

11. *Poésies*. — L'œuvre poétique de Raban Maur est assez abondante. On la trouve rassemblée par Migne, t. CXII, col. 1583-1676, mais surtout, par Dümm-

ler dans *Mon. Germ. hist.*, *Poetæ*, t. II. Les poèmes de Raban célèbrent ses amis, ses bienfaiteurs; d'autres sont des inscriptions pour les églises ou les autels consacrés par lui; ce sont encore des épitaphes, la sienne en particulier; des hymnes religieux : il est fort possible que le *Veni, Creator* soit de lui. Suivant l'habitude de son maître Alcuin, il fait précéder bon nombre de ses ouvrages d'une dédicace en vers. Dans l'ensemble, l'inspiration et la forme sont assez médiocres : imitation ou réminiscences des devanciers, classiques ou non, y tiennent une grande place.

Parmi les œuvres poétiques, il faut faire une place à part à une œuvre étrange, qui s'apparente de très près à nos mots carrés, en losange, etc., mais sur une vaste échelle. Il s'agit du poème intitulé *Liber de Cruce* ou encore, *De laudibus sanctæ Crucis*. *P. L.*, t. CVII, col. 133-294. C'est une œuvre de jeunesse, mais le nombre de manuscrits qui nous restent et qui furent exécutés à Fulda, sous les yeux de l'auteur, montrent qu'il n'était pas peu fier de sa virtuosité. De fait, un pareil travail suppose une connaissance extrêmement riche de la langue. Raban l'offrit à un grand nombre d'amis et de personnages divers, comme en témoignent les multiples dédicaces qui précèdent le texte imprimé. Comme le titre l'indique, le poème est destiné à glorifier la croix du Sauveur; il se compose d'un texte en vers et en prose, et de figures : les vers se lisent normalement de gauche à droite; mais, au milieu des vers sont inscrites des figures variées, les unes purement géométriques, les autres représentant des personnages: l'empereur, Notre-Seigneur en croix, des chérubins, Raban lui-même, les animaux prophétiques, etc. Dans ces figures, d'autres vers sont inscrits, suivant les lignes diverses, et, offrant, avec des lettres empruntées au fond, un sens spécial, et comme un second poème. Une notice explicative (qui n'est pas superflue) accompagne chaque tableau. La typographie de Migne permet de se faire une idée des originaux, mais le dessin évidemment ne rend pas les miniatures, qui sont fort belles. Cf. Boinet. *Notice sur deux manuscrits à miniatures exécutés à l'abbaye de Fulda*, dans *Bibliothèque de l'École des Chartes*, année 1904, t. LXV.

3° *Consultations et correspondance.* — Il n'existe pas un recueil des lettres de Raban Maur, comme il existe par exemple une « Correspondance de Loup de Ferrières ». Dümmler, qui en a rassemblé cinquante-sept, dans *Mon. Germ. hist.*, *Epist.*, t. V, p. 377-516, cf. p. 517-533, est obligé, pour obtenir ce chiffre, de faire figurer dans sa collection les dédicaces et lettres d'envoi qui précèdent les différents traités; quant aux autres, il reconnaît que ce sont plutôt de petits traités que des lettres proprement dites; ainsi, le premier mot que nous avons placé comme titre de ce paragraphe paraît plus exact que le second : il arrive fréquemment que Raban soit consulté sur une question ou sur une autre; tantôt, il répond par un véritable ouvrage, c'est ainsi que l'ensemble de son œuvre donne l'impression d'avoir été exécutée sur commande; tantôt il répond par un simple mémoire. Cependant, de nombreux fragments, recueillis par Dümmler et publiés par lui, à la suite des *Epistolæ*, montrent que la correspondance de Raban fut très vaste. Les « Centuriateurs de Magdebourg » avaient entre les mains une collection de ces lettres qui a disparu depuis.

1. *Lettre à Drogon, archevêque de Metz, sur les chorévêques* (*P. L.*, t. CX, col. 1198-1206; *Epist.*, p. 431-439). — Les chorévêques, collaborateurs des évêques, apparaissent en Occident, vers le milieu du VIIIe siècle. Peu à peu, des prélats, peu empressés à s'acquitter de leurs fonctions, ou retenus près du souverain pour suivre les affaires publiques, se déchargèrent de leurs devoirs sur de tels auxiliaires. Il dut en résulter des abus, des empiètements; aussi un mouvement d'opinion se créa-t-il contre eux et il arriva que des préoccupations de discipline ecclésiastique faussèrent les principes de la théologie patristique sur la validité des actes accomplis par les chorévêques. Raban Maur prend leur défense : pour lui, ils ont réellement des pouvoirs épiscopaux, mais qu'ils ne doivent exercer qu'en dépendance de l'évêque dont ils sont les collaborateurs. Cf. Saltet, *Les réordinations*, Paris, 1907, p. 109-124. Dans le royaume de Charles le Chauve, où les *proceres* ecclésiastiques étaient fort animés contre eux, les Fausses décrétales leur portèrent un coup fatal.

2. *Consultations diverses sur le mariage et la pénitence.* — Lettre à Humbert de Wurzbourg sur les degrés de parenté qui empêchent le mariage. *P. L.*, t. CX, col. 1083-1088; *Epist.*, p. 445-447. — Reprise de la même question, dans une lettre à Bonose, abbé de Fulda, son successeur; puis examen de quelques difficultés concernant la magie et la superstition. *P. L.*, t. CX, col. 1087-1096; 1097-1108; *Epist.*, p. 455-462. — Lettre à Réginbald, chorévêque, réponse à plusieurs questions sur la pénitence. *P. L.*, t. CX, col. 1187-1196; *Epist.*, p. 448-454. — Au même sur divers sujets. *P. L.*, t. CXII, col. 1507-1510; *Epist.*, p. 479-480. — Lettre au chorévêque de Strasbourg sur la pénitence à imposer à l'inceste et au parricide. *Epist.*, p. 507-508.

3. *Lettres concernant l'affaire de Gottschalk.* — Cette affaire de Gottschalk occupa théologiens, évêques et conciles pendant une bonne partie du siècle. Raban Maur qui la déclencha n'en vit pas l'issue; il se retira d'ailleurs de la controverse, bien avant de mourir, soit lassitude résultant de son état de santé, soit qu'il considérât l'affaire comme assez mal conduite par Hincmar.

Gottschalk encore enfant avait été offert — *oblatus* — à l'abbaye de Fulda, au temps de l'abbé Égil, pour devenir moine. Plus tard, arrivé à l'âge d'homme, il soutint que ses vœux ne l'engageaient pas, faute de consentement; il fit discuter son cas au concile de Mayence de 829. Le concile lui donna raison, mais Raban Maur, qui était alors son abbé, protesta dans une lettre à l'empereur, lettre qui constitue un véritable mémoire sur l'oblature des enfants. *P. L.*, t. CVII, col. 419-440, *Liber de oblatione puerorum*. La question est traitée en termes généraux et Raban conclut que les engagements pris ainsi au nom des enfants par leurs parents peuvent être parfaitement valides. Quoi qu'il en soit, Gottschalk ne resta pas à Fulda, il partit pour le monastère d'Orbais, au diocèse de Soissons, où il fit profession. Là, il se mit à l'étude de saint Augustin, se fit bientôt un certain renom de compétence et entra en relations avec quelques-uns des meilleurs esprits de son temps. C'est au cours d'un voyage qu'il fit en Italie que ses prédications et ses discussions commencèrent à inspirer des doutes sur son orthodoxie. A son retour de Rome (date incertaine) il séjourna quelque temps dans le Frioul, chez le gouverneur Éberhard. Celui-ci était un ami personnel de Raban Maur qui lui avait peu auparavant envoyé en hommage son *Liber de Cruce*. Au Frioul, Gottschalk rencontra par hasard l'évêque nommé de Vérone, Noting, et eut avec lui des discussions théologiques. La *gemina prædestinatio* est déjà son leit-motiv. Quelque temps après, Noting se rencontra avec Raban auprès de Louis le Germanique et lui demanda son opinion sur la question. Raban répondit par une lettre dans laquelle, d'après Prosper d'Aquitaine, et d'après l'*Hypomnesticum* qu'il croit être de saint Augustin, il réfute la thèse de Gottschalk : *Epistola ad Notingum, cum libro de prædestinatione*. *P. L.*, t. CXII, col. 1530-1553. Cette lettre serait de 840, à l'estimation de Dümmler. *Epist.*, p. 428. Plus tard, vers 846-847, Raban écrivit à Éberhard, lui expliquant que Gottschalk a trahi la pensée de saint Augustin, que celui-ci n'a jamais enseigné la double prédestina-

tion, et qu'il ne faut pas confondre prédestination et prescience : Dieu prédestine au salut ceux qui seront sauvés, mais il prévoit seulement la damnation des autres, qui n'aura pour cause que leur mauvaise volonté. *Epistola ad Heberardum comitem, ibid.*, col. 1553-1562; *Epist.*, p. 481-487.

Là-dessus, Gottschalk vint à Mayence vraisemblablement pour s'y justifier, et le synode d'octobre 848 eut à se prononcer sur la controverse. Le résultat fut la condamnation de Gottschalk, lequel fut mis en état d'arrestation et expédié à Hincmar, métropolitain de Reims, de qui il dépendait comme moine d'Orbais. Une lettre de Raban, qualifiée de « synodale » expose à Hincmar les conclusions du concile. *Epistola synodalis ad Hincmarum archiepiscopum Rhemensem, P. L.*, t. CXII, col. 1574-1575.

Après diverses péripéties que nous n'avons pas à raconter ici, Gottschalk réussit à répandre ses idées en divers opuscules et à intéresser à sa cause des théologiens de valeur, comme Ratramne de Corbie, et Loup de Ferrières, des évêques comme Prudence de Troyes, etc., de telle façon qu'Hincmar se vit dans une situation fâcheuse, suspect, à son tour, d'avoir altéré dans un sens pélagien la pensée de saint Augustin, ce qui était évidemment la plus grave infidélité que l'on pût commettre à l'égard de la doctrine du maître. D'autre part, on l'accusait d'avoir manqué de douceur envers son prisonnier, qu'un concile de Quierzy avait fait fouetter, et qu'il détenait sous sa surveillance directe, non pas à Orbais, au diocèse de Soissons dont l'évêque Rothade lui était suspect, mais à Hautvillers dans son propre diocèse. Inquiet de la tournure que prenaient les choses, Hincmar écrivit donc à Raban pour avoir son opinion sur le fond du problème et des indications pratiques sur la conduite à tenir. Nous sommes un peu avant Pâques de l'année 850. A la lettre de Hincmar, Raban répondit aussitôt, lui envoyant ses propres écrits sur la prédestination, à savoir la lettre à Noting et la lettre à Éberhard, promettant une réponse plus complète plus tard. C'est la seconde lettre de Raban à Hincmar, elle n'est pas dans Migne; mais on la trouve dans Dümmler, *Epist.*, p. 487-489.

La réponse promise fut envoyée un peu plus tard : *P. L.*, t. CXII, col. 1518-1530; *Epist.*, p. 490-499. Elle n'ajoute rien de bien nouveau à ce que nous savions déjà par les lettres précédentes à Noting et à Éberhard, auxquelles, d'ailleurs, Raban renvoie; il affirme être tout à fait d'accord avec Hincmar contre Prudence et Ratramne, qui ont tort de soutenir Gottschalk. Mais la vieillesse, dit-il, et la maladie l'empêchent d'intervenir désormais activement dans le débat.

De fait il n'interviendra plus, mais ses lettres constitueront des pièces importantes pour le procès qui va se continuer sans lui; Hincmar sera heureux de pouvoir s'appuyer sur son autorité, mais un adversaire, Florus de Lyon, écrira que Raban dans sa lettre à Noting est « tout à fait en dehors de la question ». Dom Cappuyns, *Jean Scot Erigène*, p. 120.

Une lettre de Raban à Hincmar sur la *Trina Deitas* et publiée par Dümmler, *op. cit.*, p. 499-500, se place vraisemblablement avant celle que nous venons de citer : c'était là encore un des points de doctrine que Hincmar reprochait à Gottschalk. Dom Cappuyns, *op. cit.*, p. 84 et 109.

I. ÉDITIONS. — Le célèbre érudit J. de Pamèle († 1587) avait préparé les matériaux d'une édition complète de Raban Maur; celle-ci ne parut que quarante ans après la mort de Pamèle, par les soins de Colvener, chancelier de l'université de Douai. *Rabani Mauri opera, a Pamelio collecta, emissa studio G. Colvenerii*, Cologne, 1626-1627, 6 vol., in-fol. C'est cette édition qui a servi de base à celle de la *P. L.*, t. CVII-CXII, 1851-1852. — E. Dümmler a donné une édition très soignée des œuvres poétiques dans *Mon. Germ. hist.*, *Poetæ lat.*, t. II, 1894, p. 159-258; et des lettres, même collection, *Epist.*, t. V, 1899, p. 379-533. — A. Knöpfler a donné une édition du *De institutione clericorum libri tres*, Munich, 1900 = *Veröffentlichungen aus dem kirchenhistorischen Seminar München*, n. 5.

II. TRAVAUX. — 1° *Généraux.* — Mabillon, *Acta sanctor. ord. S. Ben.*, éd. de Venise, t. VI, p. 1-45; du même *Annales ord. S. Ben.*, t. II, passim, voir la table, p. 760-761; R. Ceillier, *Histoire des auteurs sacrés et eccles.*, 2e éd., t. XII: Ebert, *Allgemeine Gesch. der Literat. des M. A.*, t. II, p. 120-145; A. Hauck, *Kirchengesch. Deutschlands*, 3e-4e éd., t. II, Leipzig, 1912, passim, voir table alphabétique, p. 846; M. Manitius, *Gesch. der lat. Literatur des M. A.*, t. I, Munich, 1911, p. 288-302; L. Maître, *Les écoles épiscopales et monastiques en Occident avant les universités = Archives de la France monastique*, t. XXVI, 1924; Laistner, *Thought and letters in Western Europe A. D. 500 to 900*, Londres, 1931.

2° *Particuliers.* — Outre les introductions de Dümmler et Knöpfler, aux éditions citées, voir surtout : E. Dümmler, *Hrabanstudien* dans *Sitzungsberichte der Berliner Akademie*, 1898, t. I, p. 24-43; Kunstmann, *Hrabanus Magnentius Maurus*, Mayence, 1841; E. Köhler, *Hrabanus Maurus und die Schule zu Fulda*, Leipzig (dissert. inaug.); sur les commentaires scripturaires : Schönbach, dans *Sitzungsberichte der Wiener Akademie*, phil.-hist. Klasse, t. CXLVI, 1903, fasc. 4, p. 79 sq.; J. Hablitzel, *Hrabanus Maurus, ein Beitrag zur mittelalt. Exegese = Biblische Studien*, t. XI, fasc. 3, Fribourg-en-B., 1906; sur la doctrine sacramentelle : F. J. Schell, *Hrabani Mauri de sacramentis Ecclesiæ doctrina* (programme de Fulda), 1845.

H. PELTIER.

RABAUDY (Bernard de), dominicain mort en 1731. Il appartenait à l'une des principales familles de Toulouse, ville où il fut prieur, inquisiteur, professeur à la faculté de théologie. Sa doctrine était un thomisme strict et appuyé sur l'augustinisme, mais sans esprit étroit de polémique dans les controverses de son temps. Comme les questions relatives à la méthode de la théologie l'intéressaient grandement, au point que les ouvrages qu'il a publiés concernent en grande partie ces questions de méthode, il savait faire leur part à la théologie positive et à l'histoire. Le plan de son ouvrage ou plutôt de son monument théologique était grandiose, mais la réalisation s'avérait extrêmement compliquée. Il voulait répandre sous le titre de *Exercitationes theologicæ ad singulas partes summæ sancti Thomæ doctoris angelici*, toutes les idées de saint Thomas, les commenter, les doubler d'une théologie positive et d'une casuistique thomiste. Aussi, des trois volumes qui parurent à Toulouse, in-8°, 1713, 1713, 1715 : 654 p., 800 p., 931 p., les deux premiers étaient entièrement consacrés aux prolégomènes et le troisième ne contenait que le traité *De Deo uno*. Le P. de Rabaudy n'en publia pas davantage. D'autres parties de son œuvre, déjà préparée et concernant la théologie des sacrements, demeurèrent manuscrites. D'une lettre du maître général des dominicains, le P. Cloche, il semble résulter que c'est le courage plus que le temps qui fit défaut au P. de Rabaudy pour mener à bien l'énorme entreprise.

R. Coulon, *Scriptores ord. prædicatorum... suppl.*, fasc. 7, Paris, 1914, p. 507-508.

M.-M. GORCE.

RABBOULA, évêque d'Édesse († 7 août 436). I. Vie. II. Œuvres et doctrines.

I. VIE. — Sur la vie de Rabboula, l'on est renseigné soit par un panégyrique, œuvre d'un contemporain et d'un admirateur assez fortement teinté de monophysisme, soit par un long épisode de la *Vie du moine Alexandre*, fondateur du couvent des Acémètes à Constantinople. Cette dernière, qui parle surtout de la conversion de Rabboula, se raccorde mal avec la précédente, qui ne laisse pas d'être suspecte, elle aussi.

Il naquit à Kennešrin (le nid des aigles), le Chalcis des Romains, près de Bérée (Alep). Son père était un

prêtre païen, qui, dit-on, aurait offert un sacrifice à la demande de Julien l'Apostat, quand celui-ci traversa la région pour aller combattre les Perses en 363. Sa mère était au contraire une chrétienne accomplie. L'enfant fit de très bonnes études, soit en grec, soit en syriaque (le syriaque était sa langue maternelle). Ces études lui permettront un jour de prendre la parole en grec devant l'empereur à Constantinople; en attendant elles lui ouvrirent l'accès des fonctions publiques; il finit par devenir préfet. Cependant son père et sa mère s'efforçaient, chacun de son côté, d'amener le jeune homme à leur foi; sa mère crut réussir en lui faisant épouser une chrétienne. La mère, la femme et surtout la grâce divine travaillèrent à amener Rabboula à la foi du Christ. On l'adressa d'abord à l'évêque de Kennešrin, Eusèbe, qui, désespérant de le faire céder, l'amena au vieil Acace, évêque de Bérée (Alep). Cf. Bedjan, *Acta martyrum et sanctorum*, t. I, p. 1020 sq.; t. V, p. 628 sq.; J.-J. Overbeck, *S. Ephræmi syri, Rabulæ episcopi Edesseni, Balæi aliorumque opera selecta*, Oxford, 1865, p. 159-162. Ces deux évêques l'éclairèrent et le guidèrent dans la recherche de la vraie religion. Ce qui contribua beaucoup à l'y amener ce furent les miracles opérés par un saint reclus du nom d'Abraham, au monastère de Markianos à Kennešrin même. Enfin il trouva définitivement la foi alors qu'il priait dans le sanctuaire des saints Cosme et Damien, et après y avoir été témoin d'un grand prodige.

Vers l'an 400, ce prosélyte fit partie d'un pélerinage en Terre sainte et profita de la circonstance pour se faire baptiser dans le Jourdain. Ame ardente et cœur généreux, dès son retour dans son pays, il vendit ses biens, les distribua aux pauvres, quitta sa mère, sa femme, ses enfants et se retira au couvent de Markianos sous la direction du moine Abraham. A son exemple sa mère et son épouse en firent autant et entrèrent dans un monastère de religieuses. Trouvant la vie cénobitique trop facile et avide de perfection, Rabboula se fit ermite et pénétra dans le désert avec son ami Eusèbe pour mener une vie d'ascétisme plus intense. Héliopolis (Baalbeck), la ville païenne, le tenta; il y vint avec son compagnon pour y briser les idoles et y recevoir la couronne du martyre; mais sa tentative échoua. Cf. M.-J. Lagrange, *Mélanges d'histoire religieuse : Un évêque syrien du Ve siècle, Rabulas d'Edesse*, Paris, 1915, p. 195. L'authenticité de l'épisode est suspectée, à bon droit, par le P. Peeters. La *Vie d'Alexandre l'Acémète* attribue, au contraire, la conversion de Rabboula, qui était prêtre païen dans sa ville natale, à l'action d'Alexandre. Ses argumentations, ses miracles surtout, arrivent, non sans peine, à convertir Rabboula.

En 411 ou 412, le siège d'Édesse étant devenu vacant par la mort de Diogène, les évêques d'Orient, réunis à Antioche, choisirent pour l'occuper le moine Rabboula; Acace de Bérée alla l'arracher à sa retraite pour l'élever au siège d'Édesse. Dieu l'avait ainsi préparé pour une mission délicate. Humble, zélé, dévoué, charitable et austère, tel fut ce saint évêque. Sa mort, d'après son biographe, eut lieu le 7 août 435. Le quantième du mois est exact; pour l'année, il vaudrait mieux au dire du P. Peeters s'arrêter a 436.

L'Église syriaque le considère comme l'un de ses grands saints et célèbre sa fête le 17 décembre. Peu après sa mort, un de ses familiers entreprit d'écrire la biographie que nous avons signalée: elle a passé pour l'un des meilleurs morceaux du genre, dans la littérature syriaque. Publiée par Overbeck, *op. cit.*, p. 160 sq., elle a été reproduite par Bedjan, *Acta martyrum et sanctorum* t. IV, p. 396 sq, et traduite en allemand par Bickell, *Bibliothek der Kirchenväter* de Tallhofer, n. 102-104. D'après Rubens Duval, « l'ascétisme rigoureux dont Rabboula fut le modèle à Édesse, semble avoir été personnifié sous une forme vivante par la légende syriaque de *L'homme de Dieu*, légende qui eut un grand retentissement aussi bien en Occident (elle y est devenue la légende de saint Alexis) qu'en Orient ». *La littér. syriaque*, p. 161.

II. ŒUVRES ET DOCTRINE. — L'œuvre écrite de Rabboula est assez mince. Telle qu'elle a été publiée par Overbeck, *op. cit.*, p. 210-250; p. 362-380, elle peut se répartir de la façon suivante : 1. Un groupe de textes canoniques. 2. Des lettres. 3. Un discours prononcé à Constantinople. 4. Enfin quelques hymnes. Mais l'action de l'évêque d'Édesse n'a pas laissé d'être considérable. Nous étudierons cette action dans le domaine de la théologie, dans le domaine scripturaire, enfin dans le domaine canonique, en signalant au fur et à mesure les ouvrages qui entrent en ligne de compte.

1° *Action théologique.* — Pour en bien comprendre l'importance, il faut se souvenir qu'Édesse était le siège, au moment où Rabboula en était évêque, de la célèbre « école des Perses », inféodée dès cette époque à la théologie antiochienne, dont Théodore de Mopsueste était le représentant le plus brillant et le plus autorisé. Peu après la mort de Théodore, cette théologie trouvait en Nestorius, devenu archevêque de Constantinople en 428, un interprète qui allait très vite la discréditer. La lutte ne tardait pas à éclater entre lui et le patriarche d'Alexandrie, saint Cyrille. Voir art. NESTORIUS, t. XI, col. 94 sq. A la sommation adressée à Nestorius par le pape saint Célestin d'avoir à se régler sur l'enseignement traditionnel de Rome et d'Alexandrie, Cyrille ajoutait, de son chef, à l'hiver de 430, les « douze anathématismes » dont la publication, au moins intempestive, allait liguer contre la théologie alexandrine les représentants les plus en vue de la théologie antiochienne. Quelle fut dans ces conjonctures l'attitude de Rabboula?

S'il faut en croire son biographe — ou plutôt son panégyriste, — il aurait pris parti, dès le principe, contre Nestorius. On aimerait d'ailleurs avoir d'autre garant que cet auteur, qui manque totalement de doctrine, au sujet d'une intervention que Rabboula aurait faite à Constantinople même en faveur de la doctrine de la maternité divine de Marie, menacée, pensait-il, par les incartades de l'archevêque. Le biographe raconte, en effet, qu'ayant eu l'occasion d'aller à la capitale, Rabboula y prêcha dans la Grande-Église, en présence même de Nestorius (le tyran, comme il l'appelle), alors protégé par le souverain, et qu'il prévint le peuple et *les souverains* (Théodose II et sa sœur Pulchérie?) contre les erreurs de l'archevêque. Un fragment s'est conservé, de fait, d'un sermon de Rabboula (Overbeck, *op. cit.*, p. 233-244), qui pourrait avoir été tenu dans la capitale, et qui contient une affirmation explicite de l'unité de personne dans le Christ, et de la légitimité du terme *théotocos* appliqué à la Vierge. Peut-être quelques expressions donnent-elles à penser que l'orateur est moins ferme sur la dualité des natures, et il y a un passage assez dangereux sur « Celui qui, impassible par nature, a souffert dans son corps *selon qu'il le voulait* ». Somme toute, la teneur du sermon correspond assez bien à la situation qui existait à Constantinople en 429-430; un voyage de Rabboula dans la capitale n'a rien d'absolument invraisemblable. On remarquera d'ailleurs qu'aux dires mêmes du biographe, l'évêque d'Édesse n'a pas fait ce voyage pour aller combattre Nestorius, ce qui, à cette date, n'aurait aucun sens, mais pour des raisons d'ordre surtout financier. Il n'est pas étonnant que, venu à Constantinople, il ait été invité à prêcher; son sermon a d'ailleurs la modération qui convient à un étranger parlant dans une des églises de la

capitale. Mais le discours ne serait-il pas un faux? Cf. E. Schwartz, *Konzilstudien*, Strasbourg, 1914, p. 23, n. 1.

Mais, dans l'hiver de 430-431, Rabboula va être amené à prendre plus catégoriquement position. André de Samosate vient, sur l'ordre de Jean d'Antioche, de composer sa réfutation des anathématismes cyrilliens. Rabboula s'en émeut et écrit à son voisin une lettre partiellement conservée. Overbeck, *op. cit.*, p. 222. La doctrine soutenue par André lui paraît inquiétante, pour ne pas dire plus. La distinction des natures, après l'union, risque, dit-il, d'introduire la vieille distinction (déjà condamnée) des deux fils. A la suite de cette lettre, Overbeck publie un fragment d'une missive d'André à Rabboula, *ibid.*, p. 223, mais ce ne peut être une réponse à la lettre précédente; il y est fait allusion à une condamnation publique que Rabboula aurait prononcée contre son collègue de Samosate, geste certainement prématuré à cette date.

Cependant le concile qui, dans la pensée de Théodose, devait dirimer le conflit entre Nestorius et Cyrille se réunissait à Éphèse, à la Pentecôte. Rabboula s'y rendit avec les autres évêques « orientaux », conduits par Jean d'Antioche. On sait que la représentation antiochienne arriva avec du retard, alors que la condamnation de Nestorius avait déjà été prononcée par la majorité groupée autour de Cyrille. Art. NESTORIUS, col. 114. Les « Orientaux » se forment eux-mêmes en un concile rival qui condamne l'œuvre de l'assemblée cyrillienne. Or, il semble bien que Rabboula, dans l'occurrence, ait suivi son chef, le patriarche d'Antioche. Cela résulte du fait que sa signature se lit, avec celle de ses collègues d'Orient, au bas de deux lettres adressées par le concile de Jean, l'une au peuple de Hiérapolis, l'autre aux délégués qui avaient été envoyés à Constantinople. Voir *Synodicon Casinense*, n. 96, 116, dans Schwartz, *Acta concil. œcum.*, t. I, vol. IV, p. 45 et 67. Il n'y a pas lieu de s'arrêter à une conjecture faite, il y a longtemps déjà, par M.-J. Lagrange, selon laquelle le nom de Rabboula aurait été indûment ajouté à la liste des signataires. *Mélanges d'histoire religieuse*, p. 214.

Quoi qu'il en soit d'ailleurs, Rabboula, qui ne semble pas avoir eu d'hésitation au point de vue doctrinal, ne tarderait pas à se rallier complètement à la personne même de Cyrille. Si l'autorité de Jean d'Antioche avait pu le retenir, à Éphèse, dans le groupe des « Orientaux », à peine fut-il rentré à Édesse qu'il changea brusquement d'attitude. Cf. Wright, *A short history of syriac literature*, p. 47. Très vite, il fut considéré dans la Syrie euphratésienne comme le grand défenseur de Cyrille, le grand adversaire de la théologie antiochienne. Dans une lettre adressée par André de Samosate à Alexandre de Hiérapolis, un peu avant Pâques 432, Rabboula est dénoncé comme ayant cédé à des sollicitations venues de Constantinople, et comme s'étant déclaré ouvertement contre la doctrine antiochienne. *Syn. Cas.*, n. 132 (43), *Act. conc. œcum.*, *loc. cit.*, p. 86; *P. G.*, t. LXXXIV, col. 649. (Le texte fourni par Schwartz supprime une difficulté que laissait le texte reçu : il faut lire non pas *in Constantinopoli suscipiens litteras*, ce qui supposerait un voyage de Rabboula à la capitale, mais *a Constantinopolim* (sic) *suscipiens litteras*). Dans les milieux « orientaux » on envisagea même l'hypothèse de rompre la communion avec l'évêque d'Édesse; cf. *Syn. Cas.*, n. 133 (44), *ibid.*, p. 87 et col. 650; n. 189 (101), *ibid.*, p. 136 et col. 716. Les négociations qui se nouèrent alors autour de « l'Acte d'union » calmèrent un instant les esprits.

S'il était mis de côté par ses collègues de l'Orient, Rabboula se rattachait avec d'autant plus de force à Cyrille. Des relations assez suivies se nouèrent entre eux dont il nous reste quelques témoignages dans des fragments de lettres. Rabboula signalait au patriarche le regain de faveur que trouvaient en ce moment les écrits des premiers docteurs antiochiens, Diodore et Théodore, que les partisans de Nestorius mettaient en circulation. Fragment dans Overbeck, *op. cit.*, p. 225; plus complète dans les *Actes du Ve concile.* Mansi, *Concil.*, t. IX, col. 247. Cyrille répondit en encourageant les efforts de l'évêque d'Édesse, et en lui adressant son traité *De incarnatione Unigeniti*, de même qu'il lui avait expédié antérieurement le Περὶ τῆς ὀρθῆς πίστεως. Une traduction syriaque de ces ouvrages serait très opportune pour combattre les erreurs des Antiochiens. Overbeck, *op. cit.*, p. 226, texte plus complet que celui qui est donné dans les *Actes du Ve concile.* Mansi, *ibid.*, col. 245. Au cours des négociations relatives à l'accord avec Jean, Cyrille prit encore l'évêque d'Édesse pour son confident. Voir *Syn. Cas.*, n. 196 (108), *Act. conc. œcum.*, *loc. cit.*, p. 140; *P. L.*, t. LXXXIV, col. 721; cf. une autre lettre de Cyrille à Rabboula publiée par I. Guidi d'après le *Vat. syr. 107* dans *Rendiconti della R. Accademia dei Lincei*, 1886, p. 546, note 2. L'évêque d'Edesse entreprit alors la traduction des œuvres cyrilliennes. Il est certain que la version syriaque du Περὶ τῆς ὀρθῆς πίστεως, contenue dans l'*add. 14 557* du British Museum, est de lui. Texte publié dans Bedjan, *Acta martyrum et sanctorum*, t. V, p. 628-696; cf. Wright, *Catalogue of syriac mss. in British Museum*, t. II, p. 719. A. Baumstark est d'avis qu'on pourrait attribuer aussi à Rabboula la traduction d'autres écrits cyrilliens : Πρὸς τοὺς τῆς ἀνατολῆς ἐπισκόπους; Πρὸς τοὺς τολμῶντας συνηγορεῖν τοῖς Νεστορίου δόγμασιν; Ὅτι εἷς ὁ Χριστός; Περὶ ἐνανθρωπήσεως τοῦ Μονογενοῦς. *Gesch. der syr. Liter.*, p. 72, où l'on trouvera l'indication des mss. contenant ces traductions.

En même temps qu'il diffusait ainsi la « bonne doctrine », Rabboula combattait énergiquement la doctrine opposée. Il faisait aux écrits des Antiochiens une guerre acharnée. Dans sa ville épiscopale même il aurait ordonné la destruction des livres de Théodore. Cf. Assémani, *Bibl. orient.*, t. III *a*, p. 86; t. III *b*, p. 73. Il interdisait à ses moines et à ses prêtres de jamais posséder ces ouvrages, leur ordonnant de s'adonner à l'étude de la vraie foi. Canons 10, 26, 75. Overbeck, *op. cit.*, p. 215; cf. Nau, *Les canons et résolutions de Rabboula*, p. 79-91. André de Samosate, dans sa lettre citée plus haut, *Syn. Cas.*, n. 132 (43), et adressée à Alexandre de Hiérapolis, déclare qu'à Édesse Rabboula se comporte comme un tyran. Mais son action contre la doctrine antiochienne s'exerce aussi à distance; il semble bien être, avec Acace de Mélitène, l'instigateur de la lutte contre les écrits des maîtres antiochiens qui se déclenche alors en Arménie. Voir la lettre de Proclus aux Arméniens, dans Mansi, *Concil.*, t. V, col. 421. Le panégyriste de Rabboula déclare avoir réuni « quarante-six lettres de l'évêque adressées aux prêtres, aux empereurs, aux principaux personnages et aux moines »; il se proposait de les traduire du grec en syriaque « afin que ceux qui les liront apprennent quelle ardeur enflammait son zèle divin ». Cette collection, qui serait précieuse pour l'étude des origines du monophysisme syrien ne s'est pas conservée comme telle.

Cette action se heurtait d'ailleurs, à Édesse même, à une rude opposition; l'« École des Perses » n'entendait pas se laisser déposséder de la théologie à laquelle elle s'était ralliée. Ibas, prêtre de Rabboula, en était alors le docteur le plus en vue. C'est vers ce moment, peu après la conclusion de l'accord de 433, qu'il adressait à Mari le Perse, évêque d'Ardašir, la fameuse lettre où Cyrille est si malmené et où Rabboula est appelé le « tyran d'Édesse ». Voir Mansi, *op. cit.*,

t. VII, col. 241. Or, en 435 (ou 436), ce sera Ibas lui-même qui succèdera à Rabboula. Il entreprendra dès lors une vive réaction contre l'œuvre de ce dernier, traduisant en syriaque les œuvres de Théodore, propageant avec ardeur les idées qu'avait combattues son prédécesseur. Cette activité se heurterait d'ailleurs, elle aussi, à une très forte opposition. Voir IBAS et TROIS CHAPITRES.

Il nous reste à relever dans ce qui s'est conservé des œuvres de Rabboula les autres indications dogmatiques.

Outre la maternité divine, Rabboula loue dans ses *Hymnes*, encore en usage dans la liturgie syriaque, la virginité de Marie, il l'appelle « parfaitement sainte ou sainte de toute manière ». Cf. Overbeck, p. 245 sq.

Dans ces mêmes hymnes, il glorifie le courage des martyrs, parle des âmes des défunts qui attendent et nos prières et la résurrection, de la pénitence et du ciel. On possède encore de lui un discours inédit sur les *aumônes offertes pour soulager les âmes des défunts*, et par conséquent on y trouve une preuve en faveur du dogme du purgatoire; il y prône la célébration des fêtes à propos de la commémoraison des morts; cf. ms. de la Laurentienne de Florence, Év. Assémani, *Cat. cod. mss. Bib. Palat. Medic.*, p. 107; voir aussi les canons 33 et 36 dans Nau, *op. cit.*, p. 86 sq.

Sa pensée sur la présence réelle, le sacrifice de la messe et ses effets n'est pas moins explicite. Il semble que de son temps l'Église syriaque employait le pain azyme dans la liturgie. En effet il blâme les moines de Perrhes, dans sa *Lettre à Gamalinus*, et leur reproche de faire fermenter le pain devant servir au saint sacrifice et de s'en nourrir trois fois par jour apaisant ainsi leur faim et leur soif, avec le corps et le sang de Notre-Seigneur. Mais il ne leur reproche pas de mettre de l'eau chaude, dans le calice, comme cela se pratique encore dans la liturgie byzantine; il dit aussi que l'on ne doit pas célébrer la liturgie les jours de jeûne. Cf. Overbeck, *op. cit.*, p. 230 sq.; Land, *Historia miscellanea* dans *Analecta syriaca*, t. III, p. 316; Assémani, *Bibliotheca orientalis*, t. I, p. 197 et 409. Il est intéressant de noter que Rabboula recommande à ses clercs et moines de bien nettoyer l'endroit où serait tombée une parcelle du saint corps; il faut même gratter la table, enlever la poussière et la distribuer aux fidèles, y placer, s'il le faut, des charbons ardents. Cf. can. 85, Nau, *op. cit.*, p. 91. On a pu chicaner Rabboula sur ses idées relatives au mode de présence; sa pensée est peut-être hésitante, elle n'est pas hétérodoxe. — Il prescrit à ses moines la vénération des reliques des martyrs et le culte des saints. Can. 21, *ibid.*, p. 85.

2° *Action dans le domaine scripturaire.* — Rabboula rétablit dans la liturgie le texte original des saintes Écritures. Le *Diatessaron* avait fait fortune en Syrie jusqu'à l'époque de Rabboula; mais on commençait déjà à le combattre, l'on ordonnait d'en brûler les exemplaires. C'est ce que firent Théodoret de Cyr et Rabboula. *P. G.*, t. LXXXIII, col. 372 A. Ce dernier obligea ses moines et ses clercs à mettre un exemplaire des « Évangiles séparés » dans chaque église. Can. 68, Nau, *op. cit.*, p. 90. Pour ce faire, il traduisit le Nouveau Testament du grec en syriaque, ou tout au moins revisa une ancienne traduction; ainsi nous laissa-t-il le Nouveau Testament de la *Peshitto;* cf. Overbeck, *op. cit.*, p. 220.

Burkitt croit que vers 200 l'évêque d'Édesse, Palout, avait traduit du grec l'*Evangelion da Mepharreshe* (Évangiles séparés) et que Rabboula n'a fait que reprendre cette traduction pour la conformer davantage au texte grec lu à Antioche au Ve siècle et nous légua ainsi la *Peshitto* publiée par son autorité comme substitut du *Diatessaron*. Rubens Duval cite Burkitt et le critique au sujet de la version de Palout, mais il ajoute : « plus vraisemblable est l'hypothèse que la version du Nouveau Testament attribuée à Rabboula par le biographe de cet évêque d'Édesse, est la *Peshitto* du Nouveau Testament, devenue la vulgate des Syriens. » Cf. Rubens Duval, *op. cit.*, p. 38 sq. Le P. Lagrange est plus explicite : le Nouveau Testament de la *Peshitto* est très probablement de Rabboula; cf. M.-J. Lagrange, *Histoire ancienne du canon du Nouveau Testament*, Paris, 1933, p. 130, 162.

Rabboula est l'un des premiers, parmi les Pères de l'Église syriaque, à parler des *Actes de Paul* comme Écriture; cf. *ibid.*, p. 128; Overbeck, *op. cit.*, p. 237.

3° *Action dans le domaine canonique.* — Rabboula évêque, n'oublia pas qu'il était moine : sévère et austère pour lui-même, il voulait l'être pour ses religieux, son clergé et son diocèse. Outre son petit traité intitulé *Canons*, il écrivit des *Avertissements aux moines* et des *Ordonnances et avertissements relatifs aux clercs et religieux*. Texte dans Overbeck, *op. cit.*, p. 210-221; traduction française dans Nau, *op. cit.*, p. 83 sq. Il y parle de l'obéissance, de la chasteté, de la pauvreté, de l'office à réciter le jour et la nuit (can. 15), du jeûne, de la prière et de l'aumône (can. 36).

A ses prêtres il donne des règles pour bâtir des églises avec abside et asile adjacent, can. 16, 41, 47, 79. Il crée des hôpitaux et des asiles avec des frères hospitaliers, des diaconesses et des religieuses, cf. Lagrange, *Mélanges*, p. 207, et ordonne que les biens des clercs demeurent à l'Église après leur mort, can. 65. Pour lui, l'indissolubilité du mariage n'est nullement discutable; il énumère aussi certains degrés de parenté interdisant le mariage. Can. 81, Nau, p. 83-90. Enfin il mentionne avec les prêtres, les périodeutes.

Sa vie de privation et de sévérité le fit beaucoup estimer, mais il était plus craint qu'aimé. Après sa mort un grand relâchement eut lieu dans le clergé et les monastères d'Édesse; aussi faudra-t-il attendre Jacques d'Édesse au VIIe siècle pour tenter une nouvelle réforme.

I. TEXTES ET TRADUCTIONS. — J.-J. Overbeck, *S. Ephræmi syri, Rabulæ episcopi Edesseni, Balæi aliorumque opera selecta*, Oxford, 1865, donne le texte de la *Vita*, p. 159 sq., les œuvres en prose conservées, p. 210 sq., et quelques textes poétiques, p. 245-250; p. 362 sq., 370 sq.; on trouvera une traduction allemande des textes en prose par Bickell, dans la *Bibliothek der Kirchenväter* de Thalhofer, n. 102, *Ausgewählte syrische Texte*, Kempten, 1874; Bedjan, *Acta martyrum et sanctorum*, t. IV, Paris, 1894, p. 396-470, donne aussi le texte syriaque de la biographie, cf. *ibid.*, t. V, p. 628-696; la biographie grecque d'Alexandre l'Acémète, dans *P. O.*, t. VI, p. 663-675; les *Canons et résolutions canoniques de Rabboula*, dans F. Nau, *Ancienne littérat. syriaque*, fasc. 2, Paris, 1906, p. 79-91.

II. TRAVAUX. — 1° *Histoires littéraires.* — Assémani, *Biblioth. orient.*, t. I, p. 197, 409; Wright, *A short history of syriac literature*, Londres, 1894; Rubens Duval, *La littérature syriaque*, 3e éd., Paris, 1907; A. Baumstark, *Gesch. der syrischen Literatur*, Bonn, 1922; O. Bardenhewer, *Altkirchliche Literatur*, t. IV, Fribourg-en-B., 1924, p. 388-392.

2° *Monographies.* — Lamy, *S. Rabulas*, dans la *Revue catholique* de Louvain, 1868, p. 519 sq.; M.-J. Lagrange, *Rabulas, évêque d'Édesse*, dans *Mélanges d'hist. relig.*, Paris, 1915, p. 185-226 (réimpression d'un article de la *Science catholique* de 1888); P. Peeters, *La vie de Rabboula*, dans *Recherches de sc. rel.*, 1928, p. 170-204, a soumis à une sévère critique les données de la *Vita*.

I. ZIADÉ.

RABESANUS Liévin, frère mineur de la province de Venise (XVIIe siècle). Originaire de Montorso (province de Vicence), il publia un *Cursus philosophicus ad mentem Scoti*, Venise, 1664.

J. H. Sbaralea, *Supplementum ad scriptores ord. minorum*, t. II, Rome, 1921, p. 120; S. Dupasquier, *Summa philosophiæ scholasticæ et scotisticæ*, t. I, Lyon, 1692, préface, où à la suite de Mastrius, Bellutus, Columbus, Sonnenus, Poncius, Frassen, il cite Rabesanus parmi les auteurs qui récemment ont composé des ouvrages *ad mentem Scoti*.

A. TEETAERT.

RACINE Bonaventure (1708-1755), naquit à Chauny, diocèse de Noyon, le 25 novembre 1708; il fit ses premières études dans sa province, puis au Collège Mazarin, à Paris. Il s'adonna d'abord à l'enseignement et il devint principal au collège de Rabastens, diocèse d'Albi. Dénoncé pour ses opinions jansénistes, il se retira chez l'évêque de Montpellier, Colbert de Croissy, puis il vint à Paris, où il fut mêlé aux controverses du temps; il fut appelant de la bulle par un acte du 11 juillet 1731, et passa dans le diocèse d'Auxerre (1734) puis revint à Paris, où il mourut le 15 mai 1755.

Racine intervint dans les polémiques soulevées, en 1734, parmi les appelants, pour la question de la crainte et de la confiance et il publia, sur ce sujet, les écrits suivants : *Simple exposé de ce qu'on doit penser sur la confiance et la crainte*, in-12, 1734; *Mémoire sur la confiance et la crainte* et *Suite du Mémoire sur la confiance*, in-12, 1734; *Instruction familière sur la confiance et l'espérance chrétienne*, in-12, Paris, 1735; cet écrit eut plusieurs éditions. Mais l'ouvrage capital de Racine est l'*Abrégé de l'histoire ecclésiastique*, contenant les événements considérables de chaque siècle, avec des réflexions, 13 vol. in-12, Utrecht, 1748-1754. Les neuf premiers volumes ont une grande valeur, mais les derniers sont une apologie constante du jansénisme. On attribue à Troya d'Assigny les deux volumes in-12 qui sont la suite de cet *Abrégé;* c'est un extrait du *Journal* de Dorsanne et des *Nouvelles ecclésiastiques*, tout à fait favorable au parti, mis à l'Index par un décret du 27 avril 1756.

Après la mort de Racine, Clémencet édita ses *Œuvres* posthumes comprenant un *Abrégé de la vie de Racine*, un *Abrégé de l'histoire ecclésiastique avec des réflexions* et l'*Analyse du catéchisme historique et dogmatique* sur les contestations qui divisent maintenant l'Église (*Nouv. ecclés.* du 25 sept. 1759, p. 160). Rondet édita le *Discours sur l'histoire universelle de l'Église, depuis l'origine du monde jusqu'à nous et sur chacun des dix-sept siècles depuis Jésus-Christ, avec une histoire abrégée de l'arianisme et du pélagianisme*, 2 vol. in-8°, Cologne, 1759; le t. Ier contient l'histoire universelle de l'Église et les réflexions sur les treize premiers siècles; le t. II contient les réflexions sur les quatre derniers siècles, avec l'histoire abrégée de l'arianisme et du pélagianisme. Les *Nouvelles ecclésiastiques* du 2 octobre 1759, p. 163-164, protestent avec quelque vivacité contre les modifications importantes qui auraient été faites à l'œuvre de Racine.

Moreri, *Le grand dict. hist.*, 1759, t. IX, p. 15-16; Richard et Giraud, *Bibl. sacrée*, t. XX, p. 356-357; Ladvocat, *Dict. hist. portatif*, t. III, p. 258-259; Barral, *Dict. hist. critique*, t. IV, p. 50-52; *Nouvelles ecclésiastiques* du 24 juill. 1755, p. 117-120 et du 3 déc. 1756, p. 198; *Nécrologe des plus célèbres défenseurs et confesseurs de la vérité du XVIIIe siècle*, 1760, p. 337-338.

J. Carreyre.

RACONIS (Ange de), frère mineur capucin de la province de Paris, qu'il faut distinguer de son cousin germain Charles François d'Abra de Raconis (1590-1646), voir t. Ier, col. 93, qui fut évêque de Lavaur. Ange naquit vers 1567 au château de Raconis, près de Montfort-l'Amaury (Seine-et-Oise) de parents nobles appartenant à la religion réformée, de sorte qu'il fut élevé dans le calvinisme. Il en fut même un défenseur acharné dans sa jeunesse, jusque vers 1598. Il se convertit vers cette époque au catholicisme et ne se contenta pas d'abjurer le calvinisme, mais entra dans l'ordre des capucins, où il se signala par son zèle pour attirer les protestants dans l'Église catholique et combattre sans relâche les réformés dans ses sermons et ses écrits. Il mourut à Paris le 15 janvier 1637. Il laissa quelques ouvrages de controverse, qui furent tous écrits en français. Nous n'avons toutefois pu retrouver le titre français que d'un seul : *Réveil-matin catholique aux dévoués de la foi*, Caen, 1613, in-8°, conservé à la bibl. munic. de Colmar, dans lequel il s'efforce de réveiller les catholiques endormis et les engage à défendre leur foi contre les protestants. Une autre édition faite à Caen, en 1624, in-4°, est signalée par Bernard de Bologne, J. H. Sbaralea et H. Hurter. Le P. Ange a composé encore les ouvrages suivants dont nous ne pouvons donner que les titres en latin : *Calvinismus delarvatus*, 2 vol. in-8°, Paris, 1627 (1629 d'après Bernard de Bologne) et 1630, dans lequel il dénonce les erreurs calvinistes; *Duo emblemata et figuræ symbolicæ hæreticorum*, in-4°, Paris, 1627; *Narratio conversionis Joannis Rochetæ in urbe Trecensi judicialium causarum patroni*, in-8°, Troyes, 1633.

Bernard de Bologne, *Bibl. scriptorum ord. min. capuccinorum*, Venise, 1747, p. 15-16; J. H. Sbaralea, *Suppl. ad scriptores ord. minorum*, t. I, Rome, 1908, p. 47; L. Moreri, *Le grand dict. hist.*, t. VII, p. 331; H. Hurter, *Nomenclator*, 3e éd., t. III, col. 992; Roch de Césinale, *Storia delle missioni dei cappuccini*, t. II, Rome, 1872, p. 364-365. *Dict. de biogr. franç.*, t. I, col. 191.

A. Teetaert.

RADBERT Paschase, moine de Corbie, IXe siècle. — I. Sa personne. II. Son œuvre. III. Sa théologie eucharistique.

I. Sa personne. — Paschase naquit vers 790, sans doute dans la région de Soissons. Son vrai nom est *Radbert*, mais, comme les humanistes de son temps, il trouvait barbare ce nom germanique et prit un surnom latin, *Paschasius*. Alcuin, de même s'était appelé Albinus; Raban était surnommé Maurus. Il devint moine, puis écolâtre à Corbie sous le gouvernement du grand abbé Adalhard. En 822, il accompagne en Saxe Adalhard et son frère Wala, et prend part à la fondation de Corvey, la Nouvelle-Corbie. En 844, il est abbé de Corbie. A ce titre, il assiste au concile de Paris, en 847, et il obtient de cette assemblée une confirmation des droits et privilèges de son abbaye. En 849, il est au synode de Quierzy, qui condamne Gottschalk. Vers 851, à la suite de difficultés assez obscures, il donne sa démission et se retire à Saint-Riquier. Plus tard, il revient à Corbie, comme simple moine, et y meurt vers 865.

Telle fut dans ses grandes lignes la vie de Paschase Radbert. Associé à la politique des deux frères, Adalhard et Wala, il fut leur ami et leur confident, mais il n'eut, personnellement qu'un rôle secondaire. Abbé, il n'eut pas le génie d'Adalhard, qui fut comme un second fondateur de l'abbaye de Corbie : il fut un *moine* purement et simplement; c'est-à-dire un homme de prière et d'étude. Son activité est surtout d'ordre théologique, et dans ce domaine, il réussit à être plus personnel et original que la plupart de ses contemporains.

II. Son œuvre. — Une partie des ouvrages de Radbert a été insérée dans la *Bibliothèque des Pères*. Nous devons à Sirmond le premier essai d'édition complète : 1618, in-fol., à Paris, chez Cramoisy. Migne, *P. L.*, t. CXX, a repris cette édition et l'a complétée, mais sur bien des points cette publication laisse à désirer.

1° *De vita sancti Adalhardi* (*P. L.*, t. CXX, col. 1507-1556). — Personne n'était plus qualifié que Radbert pour composer la vie du grand abbé, oncle de Charlemagne, qui jouit de son vivant et après sa mort d'un tel prestige. L'œuvre de Radbert est plutôt un panégyrique qu'une biographie : on y trouve à glaner quelques renseignements historiques, malheureusement noyés dans une prose assez diffuse. A la suite de cette Vie, on lit dans les manuscrits, un poème, en forme d'églogue, dans laquelle Corbie-la-Neuve et Corbie l'Ancienne, sous les noms de Philis et de Galathée

pleurent la mort l'une de son père, l'autre de son époux, en la personne d'Adalhard. Mabillon et Migne après lui ont publié ce poème à la suite de la *Vita;* Traube a montré que la composition de cette églogue est bien due à Radbert. Cf. *Mon. Germ. hist.*, *Poetæ lat.*, t. III, p. 42.

2° *Epitaphium Arsenii seu vita Walæ* (*ibid.*, col. 1559-1650). — A cause du sujet, il faut placer ici cet ouvrage, dont la date est beaucoup plus tardive : il présente, en effet, la vie de Wala, frère d'Adalhard, qui fut étroitement uni à l'activité de celui-ci et lui succéda à la tête de l'abbaye. Il n'y a plus d'hésitation sur l'attribution de cet ouvrage à Paschase Radbert : l'argumentation de Mabillon a paru convaincante, on la lira dans Migne (col. 1557). Cf. Himly, *Wala et Louis le Débonnaire*, Paris, 1849, p. 9; Molinier, *Les sources de l'histoire de France*, t. I, p. 234.

Cet Éloge funèbre, divisé en deux livres, est dialogué; les interlocuteurs ne sont d'ailleurs plus les mêmes au second livre, car un intervalle assez long s'est écoulé. Le premier livre, en effet, fut composé peu de temps après la mort de Wala, survenue en 835, et avant la mort de Louis le Débonnaire en 840; le second a été écrit après la démission de Radbert, donc après 851. Les interlocuteurs sont Radbert lui-même et quelques moines de Corbie qui égrènent leurs souvenirs.

A première vue, cette œuvre paraît obscure; mais tout s'explique quand on a compris qu'il s'agit d'un livre à clef : les personnages sont présentés sous un nom d'emprunt : Wala lui-même est Arsénius, ou Jérémias; Adalhard est Antonius; Louis le Débonnaire, Justinien; l'impératrice Judith, Justine, etc. Ces noms ont été interprétés pour la première fois par Mabillon. Ce style voilé, cet écart entre les deux livres étaient commandés par la prudence. Si l'on se rappelle le rôle politique si tourmenté de Wala et l'attitude d'opposant qu'il eut souvent à l'égard de Louis et surtout de Judith, on comprendra que son panégyriste ait été tenu à une grande réserve dans le compte-rendu des faits, et dans le blâme de personnages encore vivants; le premier livre, à la rigueur, peut se suffire à lui-même; il fait l'éloge, en Wala, de l'homme et du moine; Radbert, qui l'avait connu intimement, et mieux encore qu'il n'avait connu Adalhard, pouvait, là-dessus, entreprendre un panégyrique peu compromettant. Le second livre est beaucoup plus historique et, partant, plus intéressant pour le lecteur averti. Mais, s'il est précieux pour reconstituer l'histoire d'une période particulièrement troublée, il n'apporte que peu de choses au théologien.

3° *Commentaire sur saint Matthieu* (*ibid.*, col. 31-994). — Ce commentaire est l'œuvre la plus considérable de Radbert. Il est réparti en douze livres et sa composition s'échelonne tout au long de la vie de l'auteur, ainsi qu'on peut le constater par les préfaces et les conclusions des divers livres.

Il fut parlé avant d'être écrit. Au prologue du l. Ier, Radbert nous dit qu'on l'avait chargé de prêcher aux fêtes solennelles sur quelques passages de l'évangile, mais il est certain que cette prédication ne fut pas la seule raison d'être de ce commentaire : celui-ci, en effet, suppose une explication suivie, telle qu'elle peut être donnée par un professeur dans un cours. Laistner remarque que l'évangile de saint Matthieu était souvent considéré comme le texte de base pour l'explication des trois autres, *Thought and letters in Western Europe, A. D. 500-900*, p. 247 à 252. C'est le cas par exemple du *Commentaire sur saint Matthieu* de Christian de Stavelot qui connut Paschase Radbert à Corbie : de fréquentes citations de Marc, Luc et Jean viennent compléter l'histoire évangélique telle que la donne saint Matthieu; chez Paschase Radbert, l'impression est la même.

Radbert commença donc à commenter saint Matthieu, alors qu'il était écolâtre de Corbie; à la demande de ses frères, il rédigea les quatre premiers livres et les dédia à Guntland, moine de Saint-Riquier. Plus tard, lorsqu'après sa démission il se retira à Saint-Riquier, les nouveaux frères qui l'avaient accueilli lui demandèrent de continuer son travail, il composa alors les quatre livres suivants. Les derniers furent terminés plus tard, après son retour à Corbie : au prologue du l. IX, il se présente lui-même comme un vieillard. Ces livres, comme les précédents, sont dédiés aux moines de Saint-Riquier.

La méthode habituelle de ces commentaires chez nos auteurs du IXe siècle consiste à recueillir les meilleurs passages des Pères, à les abréger en un florilège assez impersonnel. Radbert est cependant, dans son commentaire sur Matthieu, plus personnel que beaucoup de ses contemporains; il utilise les Pères, évidemment, mais il ne se prive pas de les critiquer quand l'occasion s'en présente; il indique ses références en plaçant près du texte cité les premières lettres du nom de l'auteur; si l'on ne peut pas dire que tout soit de lui dans cette œuvre, il y a beaucoup de lui; il ne dissimule pas ses idées : le récit de la cène, par exemple, lui permet de revenir et d'insister sur la thèse qu'il a soutenue dans son *De corpore et sanguine Domini*. Voir col. 890.

4° *Liber de corpore et sanguine Domini* (*ibid.*, col. 1267-1350). — C'est l'ouvrage fondamental de Radbert, celui dans lequel il a mis le plus de lui-même. Migne reproduit le texte publié par les P. P. Martène et Durand, au t. IX de l'*Amplissima collectio*. Cette édition a été établie très sérieusement sur un grand nombre de manuscrits, dont plusieurs contemporains de Radbert. Le traité fut composé à la demande de Warin, ou Placide, abbé de Corbie-la-Neuve, pour l'instruction des moines saxons, chrétiens de date récente et encore peu instruits de la doctrine; cette première édition est de 831, la préface faisant allusion à l'exil de Wala, nommé ici Arsénius. Il ne semble pas que l'œuvre, à cette date, ait fait grand bruit. Des extraits, cependant, en furent faits et circulèrent sans nom d'auteur ou même sous le nom de saint Augustin, ce qui provoqua plus tard un singulier quiproquo : on alléguera contre Radbert ses propres textes comme étant de saint Augustin et on lui fera le reproche d'avoir mal compris et tiré à lui la pensée du maître. Voir sur cette curieuse question : Lepin, *L'idée du sacrifice de la messe d'après les théologiens*, Paris, 1926, appendice, p. 759.

En 844, devenu abbé de Corbie, Radbert reprit son œuvre et en fit hommage à Charles le Chauve : elle recevait ainsi une publicité qu'elle n'avait pas connue jusque là. Il en résulta une controverse qui dura plusieurs années; on reprochait à Radbert un réalisme excessif, lorsqu'il affirmait que le corps du Christ présent dans l'eucharistie est le corps même du Christ vivant, né de la vierge Marie et immolé au Calvaire, et d'autre part que le sacrifice de la messe « renouvelle » le sacrifice de la croix. Les principaux opposants furent Ratramne, moine de Corbie, Raban Maur, *Pénitentiel à Héribald*, *P. L.*, t. CX, col. 492, et Gottschalk, auteur des *Dicta cujusdam sapientis*, autrefois attribués à Raban Maur et publiés parmi les œuvres de ce dernier sous le titre de *Lettre à Égil*, *P. L.*, t. CXII, col. 1510.

Ainsi attaqué, Radbert non seulement maintint sa position, mais il l'accentua. Nous pouvons connaître l'état de sa pensée d'alors par le commentaire qu'il donne du c. XXVI de saint Matthieu, où il prend à partie ses adversaires : *Audiant qui volunt extenuare hoc verbum corporis, quod non sit vera caro Christi, quæ nunc in sacramento celebratur in Ecclesia Christi, neque*

verus sanguis ejus. P. L., t. CXX, col. 890 B. Nous avons un autre document dans la lettre à Frudegard, qui sera analysée plus loin; mais aussi, dans des additions fort intéressantes au texte du *De corpore et sanguine Domini* et qui constituent réellement une troisième édition. Les éditeurs bénédictins ne pouvaient pas ne pas le remarquer, et ils ont soin de le signaler en note. Cf. *P. L.*, col. 1283, 1294, 1298, 1318, 1339, 1346.

5° *Epistola ad Frudegardum de corpore et sanguine Domini* (*ibid.*, col. 1351-1366). — La lettre à Frudegard est postérieure aux derniers chapitres du *Commentaire sur saint Matthieu* auquel elle renvoie; elle est donc tout à fait de la fin de la vie de Radbert. Frudegard, moine de Corvey avait écrit à Radbert pour lui soumettre quelques difficultés au sujet de la façon dont il présentait le mystère eucharistique. Peut-on dire réellement que nous recevons dans l'eucharistie la même chair du Christ qui est née de la vierge Marie, qui a souffert sur la croix? Frudegard se déclare tout disposé à le croire, mais il a entendu dire que c'était là une théorie audacieuse, contraire à la tradition et tout particulièrement à la doctrine de saint Augustin, lequel condamne avec indignation le réalisme grossier des gens de Capharnaüm. Radbert répond en renouvelant les précisions qu'il a données dans son traité. Beaucoup, dit-il, lisent Augustin, qui ne le comprennent pas. Augustin ne veut pas dire que le Christ n'est pas réellement présent, mais seulement, qu'il n'y est pas d'une manière charnelle; le Christ est présent dans l'eucharistie à la manière des esprits, *corpus (Christi) non corrumpitur, quia spiritale est.* Col. 1356 B. L'explication du fait, Radbert l'emprunte à Fauste de Riez cité sous le nom d'Eusèbe d'Émèse : le Christ, prêtre invisible, change ces créatures visibles que sont le pain et le vin en la substance de son corps et de son sang par la puissance de sa parole, *Invisibilis sacerdos, visibiles creaturas in substantiam corporis et sanguinis sui verbo suo secreta potestate convertit.* Col. 1354 B.

Le texte de Sirmond, reproduit par Migne, est incomplet. Dom Wilmart, donne dans les *Analecta Reginensia*, Città del Vaticano, 1933, p. 267-278, un long passage que Sirmond n'a pas connu.

6° *De fide, spe et caritate libri III* (*ibid.*, col. 1387-1490). — Ce sont des considérations sur les vertus théologales, composées à la demande de Warin pour l'instruction des novices de Corvey : un livre est consacré à chacune d'elles.

7° *De partu Virginis* (*ibid.*, col. 1367-1386). — Vers 850-855, une opinion étrange s'était répandue en Allemagne, sur la virginité *in partu* de Marie. Pour respecter la virginité de sa mère, le Christ aurait quitté le sein de celle-ci, non pas *per viam naturæ*, mais d'une manière anormale et tout à fait prodigieuse. Ratramne, un des moines de Corbie, persuadé que si on laissait s'accréditer cette erreur, le dogme de l'incarnation et de la vérité de l'humanité de Jésus en subirait une atteinte, s'efforça de démontrer que, le Christ étant réellement homme, il s'en suivait que sa naissance s'était produite dans les conditions ordinaires; la virginité de Marie étant sauve en ce sens que, après comme avant la naissance de Jésus, *virum non cognovit.* Cette thèse ne satisfit point Paschase Radbert. Il répondit à Ratramne par un traité, dédié à des religieuses et dans lequel il établit que Marie a été vierge non seulement dans la conception de son fils, mais encore dans l'enfantement lui-même; ainsi la naissance de Jésus est réellement miraculeuse comme sa conception; elle ne l'est pas cependant de la manière que disent les Germains combattus par Ratramne; le Christ, en effet, a quitté le sein de sa mère par les voies naturelles, mais *clauso utero*, sans rompre la virginité de sa mère. Ratramne n'est pas nommé dans la réplique de Radbert, mais il est évident qu'elle est dirigée contre lui. Cf. Dom Cappuyns, *Jean Scot Érigène*, Louvain, 1933, p. 101.

Le texte donné par Migne d'après L. d'Achery est très incomplet. Il figura longtemps, en effet, parmi les œuvres de saint Hildefonse et entièrement bouleversé.

8° *Expositio in psalmum* XLIV (*ibid.*, col. 993-1060). — Cet interminable commentaire du Psaume *Eructavit* fut composé à la même époque que le *De partu Virginis.* La préface fait corps avec le début du l. I : on y trouve des pensées analogues à celles qui sont exprimées dans les préfaces des l. IV à VIII du *Commentaire sur saint Matthieu.* Ces trois ouvrages ont été composés dans la dernière partie de la vie de Radbert. Il s'agit moins ici d'un commentaire proprement dit que d'une suite d'élévations sur la vie religieuse des moniales. L'œuvre est dédiée aux mêmes religieuses à qui était adressé le *De partu Virginis.*

9° *Œuvres mariales.* — Dom Lambot, dans *Revue bénédictine*, avril et juillet 1934, a attiré l'attention sur les œuvres mariales de Paschase Radbert, jusqu'ici à peu près insoupçonnées; il y a sans doute de ce côté des découvertes intéressantes à faire. Le travail de dom Lambot permet de considérer comme acquise l'attribution à Radbert d'une *Homélie sur l'Assomption* publiée parmi les œuvres de saint Jérôme, *P. L.*, t. XXX, col. 126-147, et de l'*Historia de ortu sanctæ Mariæ*, un des remaniements latins du *Protévangile de Jacques*, qui figure également parmi les œuvres de Jérôme, *ibid.*, col. 308-315. Voir aussi É. Amann, *Le Protévangile de Jacques et ses remaniements latins*, Paris, 1910. Peut-être faudrait-il également attribuer à Radbert le *Sermon sur l'Assomption* donné parmi les œuvres de saint Augustin, *P. L.*, t. XL, col. 1141. En examinant avec soin les homélies attribuées à saint Hildefonse et qui ont déjà servi à reconstituer le *De ortu*, on trouverait sans doute de quoi compléter le texte incomplet de cette œuvre et d'autres développements de Radbert sur l'assomption.

10° *Expositio in Lamentationes Jeremiæ* (*ibid.*, col. 1059-1256). — Ce commentaire est considéré comme le dernier ouvrage de Radbert. Dans sa dédicace au moine Odilmann, il dit qu'il s'est déterminé à expliquer les *Lamentations* dans la persuasion qu'il pourrait y apprendre à pleurer ses misères, accrues avec l'âge, avec autant de douleur que le prophète pleurait celles des autres. Son commentaire est à la fois littéral, Jérémie annonçant la ruine de l'ancienne Jérusalem, et mystique, puisque l'on peut faire l'application de ce que dit le prophète aux malheurs de l'Église de Jésus-Christ en général et aux épreuves que doit subir chacune des âmes chrétiennes en particulier.

11° *De passione sanctorum Rufini et Valerii* (*ibid.*, col. 1489-1508). — Étant abbé, Radbert eut l'occasion de visiter une des terres de l'abbaye à Bazoches dans le Soissonnais. Les habitants le prièrent de reviser le texte des actes de leurs saints patrons Rufin et Valère, martyrs. Radbert rétablit le texte, mais ne se livra à aucun travail de critique, et cet ouvrage est sans intérêt.

12° *De benedictionibus patriarcharum.* — Dom Blanchard propose, dans *Revue bénédictine*, juillet-octobre 1911, p. 425, d'attribuer à Radbert un *Liber Rodberti abbatis, de benedictionibus patriarcharum*, qui existe dans un manuscrit du XII[e] siècle conservé dans la bibliothèque de l'évêché de Portsmouth. L'argumentation de l'auteur rend vraisemblable cette attribution.

III. La théologie eucharistique de Radbert. — A propos des différentes œuvres de Radbert, nous avons indiqué les problèmes théologiques qui l'ont

préoccupé. Mais il faut faire une place toute particulière à sa théologie de l'eucharistie. On sait comment Michelet présente Radbert sur ce point : il serait le créateur du dogme de la présence réelle : « Ce fut au IXe siècle, dit-il, Paschase Radbert, qui, le premier, enseigna d'une manière explicite cette prodigieuse poésie d'un Dieu enfermé dans un pain, l'esprit dans la matière, l'infini dans l'atome. Les anciens Pères avaient entrevu cette doctrine, mais le temps n'était pas venu. Ce ne fut qu'au IXe siècle que Dieu sembla descendre pour consoler le genre humain dans ses extrêmes misères, et se laissa voir, toucher et goûter ». (Michelet, *Histoire de France*, Paris, 1876, t. I, p. 238). Nous n'avons plus, grâce à Dieu, comme au temps du chanoine Corblet, à prendre au sérieux le lyrisme de Michelet; la vérité est plus simple et plus paisible; en fait, Radbert est le premier qui ait composé une « monographie scientifique de l'eucharistie. » Lepin, *op. cit.*, p. 6.

Aux articles : EUCHARISTIE et MESSE de ce dictionnaire, l'œuvre de Radbert a été placée dans l'ensemble de la théologie eucharistique du IXe siècle; et l'on a marqué l'importance de la controverse qui s'éleva alors. Certains, en effet, n'ont voulu voir dans cette agitation théologique qu'une simple querelle de mots. Il y a beaucoup plus : en réalité deux conceptions très différentes du mode de présence du Christ dans l'eucharistie, et subsidiairement, de la nature du sacrifice de la messe sont en conflit; d'un côté : une conception *réaliste, accentuée:* l'eucharistie nous donne le Christ lui-même, celle de Radbert; de l'autre une conception, non pas *symboliste*, non pas *sacramentaire* au sens protestant, mais *mystique:* d'une manière infiniment mystérieuse, l'eucharistie nous met en contact avec la divinité, il s'y trouve une *virtus divina*, une *substantia Dei*, une *potentia divina;* c'est la pensée de Ratramne et, avec des nuances, celle de Gottschalk.

Leur maître à tous est saint Augustin. S'il est permis de ramasser en quelques formules la pensée du docteur d'Hippone, on dira que pour lui l'eucharistie nous donne le vrai corps et le vrai sang du Christ, mais d'une manière spirituelle, sacramentelle, car il faut surtout éviter l'erreur des Capharnaïtes; Augustin est donc réaliste et non pas symboliste, toutefois, la relation entre ce corps et ce sang du Christ présents dans l'eucharistie et le corps historique du Christ est peu indiquée : ce « réalisme spirituel » laisse en suspens plusieurs problèmes. D'autre part, la messe est le mémorial efficace du sacrifice rédempteur, mais il est évident que le Christ n'y souffre plus. Saint Ambroise apporte cette précision que la présence du corps et du sang du Christ dans l'eucharistie s'opère par une mutation, *naturam convertere, mutare*, mais il n'insiste pas. Il s'en faut donc de beaucoup que la question eucharistique ait été résolue par les maîtres et il y avait place après eux pour un important travail d'explicitation. S'appliquant à ce travail, nos théologiens du IXe siècle s'engageront sur deux lignes divergentes : Radbert, disciple d'Augustin, mais aussi d'Ambroise et d'Hilaire, poussant le réalisme dans le sens que nous allons étudier fera un peu étrangement figure de novateur; ses adversaires, soucieux de sauvegarder le « spiritualisme » d'Augustin, auront de la peine à rester réalistes, et ils s'engageront plus ou moins consciemment dans une thèse dynamiste, d'après laquelle, ce n'est pas précisément le corps même du Christ que nous avons, mais bien plutôt une vertu qui en serait comme une émanation ou un prolongement.

La théologie de Radbert peut se rassembler sous ces trois titres : Qui est présent dans l'eucharistie? Le Christ historique, en personne. — Comment est-il présent? Par mutation substantielle, il se rend présent d'une manière immatérielle. — Pourquoi cette présence? Pour nourrir les âmes des justes et expier pour les pécheurs, sans toutefois souffrir de nouveau. — Cette dernière question ayant été étudiée à l'art. MESSE (col. 1009-1022), nous n'y reviendrons pas. Mais il faut s'y reporter si l'on veut comprendre la connexion entre le *réalisme* de la « présence » et le *réalisme* du « sacrifice ».

1° *Qui est présent dans l'eucharistie?* — « Ce qu'il faut croire, dit Radbert, c'est que, après la consécration, il n'y a dans le sacrement rien d'autre que la chair du Christ et son sang. » Affirmation fondamentale maintes fois répétée; mais en voici une autre, aussitôt après, « ...pour parler d'une façon qui étonnera davantage, cette chair n'est autre que la chair née de Marie, qui a souffert sur la croix, et qui est ressuscitée... » Col. 1269 B. Sur le premier point Radbert ne pense pas qu'il puisse y avoir de difficulté, mais il n'avance la seconde affirmation qu'en la faisant précéder d'un *ut mirabilius loquar*, montrant la conscience qu'il a d'exprimer une vérité moins accessible ou moins universellement reconnue. De fait, c'est là-dessus que portera la controverse : aux objections des adversaires est toujours sous-jacente cette pensée que Radbert innove en posant si nettement l'identité du corps eucharistique avec le corps historique.

L'argumentation se déroule ainsi. Il est bien vrai que l'eucharistie est une figure et un symbole, mais non pas figure et symbole vides : elle est à la fois figure et réalité. Qu'est-ce, en effet, qu'un sacrement? *Sacramentum... est quidquid in aliqua celebratione divina, nobis quasi pignus salutis traditur, cum res gesta visibilis longe aliud invisibile intus operatur, quod sancte accipiendum sit : unde et sacramenta dicuntur a secreto, eo quod in re visibili divinitas intus aliquid ultra secretius fecit per speciem corporalem.* Col. 1275 A. Un sacrement est donc toute action sanctificatrice de Dieu, cachée sous des apparences sensibles, un secret voilé sous un symbole. Ainsi, le baptême, la confirmation sont des sacrements; l'Écriture sainte est un sacrement, parce que, sous la lettre des Écritures, l'Esprit-Saint agit efficacement; l'incarnation aussi est un sacrement... Constatons en passant que la théologie sacramentaire est loin d'être achevée : tout ceci d'ailleurs dérive directement d'Isidore de Séville. Parmi tous ces sacrements ou gestes mystérieux de Dieu *(sacramentum vel mysterium)*, il en est deux qui ont entre eux une étroite connexion : le baptême et l'eucharistie : *Simili modo, et in baptismo per aquam ex illo (Christo) omnes regeneramur, deinde virtute ipsius Christi corpore quotidie pascimur, et potamur sanguine.* Col. 1277 A. Nous renaissons par le baptême, nous sommes nourris dans cette vie nouvelle par le corps et le sang du Christ lui-même, qui nous sont donnés dans l'eucharistie. Il ne faudrait cependant pas trop pousser la comparaison entre les deux sacrements, sous peine de minimiser l'eucharistie. Radbert n'est pas tenté de ce côté.

Nous sommes nourris de l'eucharistie, mais il est évident que nous ne pouvons dévorer la chair du Christ avec les dents : *Christum vorari fas dentibus non est.* Col. 1277 C. Il est donc nécessaire que cette chair et ce sang nous soient donnés d'une manière figurative, sous un symbole qui ne répugne pas. Ainsi, l'eucharistie est une figure, un symbole, mais elle est aussi une réalité : *quamvis mysterium hujusmodi* RES *appellari debeat... figuram videtur esse... dum in specie visibili aliud intelligitur quam quod visu carnis et gustu sentitur.* Ce mystère est une réalité qui s'exprime dans un symbole, mais qu'il soit une réalité on ne peut pas en douter : *illud fidei sacramentum jure* VERITAS *appellatur : veritas vero, dum corpus Christi et sanguis virtute Spiritus in verbo ipsius ex panis vinique substantia efficitur.* Col. 1278 B.

Cette réalité *(res, veritas)* cachée sous les apparences du pain et du vin, c'est le Christ en personne, ce corps toujours vivant qui est né de la vierge Marie, qui a été crucifié et qui est ressuscité. Radbert apporte ici pour appuyer son affirmation un texte de saint Ambroise : « *Vera utique Christi caro, quæ crucifixa est et sepulta, vere illius carnis sacramentum :* Vraie était la chair du Christ qui fut crucifiée et ensevelie, vraiment de cette chair-là nous avons ici le sacrement. » C'est la même; le Christ n'a-t-il pas dit : « ceci est mon corps »? Il n'y a pas lieu d'en être surpris : *Si carnem illam vere credis de Maria virgine in utero, sine semine, potestate Spiritus Sancti creatam, ut Verbum caro fieret, vere crede et hoc quod conficitur in verbo Christi per Spiritum Sanctum corpus ipsius esse ex virgine.* Col. 1279 B. Si l'on croit que cette chair du Christ crucifiée et ensevelie fut créée miraculeusement par l'Esprit-Saint dans le sein de la Vierge, on peut croire aussi en toute vérité que ce qui est produit sur l'autel par le même Esprit-Saint, d'après la parole du Christ, est le corps même du Christ né de la Vierge. Ratramne contestera l'interprétation que Radbert donne de la pensée de saint Ambroise, mais ce qui nous intéresse ici, c'est l'opinion de Radbert, laquelle n'est pas douteuse; au surplus il semble bien que son interprétation soit la bonne.

Au c. VII, Radbert répond à la question suivante : *Quibus modis dicitur corpus Christi?* L'expression « corps du Christ », répond-il, désigne dans le langage des fidèles trois choses fort différentes : d'abord, il signifie l'Église : *Corpus Christi, sponsa videlicet Dei Ecclesia jure dicitur,* conformément à la théologie de saint Paul. Ensuite, le mot désigne « le corps eucharistique » et Radbert constate qu'il n'est pas permis à celui qui n'appartient pas au corps du Christ qu'est l'Église de manger cet autre corps mystérieux du Christ qu'est l'eucharistie. Col. 1284 D; 1285 A. Enfin le mot désigne le corps du Christ historique, né de Marie par l'opération de l'Esprit-Saint. C'est le corps sacré qui fut cloué sur la croix, qui fut mis au tombeau et qui ressuscita le troisième jour. Actuellement il est au ciel, devenu prêtre pour toujours et intercédant pour nous chaque jour. C'est à lui que se rattache, que s'unit ce « corps » qui est l'Église, *in quod istud transfertur.* C'est vers lui que nous dirigeons notre pensée, que nous tournons notre âme, de telle sorte que, de lui, par lui, nous qui sommes son « corps », nous recevions en nourriture sa propre chair, sans qu'il en soit, lui, modifié : ...*ut ex ipso et ab ipso, nos corpus ejus, carnem ipsius, illo manente integro, sumamus.* Col. 1285 B. Reprenant l'antique figure de l'arbre de vie, on peut dire que le Christ est à la fois l'arbre et le fruit : *quæ nimirum caro ipse* (plutôt que *ipsa*) *est et fructus ipsius carnis, ut idem semper maneat et universos qui sunt in corpore pascat... Arbor quidem ligni vitæ Christus nunc in Ecclesia est.* Le Christ uni à l'Église s'incorpore véritablement tous ces membres de l'Église qu'il nourrit de sa propre chair. *Et erunt duo in carne una :* le Christ et l'Église, chacun des membres de l'Église et le Christ. C'est donc la personne même du Christ toujours vivant que nous atteignons directement, à qui nous nous unissons dans l'eucharistie et non pas quelque chose du Christ : une vertu, une puissance émanée du Christ.

Mais une question se pose à présent que Radbert ne pouvait passer sous silence : comment le Christ peut-il être présent, en personne, avec sa vraie chair et son vrai sang, dans le sacrement?

2° *Comment le Christ est-il présent ?* — Par sa divinité, par son âme humaine elle-même, le Christ peut être présent « spirituellement » en tout lieu à la fois : il est dans l'Église et l'Église est son « corps »; mais ce qu'il faut expliquer, c'est la présence réelle de sa chair et de son sang dans l'eucharistie, de telle façon que le corps eucharistique soit vraiment sa personne humaine, selon les mots qu'il a employés : « ceci EST mon corps, ceci EST mon sang ». Lumineuses sont à ce propos, constate Radbert, les « multiplications » racontées dans les Livres saints : *si enim hydria farinæ vel lecytus olei seu panes secundo* (ou mieux *edendo*, ou encore *eundo*) *crescunt, et non minuuntur dum satiant, quid putas facit caro Christi?* Col. 1285 B. La difficulté existe donc seulement pour la « chair » du Christ, mais si nous savons que Dieu peut, par miracle, multiplier les substances matérielles, pourquoi ne ferait-il pas ce miracle pour la chair du Christ, de telle façon qu'elle soit présente partout où l'appelle la prière de l'Église, se servant de ses propres paroles ?

Présence réelle, présence personnelle du Christ historique, donc présence corporelle, puisque — et Radbert ne cesse de le répéter — c'est son vrai corps et son vrai sang que nous donne l'eucharistie; mais ce corps et ce sang sont l'objet d'un double miracle : ils sont « multipliés » comme autrefois Jésus multiplia les pains, et, surtout, ils sont « spiritualisés ».

Radbert qui a le souci de ne pas atténuer la portée des paroles de Jésus, en tombant dans le symbolisme, a aussi celui d'éviter un réalisme grossier. Au c. VIII, nous rencontrons des textes importants. Les paroles du prêtre à la messe : *jube hæc perferri per manus sancti angeli tui in sublime altare tuum, in conspectu divinæ majestatis tuæ* lui fournissent l'occasion de s'expliquer. Radbert souligne avec soin que la « translation » est seulement métaphorique : il n'y a pas translation réelle pour cette raison que, dans tout ce mystère eucharistique, il n'y a rien de matériel : *Disce quia Deus spiritus illocaliter ubique est. Intellige quia spiritalia hæc, sicut nec localiter, sic utique nec carnaliter ante conspectum divinæ majestatis, in sublime feruntur.* Col. 1287 C. La chair et le sang du Christ sont donc présents mais d'une manière spirituelle : *spiritalia hæc.* Ailleurs il dit : ce que nous recevons est tout entier spirituel : *totum spiritale est et divinum in eo quod percipit homo.* Col. 1280 C. Et un peu plus loin : *Bibimus... spiritaliter ac comedimus spiritalem* (ou : *spiritualiter) Christi carnem.* Col. 1281 C. Au c. XX, les « stercoranistes » sont attaqués directement. Radbert pose la question : pourquoi faut-il être à jeun pour communier? Les hérétiques disent que c'est afin que le corps et le sang de Christ ne subissent pas avec les autres aliments le cours ordinaire de la digestion. Or, ceci n'est pas à craindre, en effet, la chair et le sang du Christ ne nourrissent en nous que ce qui est né de Dieu et non de la chair : *hoc sane nutriunt in nobis, quod ex Deo natum est et non quod ex carne et sanguine... hæc mysteria non carnalia, licet caro et sanguis sint, sed spiritalia jure intelliguntur.* Col. 1330 C.

Mais comment cette « spiritualisation » se réalise-t-elle? Il ne semble pas que sur ce point la pensée de Radbert se soit précisée, à mesure qu'il avançait en âge et réfléchissait sur le problème. Au contraire, la dernière édition de son traité, qu'il donna vers la fin de sa vie, si elle témoigne de la vigueur de sa foi en la présence personnelle du Christ dans l'eucharistie, montre aussi une confusion plus grande dans l'essai d'explication qu'il tente. Pour illustrer sa thèse, il multiplie exemples et anecdotes, or ces exemples, à vrai dire, ne sont pas très heureux.

Le Christ, dit Radbert, parfois a voulu se montrer lui-même dans l'eucharistie pour fortifier la foi des fidèles. (Voir c. VI, 3, col. 1283; IX, 7-12, col. 1298 sq.; XIV, 1-5, col. 1316 sq.). Fort bien, mais, telles quelles, ces anecdotes présentent le très grave inconvénient de laisser croire à une présence matérielle : le vrai corps et le vrai sang du Christ étant là, comme en miniature, réduits aux dimensions de l'hostie, les membres pou-

vant être coupés, le sang pouvant couler, etc.. Est-ce vraiment la pensée de Radbert? Ce serait le cas de rappeler le proverbe « comparaison n'est pas raison »; il ne faut jamais trop presser une image ou une historiette destinée à illustrer une thèse difficile; aux textes dogmatiques de Radbert, il n'y a rien à redire : *spiritalia jure intelliguntur.* Il eût été préférable qu'il s'en tînt là : les « additions » qui, d'ailleurs, se séparent bien du texte auquel les rattache une quelconque formule de transition, laissent une impression assez trouble.

Sous l'action des paroles divines un changement se produit dans le pain et dans le vin, en vertu de la consécration. Quelle est la nature de ce changement? Ce pain et ce vin restent-ils du vrai pain et du vrai vin, puisque les apparences demeurent? Le changement est-il « *transsubstantiation* » suivant la formule du concile de Trente? Peut-être, sous diverses influences, a-t-on eu tendance, même chez les catholiques, à exagérer l'importance de Radbert dans l'élaboration de la doctrine de la « transsubstantiation ». On trouve en effet chez lui une belle formule, toute proche de la « transsubstantiation », mais cette formule est une citation, Radbert lui-même note sa référence, il s'agit d'un texte emprunté à Fauste de Riez. (Radbert dit : Eusèbe d'Émèse; il se trompe sur l'attribution, mais peu importe ici). Cette citation se trouve dans la lettre à Frudegard : *(Christus) invisibilis sacerdos, visibiles creaturas in substantiam corporis et sanguinis sui, verbo suo, secreta potestate, convertit.* Col. 1354 B. A la vieille idée de « mutation », de « conversion » s'est ajoutée cette précision extrêmement intéressante, qu'il s'agit d'une mutation SUBSTANTIELLE. A cette thèse, qu'il n'a pas inventée, Radbert adhère pleinement, comme nous pouvons le constater par les textes suivants.

Licet figura (plutôt que *in figura*) *panis et vini maneat, hæc sic esse omnino, nihilque aliud quam caro Christi et sanguis, post consecrationem credenda sunt.* Col. 1269 B. Après la consécration, il n'y a donc plus ni pain ni vin, mais seulement la figure, l'apparence du pain et du vin. Sans chercher là une théorie, à laquelle Radbert ne songe certainement pas, il est permis cependant de constater que les termes employés excluent « *l'impanation* » et la « *consubstantiation* » : *nihil aliud quam caro Christi.* Comme saint Ambroise et d'autres l'avaient dit, une mutation s'est produite. Radbert, qui a emprunté sa formule à Fauste de Riez, s'exprime ainsi pour son compte personnel : *Substantia panis et vini in Christi carnem et sanguinem efficaciter* (effectivement, en réalité) *interius commutatur.* Col. 1287 C. Le changement porte sur la substance du pain et du vin, il est réel, mais sous le voile des apparences qui, elles, ne changent pas. Nous avons noté plus haut, à propos d'un texte qui précède immédiatement celui-ci, comment cette chair et ce sang du Christ sont mis dans un mode d'être spirituel : *spiritalia hæc:* toute cette réalité qui est spirituelle n'a vraiment pas besoin d'être transportée *in sublime,* devant le trône de Dieu, n'a-t-elle pas été « *sublimisée* » de la manière la plus merveilleuse qui soit, puisque un être corporel a été changé en la chair et au sang du Christ. *Cogita igitur si quippiam corporeum potest esse sublimius, cum substantia panis et vini in Christi carnem et sanguinem efficaciter interius commutatur.* Col. 1287 C.

Mais comment une réalité corporelle peut-elle avoir un mode d'être spirituel? N'y a-t-il pas contradiction? D'autre part que sont ces apparences qui demeurent? Si l'intérieur est « substance », ne seraient-elles pas des « accidents »? C'est beaucoup trop demander à Radbert. A la première question, il ne répond que par ce qui a été dit avant lui : *hæc spiritalia sunt,* et l'on peut croire qu'il n'hésite pas là-dessus malgré l'étrangeté de quelques-unes des histoires qu'il rapporte. L'élément corporel est spiritualisé, sublimisé, mais nous ne savons pas comment. Il ignore le mot « accident »; dans l'expression : *speciem et colorem non mutavit,* col. 1306 A, *speciem* signifie aspect extérieur, et, rapproché de *colorem,* il désigne plus spécialement la forme. Si nous cherchons ensuite le mot désignant cette action qui rend présents le corps et le sang du Christ, nous trouvons plusieurs fois celui de « création »: *Quia Christum vorari fas dentibus non est, voluit in mysterio hunc panem et vinum vere carnem suam et sanguinem consecratione Spiritus Sancti potentialiter* CREARI, *creando vero quotidie pro mundi vita mystice immolari.* Col. 1277 CD. Ailleurs il écrit : *Neque ab alio caro ejus creatur et sanguis, nisi a quo creata est in utero virginis.* Col. 1311 A. L'Esprit-Saint opère-t-il donc une nouvelle création à chaque consécration? Il ne s'agirait donc plus de mutation ni de transsubstantiation, mais, à chaque fois, d'annihilation de la substance du pain et du vin et de création du corps du Christ? Non, le fond de la doctrine de Radbert est la « mutation substantielle », mais il s'exprime mal. « Créer » ne signifie pas chez lui : faire quelque chose de rien, *ex nihilo;* il emploie souvent l'expression : *creare ex aliquo;* il suffit d'ailleurs de se rappeler que la formation du corps de Jésus dans le sein de Marie ne fut pas une « création », et l'on verra qu'il n'y a pas lieu de presser l'analogie.

3° *Conclusion.* — Si, en achevant cet exposé, nous cherchons la raison qui a pu engager Radbert dans ce réalisme eucharistique, si fortement marqué — presque trop marqué — nous constaterons que ce n'est pas une pensée spéculative, une nécessité purement logique. Radbert n'est pas un philosophe et sa contribution à l'explication philosophique du mystère eucharistique est fort mince. Mais il a été très frappé par la grande idée du corps mystique du Christ, qu'il trouvait magnifiquement développée dans saint Augustin et, mieux encore peut-être à son point de vue, dans saint Hilaire. L'incorporation au Christ de chaque fidèle régénéré par le baptême, nourri par l'eucharistie, telle est son idée dominante, explicative. *Et erunt duo in carne una,* dit-il en un sens accommodatice mais très expressif. Saint Hilaire trouvait insuffisante la pensée d'une union simplement morale du fidèle avec le Christ; pour lui « l'incorporation » suppose une union « physique » (cf. Mersch, *Le corps mystique du Christ,* Louvain, 1933, t. I, p. 359), un rattachement, une adhérence, non pas charnelle, certes, mais réelle, de chaque fidèle à la personne même du Christ Jésus, fils de Marie, toujours vivant et le même. Ainsi, pour Radbert, il apparaît tout à fait insuffisant que l'eucharistie nous donne « *quelque chose* » du Christ, une vertu, une puissance. Elle le donne lui-même : lui-même nourrit notre vie par communication directe de sa propre vie, en multipliant spirituellement sa propre chair et son propre sang, comme il a multiplié les pains : *Pullulat ergo illa ubertas carnis Christi, et manet integer Christus.* Col. 1311 B. Et, parce que nous sommes faibles, cette nourriture doit nous être fréquemment donnée; c'est ce qui explique le renouvellement, à la discrétion de l'Église, de l'acte de Jésus à la Cène. L'effet extraordinaire de cette nourriture est de nous assimiler à elle-même : de même que la substance du pain et du vin a été merveilleusement « sublimisée », « spiritualisée », en devenant réellement la chair et le sang non plus charnels mais spiritualisés du Christ, ainsi, pauvres êtres charnels, nous nous acheminons vers une spiritualisation, qui d'ailleurs ne se réalisera parfaitement qu'après la vie présente. *Constat igitur quia, etsi tria (panis, vinum et aqua) prius ponuntur, non nisi caro et sanguis postea recte creditur, dans indicium quod animalis homo totus debeat transire in spiritum et spiritalis fieri.* Col. 1309 C.

I. Histoire littéraire. — 1° *Éditions des textes.* — Le rassemblement des textes a été commencé par Sirmond, qui publie, en 1619, les *Commentaires sur saint Matthieu; sur le Ps. XLIV; sur les Lamentations;* la *Passio SS. Rufini et Valerii,* et la *lettre à Frudegard;* Mabillon dans les *Acta sanct. ord. S. Ben.,* t. v, donne la *Vita Adalhardi* et l'*Epitaphium Arsenii;* Martène et Durand, *Ampliss. collect.,* t. ix, donnent le *De corpore et sanguine Christi* et le *De fide, spe et caritate;* L. d'Achery, au t. i, du *Spicilegium,* donne le *De partu Virginis.*

Comme éditions critiques récentes il faut signaler : 1. Celle des pièces poétiques par Traube, dans *Mon. Germ. hist., Poetæ lat.,* t. iii, p. 38 sq.; 2. celle des diverses lettres-préfaces (mais pas la lettre à Frudegard), y compris les prologues aux diverses sections du *Commentaire sur Matthieu,* par E. Dümmler, dans la même collection, *Epist.,* t. vi, p. 132-149; 3. celle de l'*Epitaphium Arsenii,* par E. Dümmler, dans les *Abhandlungen* de l'Académie de Berlin (philos. et hist.), 1900, t. ii p. 18-98.

2° *Travaux.* — Outre les histoires littéraires plus anciennes (*Histoire littéraire de la France,* t. v; dom Ceillier, *Histoire des auteurs ecclés.,* 2e éd., t. xii), voir A. Ebert, *Allgem. Gesch. der Literat. des M. A.,* t. ii, p. 230; M. Manitius, *Gesch. der latein. Literat. des M. A.,* t. i, 1911; Corblet, *Hagiographie du diocèse d'Amiens,* t. iii; dom Grenier, *Histoire de la ville et du comté de Corbie,* Amiens, 1910.

II. Doctrine eucharistique. — Parmi les travaux anciens voir surtout la *Perpétuité de la foi de l'Église catholique,* éd. Migne; Ell. du Pin, *Histoire des controverses et des matières ecclésiastiques traitées dans le IXe siècle;* dom Chardon, *Histoire des sacrements,* éd. Migne; Corblet, *Histoire du sacrement de l'eucharistie,*

Les travaux récents sont nombreux; voir surtout : P. Batiffol, *Études d'histoire et de théologie positive,* 2e série, dans les diverses éditions; Pourrat, *La théologie sacramentaire,* Paris, 1907; Heurtevent, *Durand de Troarn et les origines de l'hérésie bérengarienne,* Paris, 1912; Jacquin, O. P., *Le « De corpore et sanguine Domini » de Paschase Radbert,* dans *Rev. des sciences phil. et théol.,* janvier 1914; Un professeur de séminaire, *Le corps de J.-C. présent dans l'eucharistie,* dans *La prière et la vie liturgiques,* Avignon, 1926; Geiselmann, *Die Eucharistielehre der Vorscholastik,* Paderborn, 1926; J. Lecordier, *La doctrine de l'eucharistie chez saint Augustin* (thèse), Paris, 1930; Macdonald, *Berengar and the reform of the sacramental doctrine,* Londres, 1930; H. Lang, *S. Augustini textus eucharistici selecti,* dans *Florilegium patristicum,* Bonn, 1933; Laistner, *Thought and letters in Western Europe, A. D. 500-900,* Londres, 1931; Lepin, *L'idée du sacrifice de la messe,* Paris, 1926; R. P. de la Taille, « *Mysterium fidei* », 3e éd., Paris, 1931; dom Cappuyns, *Jean Scot Érigène,* Louvain, 1933; Mersch, *Le corps mystique du Christ,* Louvain, 1933; Geiselmann, *Isidor von Sevilla und das Sacrament der Eucharistie,* Munich, 1933.

H. Peltier.

RADCLIFFE Nicolas, bénédictin du xive siècle. — Moine de Saint-Alban, il fréquenta l'université d'Oxford, où il prit le doctorat en théologie, fut nommé le 5 février 1368 prieur de Wymondham (Norfolk), qui dépendait de son abbaye. Il rentra dans celle-ci en 1380, et y fit fonction d'archidiacre. Deux ans plus tard, il était au nombre des docteurs qui, au printemps de 1382, examinèrent et condamnèrent 24 propositions de Wiclef (réunion dite des Blackfriars). Nicolas était encore en vie en 1396, où il prit part en qualité d'archidiacre à l'élection d'un nouvel abbé de Saint-Alban. Peut-être mourut-il avant 1401 ; à l'élection de Guillaume Heyworth qui eut lieu cette année, on signale un autre archidiacre.

Nicolas fut par la parole et la plume un adversaire acharné de Wiclef, qui l'appelait le « chien noir », tandis que le carme Pierre Stokes était le « chien blanc ». Dans une série de dialogues censés tenus entre lui-même et ce dernier, Nicolas prit en effet la défense des principales thèses catholiques attaquées par le novateur. Dans un ms. qui figurait à Westminster sous la cote *6 D, X* se lisaient des dialogues. 1. *De primo homine;* 2. *De dominio naturali;* 3. *De obedientiali dominio;* 4. *De dominio regali et judiciali;* 5. *De potestate Petri apostoli et successorum;* 6. *De eodem argumento contra Wiclevum.* A la suite venait : 7. *De viatico animæ* (c'est selon toute vraisemblance le même ouvrage qui est signalé ailleurs comme *Viaticum salubre animæ immortalis* sive *De sacramento eucharistiæ*); 8. *De votis monachorum;* 9. *De imaginum cultu;* 10. *De schismate papali.* On trouvera les incipits de ces traités dans Tanner. Le ms. *Harl. 635,* fol. 205, cite aussi de lui des *Invectiones contra Wiclevi opiniones.*

Les données historiques sont fournies par les *Gesta Abbatum monast. S. Albani* (Rolls series), t. iii, p. 123, 425, 480, 486; par les *Fasciculi zizaniorum M. J. Wyclif* (même collection), p. 289, 332. — Les données littéraires par Leland, *Collectanea,* t. iii, p. 18. — Voir Tanner, *Biblioth. britann. hibernica,* Londres, 1748, p. 612-613; *Dictionary of national biography,* t. xlvii, 1896, p. 133.

É. Amann.

RADER Mathieu, jésuite. Né en 1561, à Innichen au Tyrol, admis dans la Compagnie de Jésus en 1581, il enseigna dans divers collèges les humanités, le grec et la rhétorique. Son érudition, surtout en philologie et en littérature classique et patristique, lui valut l'admiration des plus célèbres savants de son temps. Il mourut à Munich, le 22 décembre 1634.

On lui doit plusieurs importantes publications hagiographiques et une série d'éditions de textes classiques et surtout patristiques dont on trouvera la liste dans Sommervogel. Voici les principales : *Bavaria sancta,* 3 vol. in-fol., Munich, 1615-1627; *Bavaria pia,* in-fol., Munich, 1628. Ces deux ouvrages très estimés (réédités ensemble à Dillingen en 1704) contiennent plus de deux cents vies de saints et bienheureux ou de personnes mortes en odeur de sainteté. Un autre recueil hagiographique a pour titre *Viridarium sanctorum ex menæis Græcorum,* Munich, 1604, in-8°; Pars altera : *De simplici obedientia et contemtu sui... ex latinis, italicis, græcis delibata,* Augshourg, 1610; Pars tertia : *Illustria sanctorum exempla ex græcis et latinis scriptoribus deprompta,* Dillingen, 1614. (Réédition à Munich, en 1614, avec plusieurs traités patristiques, sous le titre général *Opuscula sacra*). Parmi les éditions de textes mentionnons : *Petri Siculi historia Manichæorum,* texte grec et traduction latine, Ingolstadt, 1604; *Acta sacros. et œcum. concilii VIII, Constantinopolitani IV,* édités pour la première fois, avec traduction latine et annotations, Ingolstadt 1604 (édition reproduite dans les *Concilia* de Labbe et Cossart); sur cette édition, voir ici art. Photius, t. xii, col. 1552. *Chronicon Alexandrinum (vulgo Siculum seu Fasti siculi),* texte grec et traduction latine, Munich, 1615; *Opera omnia* de saint Jean Climaque, texte grec et traduction latine, Paris, 1633, réimprimé dans *P. G.,* t. lxxxviii.

Sommervogel, *Bibl. de la Comp. de Jésus,* t. vi, col. 1371-1382; Hurter, *Nomenclator,* 3e éd., t. iii, col. 850-851.

J.-P. Grausem.

RADINUS, dominicain lombard né à Plaisance, mort en 1527. — Humaniste, poète, orateur, théologien, il était ami et collaborateur du maître du sacré-palais, Silvestre Priérias. Celui-ci fut le premier, peut-être, à signaler que Luther ne manquait pas seulement à la discipline, mais que son système était entièrement hérétique. Radinus seconda Priérias dans sa lutte antiluthérienne. Il écrivit contre le novateur, en style cicéronien, une lettre : *Ad illustrissimos et invictissimos principes et populos Germaniæ in Martinum Lutherum Vittembergensem, ordinis eremitarum, nationis gloriam violantem...* Selon Cochléus (*Philippica VII ad Carolum V,* p. 553) à une réponse dilatoire de Mélanchton, Radinus aurait si vertement répliqué que la dispute en resta là.

Quétif-Échard, *Scriptores ord. præd.,* t. ii, 1721, p. 73-75.

M.-M. Gorce.

RAGGI Jacques, frère mineur capucin de la province de Gênes, frère du cardinal Octavien Raggi et oncle du cardinal Laurent Raggi. Né à Gênes le 7 août 1593, il étudia la philosophie chez son frère le cardinal, jusqu'à ce qu'à l'exemple d'un autre de ses frères, le P. Marcel, il fut reçu dans l'ordre des capucins par le général Clément de Noto, qui l'envoya au noviciat de Saint-Barnabé à Gênes, où il prit l'habit le 17 avril 1617. Il fut à plusieurs reprises supérieur de différents couvents et, en 1653, il fit partie du définitoire provincial. Il publia *De regimine regularium*, Lyon, 1647; Gênes, 1653, in-4°, 638 p. Cet ouvrage est divisé en deux centuries, dont la première (363 p.) comprend trois parties : *in prima incommoda, quæ in regularium electionibus oriri possunt, nec usque in hanc diem prælo subjecta, enucleantur; in secunda remedia assignantur; in tertia nonnulla selecta elucidantur;* la deuxième centurie a 13 traités (275 p.). La première édition porte le pseudonyme « Giragi ». Quand en 1657 la peste sévit à Gênes, le P. Jacques s'offrit aussitôt pour soigner les malades, les assister et leur distribuer les secours de la religion. Dans l'exercice de cette œuvre de charité il contracta lui-même la maladie et mourut cette même année au couvent de la SS. Concezione. Pendant l'épidémie, il composa pour les confesseurs qui assistaient les pestiférés un ouvrage, dans lequel il leur donne des conseils pour se prémunir contre l'infection de la maladie : *Monita necessaria confessariis tempore pestis ad sacramenta ministranda, ne morbo afficiantur, in summum animarum bonum*, Gênes, 1657. Il aurait rédigé encore plusieurs autres traités théologiques, principalement de morale, qui sont demeurés inachevés. Notons enfin que c'est à tort que L. Wadding et J.-H. Sbaralea affirment qu'il s'appelait François de son nom de religion et Jacques de son nom de baptême. C'est le contraire qui correspond à la vérité, puisque dans le siècle il s'appelait François et en religion Jacques.

L. Wadding, *Scriptores ord. minorum*, Rome, 1906, p. 92; J. H. Sbaralea, *Suppl. ad scriptores ord. minorum*, t. I, Rome, 1908, p. 297-298; Bernard de Bologne, *Bibl. scriptorum ord. min. capuccinorum*, Venise, 1747, p. 130; H. Hurter, *Nomenclator*, 3e éd., t. III, col. 1206; Fr. Z. Molfino, *I cappuccini Genovesi. Note biografiche*, Gênes, 1912, p. 50-51, 239.

A. Teetaert.

RAGUSA Joseph, né à Giuliano (Sicile) en 1560, entra dans la Compagnie de Jésus en septembre 1575, enseigna les humanités et la philosophie à Paris, puis, pendant quatorze ans, la théologie scolastique à Padoue, Messine et Palerme; il mourut dans ce dernier collège le 25 septembre 1624, après y avoir rempli pendant huit ans la charge de préfet des études. Auprès de ses contemporains il jouit d'une haute réputation de science, de prudence et de piété.

Il publia un commentaire estimé et rare des questions de la Somme de saint Thomas concernant l'incarnation : *Commentariorum ac disputationum in tertiam partem D. Thomæ tomus unus, sacra incarnati Verbi mysteria pertractans*, in-fol., Lyon, 1619; *Commentariorum... tractatio posterior, quæ est de Christo Domino per se, hoc est de ejus unitate, officio*, in-fol., Lyon, 1620. Il laissa en outre divers traités restés inédits : *De justificatione, De pænitentia, De baptismo, De eucharistia, Commentaria in primam secundæ, De natura et gratia, De sacramentis.*

Sotwell, *Bibl. scriptorum Soc. Jesu*, 1676, p. 525; Mongitore, *Bibl. Sicula*, t. I, 1708, p. 400-401; Sommervogel, *Bibl. de la Comp. de Jésus*, t. VI, 1398 (1573 comme date de naissance est une faute d'impression); Hurter, *Nomenclator*, 3e éd., t. III, col. 646.

J.-P. Grausem.

RAISCANI Jean, jésuite hongrois. Né en 1670, il entra dans la Compagnie de Jésus en 1688 (un an après son frère Georges, auteur de plusieurs traités de vulgarisation philosophique et de spiritualité, 1669-1734); il enseigna la grammaire, les mathématiques, la philosophie et la théologie morale, fut recteur à Klausenbourg et à Kaschau et mourut à Tyrnau, le 12 mars 1733.

Nous avons de lui divers ouvrages d'apologétique et de controverse, en particulier : *Itinerarium athei ad veritatis viam deducti*, Vienne, 1704; *Opusculum de vera et falsa fidei regula, in quo ostenditur nihil posse fide divina credi... nisi ad Ecclesiæ sensum et traditionem recurratur*, Kaschau, 1723, plusieurs fois réédité; *Peregrinus catholicus de peregrina unitaria religione discurrens*, Kaschau, 1726; *Signa Ecclesiæ seu via facilis in notitiam Ecclesiæ catholicæ perveniendi*, Kaschau, 1728; *Fides salutaris soli religioni romano-catholicæ propria*, Tyrnau, 1731.

Stöger, *Scriptores prov. Austriacæ soc. Jesu*, 1856, p. 291; Sommervogel, *Bibl. de la Comp. de Jésus*, t. VI, col. 1402-1404; Hurter, *Nomenclator*, 3e éd., t. IV, col. 1051-1052.

J.-P. Grausem.

RAINIER DE LOMBARDIE, dominicain, évêque de Maguelone qui mourut en 1249 pour avoir communié à sa messe avec une hostie qu'on avait empoisonnée à cette intention. Il ne faut pas le confondre avec deux autres « Rainier de Lombardie », tous deux dominicains comme lui : *Rainier de Plaisance* et *Rainier de Pise*, qui suivent.

Touron, *Hist. des hommes illustres de l'ordre de Saint-Dominique*, t. I, 1743, p. 310-313; *Gallia christ.*, t. VI, col. 767.

M.-M. Gorce.

RAINIER DE PISE, très probablement dominicain qui vécut dans la première moitié du XIVe siècle. Il a laissé un ouvrage extrêmement important, sa *Pantheologia*. C'est un dictionnaire de théologie où les matières sont disposées par ordre alphabétique, traitées succinctement, mais assez à fond néanmoins, pour qu'apparaisse clairement la doctrine personnelle de l'auteur. Il ne suffit pas d'alléguer, comme on le fait habituellement, que Rainier s'est borné « au choix des auteurs les plus estimés et les plus recommandables par leur orthodoxie et la solidité de leur doctrine pour composer un seul ouvrage qui renfermât en abrégé tout ce qui se trouve répandu en une infinité d'autres ». Ce jugement superficiel est dû, sans doute, à une interprétation erronée du prologue du livre. En vérité, ce n'est pas seulement un dictionnaire de théologie, c'est un dictionnaire d'inspiration thomiste. Par la disposition des matières, il se trouve même que le dominicain Rainier de Pise est un témoin facile à consulter (plus facile à consulter par exemple que Capréolus, d'ailleurs plus tardif) sur l'état du thomisme, ou du moins d'une théologie traditionnelle, moins d'un siècle après saint Thomas, à une époque où le grand théologien était déjà canonisé par Jean XXII et, avant le succès de Scot parmi les franciscains, était considéré comme le premier des maîtres en théologie le *doctor communis*. Répandu peu à peu en copies manuscrites, la *Panthéologie* devint célèbre au XVe siècle. Elle a été éditée plusieurs fois en incunables (1474, Nuremberg; 1477 et 1486, Cologne). Le XVIe siècle lui maintint sa faveur (rééditions en 1519, 1529, 1583). Au XVIIe siècle, elle n'était décidément plus au courant des nouveaux travaux des théologiens. Aussi Jean Nicolaï qui la réédita, 3 in-fol., en 1655 (voir Nicolaï *Jean*) dut-il ajouter des développements sur diverses matières controversées depuis l'entrée dans la lice théologique des jésuites et des jansénistes. Il n'en reste pas moins qu'en dehors de ces points spéciaux l'ouvrage médié-

val gardait sa valeur, et que, si l'on voulait faire, non pas un dictionnaire de théologie générale, mais un *dictionnaire thomiste*, comme on en a parfois émis la prétention, le mieux serait encore de reprendre la vénérable *Pantheologia* déjà complétée par Nicolaï. Cependant le principal intérêt de la *Pantheologia* (qui a peut-être été commencée dès 1301), n'est pas là. Il est dû à ce que ce livre représente une interprétation pour ainsi dire authentique de la théologie traditionnelle, avant qu'on ait essayé de l'utiliser, de l'accentuer contre des théologies modernes. On s'aperçoit alors que la *probabilité* morale est au Moyen Age presque une certitude morale, ce qui n'est pas sans intérêt pour les thèses du probabiliorisme. On s'aperçoit aussi que la théorie thomiste de la liberté humaine n'a rien à voir avec la théorie des jansénistes sur ce sujet, tout en sauvegardant l'active présence de Dieu partout, dans les destinées comme dans les consciences. Nicolaï jouait un tour aux jansénistes en rééditant Rainier. Le thomisme de Rainier est d'ailleurs accueillant, en particulier pour saint Bonaventure et pour la Somme dite d'Alexandre de Halès.

Quétif-Échard, *Scriptores ord. præd.*, t. I, 1719, p. 635-636.

M.-M. Gorce.

RAINIER DE PLAISANCE ou **RAINIER SACCHONI** (1190-1258), ancien évêque *(antistes)* cathare, devenu inquisiteur dominicain à Plaisance, après avoir été dix-sept ans non seulement hérétique, mais « hérésiarque ». Il procéda avec une telle rigueur contre ses anciens coreligionnaires qu'il fut chassé de la ville par le tyran Uberto Palavicini et par ses alliés les Turriani de Milan qui s'appuyaient sur les hérétiques. Rainier de Plaisance a laissé deux ouvrages : 1° Une *Summa de catharis et leonistis seu pauperibus de Lugduno*, éditée à Paris, 1548; rééditée dans Martène et Durand, *Thesaurus novus anecdotorum*, t. v, 1719, col. 1559-1775; 2° Un *Liber adversus waldenses*, édité par Gretser en 1613, puis dans la *Bibliotheca Patrum*, Lyon, t. xxv. Les livres de Rainier de Plaisance, en particulier pour ce qui concerne les cathares, sont d'une grande exactitude et d'une grande netteté dans l'exposé des doctrines hérétiques. On a pu s'en rendre compte là où il était corroboré par d'autres ouvrages, par exemple dans l'exposé de la doctrine docète contraire à la maternité de Marie. Nous connaissons par Rainier les idées précises d'un doctrinaire cathare, Jean de Lugio. L'ancien évêque cathare Rainier avait lu le livre de Jean de Lugio, et il était sur ce point mieux renseigné que les autres cathares, car on n'avait pas osé publier parmi eux cette théologie plus approfondie de leur doctrine, de crainte que des controverses opposassent davantage encore ceux qui étaient plus manichéens et ceux qui l'étaient moins. A la différence de Monéta de Crémone, (voir art. Monéta) qui expose longuement les doctrines cathares et les réfute plus longuement encore, Rainier ne réfute pas du tout et se borne à exposer brièvement ces diverses thèses cathares, pour que les inquisiteurs puissent les reconnaître. Mais il est néanmoins assez analytique pour distinguer les diverses écoles et opinions des hérétiques. C'est en cela surtout qu'il nous est précieux et qu'il a été utilisé pertinemment par E. Broeckx. Il mérite bien l'intérêt que lui porte Ch. Molinier dans ses études sur l'Inquisition. Encore faut-il le compléter par Monéta, surtout si l'on veut se faire une idée des polémiques entre cathares et orthodoxes.

Il est un point sur lequel la *Summa* de Rainier laisse dans un grand embarras; c'est en ce qui concerne le nombre total des hérétiques cathares dans la chrétienté : *In toto mundo non sunt cathari utriusque sexus numero quatuor millia et dicta computatio pluries olim facta est inter eos.* C. vii. On ne peut se résoudre à admettre que les croyances cathares au nom desquelles des villes entières se sont soulevées contre la chrétienté n'aient jamais entraîné en tout que quatre mille personnes. Cependant, il ne faudrait pas faire état de cette anomalie apparente dans le texte de Rainier pour discréditer d'une manière ou d'une autre son témoignage sur la théologie cathare. En réalité *cathare*, du grec καθαρός signifie *pur*. Les cathares proprement dits étaient ceux qui avaient reçu le *consolamentum*, c'est-à-dire, les clercs, les ascètes, les théologiens du système. Comme dans toutes les formes de manichéisme, la différence était grande entre les personnages régulièrement religieux et l'ensemble du peuple qui méritait moins le nom de *fidèle* que le nom de *sympathisant*. Et voilà comment une apparente anomalie d'un texte de Rainier peut permettre de résoudre vraiment un problème parfois agité par les historiens, celui du nombre des cathares. Il n'y a jamais eu plus de quatre mille clercs à connaître la théologie compliquée et à pratiquer la morale inhumaine des albigeois. Mais au peuple on demandait moins une affiliation qu'une sympathie. Une bonne partie des populations du Nord de l'Italie et du Midi de la France flottaient ainsi entre des restes d'affiliation au catholicisme et des poussées de sympathies en faveur des clercs cathares. C'est ce qui explique à la fois le danger de l'hérésie subtilement proposée, la vigueur de la répression, la complète disparition non seulement de l'hérésie mais de ses traces, par exemple de ses livres qui étaient peu répandus et que l'Inquisition put facilement faire brûler.

Ch. Molinier, *Un traité inédit du XIII[e] siècle contre les albigeois*, dans *Annales de la faculté des lettres de Bordeaux*, 1883, p. 15; E. Broeckx, *Le catharisme*, Hoogstraten, 1916; J. Guiraud, *Histoire de l'Inquisition au Moyen Age*, t. I, Paris, 1935, p. xxiii-xxiv; Fabricius, *Bibliotheca latina mediæ et infimæ latinitatis*, t. v, p. 350-351; Quétif-Échard, *Scriptores ord. præd.*, t. I, 1717, p. 154-155; Touron, *Histoire des hommes illustres de l'ordre de Saint-Dominique*, t. I, 1743, p. 313-319.

M.-M. Gorce.

RAINOLDS Guillaume, né vers 1544 aux environs d'Exeter, fit ses études à Oxford, à Winchester School et à New-College, où il devint fellow en 1560, bachelier ès arts en 1563, et maître ès arts en 1567. Il reçut vers ce moment les ordres dans l'Église anglicane et exerça pendant quelque temps le ministère pastoral. Sous l'influence d'Allen, le futur cardinal, il se convertit au catholicisme, passa sur le continent à Louvain, puis à Douai; c'est à Rome qu'en 1575 il fut reçu dans l'Église. Rentré à Douai, il s'inscrivit au collège anglais, en 1577, puis au même collège, à Reims. Ordonné prêtre à Douai en 1580, il ne tarde pas à devenir professeur de théologie au collège anglais de Reims. Les dernières années de sa vie se passèrent à Anvers, où il administrait l'église du béguinage. C'est là qu'il mourut le 24 août 1594.

Il a laissé : 1. *A refutation of sundry reprehensions, cavils and false sleightes by which M. Whitaker laboureth to deface the late english translation and catholic annotations of the New Testament, and the Book of discovery of heretical corruptions*, Paris, 1583, in-8°: c'est une défense de la traduction anglaise du Nouveau Testament, qu'avait entreprise Gr. Martin, et à laquelle il avait lui-même travaillé; cette traduction avait paru à Reims en 1582. — 2° *De justa Reipublicæ christianæ in reges impios et hæreticos authoritate*, Anvers, 1592, in-8°, sous le pseudonyme de Gulielmus Rossæus. — 3. *Treatise conteyning the true catholike and apostolike faith of the Holy Sacrifice and Sacrament ordeyned by Christ at his last Supper, with a declaration of the Berengarian heresie renewed in our age*, Anvers, 1593, in-8°. — 4° *Calvino-Turcismus, i. e. cal-*

vinisticæ perfidiæ cum mahumetana collatio et utriusque sectæ confutatio, Anvers, 1597, Cologne, 1603, in-8°.

Pits, *De illustribus Angliæ scriptoribus*, an. 1594; source où ont puisé Feller, Richard et Giraud, Glaire; notice plus complète dans *Dictionary of national biography*, t. XLVII, 1896, p. 182.

É. AMANN.

RAISON. — Cet article veut être simplement une sorte de répertoire des points de doctrine touchés par le magistère de l'Église relativement à la raison humaine. Nous rappellerons donc l'enseignement de l'Église touchant : 1° La valeur et l'usage de la raison en matière religieuse. 2° Les rapports mutuels de la raison et de la foi.

I. VALEUR ET USAGE DE LA RAISON HUMAINE EN MATIÈRE RELIGIEUSE. — La valeur de la raison humaine en vue d'une connaissance certaine des vérités religieuses étant une question primordiale dans l'économie du salut, l'Église a défendu contre les sceptiques, les idéalistes et les fidéistes la valeur de la raison, précisant même quelles vérités religieuses d'ordre naturel notre raison était capable d'atteindre sans le secours de la grâce et sans la lumière de la foi, tout en rappelant les limites dans lesquelles doit se maintenir la raison, qui, étant faillible, peut errer et doit savoir s'imposer ces limites.

1° *Possibilité d'une connaissance certaine de vérités naturelles par la seule raison.* — Il y a d'autres certitudes pour l'homme que celles de la foi. Prop. 11 de Nicolas d'Autrecourt, condamnée par Clément VI, Denzinger-Bannwart, n. 558. Sur la doctrine de Nicolas d'Autrecourt, voir ici t. XI, col. 561 sq. — Sans la révélation et la grâce, la raison, même non éclairée par la foi, peut connaître certaines vérités religieuses. Prop. 22 de Baïus, condamnée par saint Pie V, Denz.-Bannw., n. 1022. Voir t. II, col. 70; prop. 41 de Quesnel, condamnée par Clément XI, Denz.-Bannw., n. 1391. Les thèses que Bautain dut souscrire sont une manifestation nouvelle et plus explicite de cet enseignement. Denz.-Bannw., n. 1622-1627. On notera tout particulièrement la promesse que la S. C. des Évêques et Réguliers lui fit souscrire, le 26 avril 1844, de ne jamais enseigner « qu'avec la raison seule on ne puisse avoir la science des principes ou de la métaphysique, ainsi que des vérités qui en dépendent, comme science tout à fait distincte de la théologie surnaturelle qui se fonde sur la révélation divine ». Denz.-Bannw., n. 1627, note. Voir ici, t. II, col. 482, 483. Bonnetty dut pareillement reconnaître que « l'usage de la raison précède la foi ». Denz.-Bannw., n. 1651. Voir ici, t. II, col. 1024, et FOI, col. 189-190. — Même enseignement relatif à la part que la philosophie, par l'usage de la seule raison, peut avoir normalement dans l'acquisition de la vérité, dans l'encyclique *Gravissimas inter* de Pie IX contre Frohschammer. Denz.-Bannw., n. 1670. — Le concile du Vatican ne fait que confirmer ces enseignements antérieurs en déclarant dans la session III, c. IV, *De fide et ratione* : « L'Église catholique s'est toujours accordée à admettre et elle tient qu'il y a deux ordres de connaissance distincts, non seulement par leur principe, mais encore par leur objet : par leur principe, parce que nous connaissons dans l'un, *au moyen de la raison naturelle*, dans l'autre au moyen de la foi divine; par leur objet, parce que, outre *les vérités auxquelles la raison naturelle peut atteindre*, l'Église propose à notre foi des mystères cachés en Dieu, qui ne peuvent être connus que par la révélation divine... » Denz.-Bannw., n. 1795.

2° *Précisions fournies par le magistère relativement aux vérités déterminées, dont la connaissance certaine est du domaine de la raison.* — L'Église ne signale expressément que les vérités qui ont un rapport avec la foi et la vie religieuse. Sans doute, la connaissance de ces vérités présuppose la valeur objective des grands principes directeurs de la connaissance : principe d'identité, principe de raison suffisante et de causalité, principe de finalité. La valeur de ces principes pour la raison humaine est suffisamment marquée dans les assertions générales rappelées au paragraphe précédent et dans les déterminations plus précises qui suivent.

1. La première et la plus importante des vérités signalées par l'Église comme pouvant être connue avec certitude par la raison humaine est l'*existence de Dieu.* Thèses de Bautain, n. 1, Denz.-Bannw., n. 1622; prop. 2, contre Bonnetty, Denz.-Bannw., n. 1650; encyclique *Gravissimas inter*, Denz.-Bannw., n. 1670. Le concile du Vatican a même fait de cette assertion un dogme de la foi. Sess. III, c. II et can. 2, Denz.-Bannw., n. 1785, 1806. Voir ici DIEU, t. IV, col. 824 sq. Le serment antimoderniste de Pie X a précisé que cette connaissance de l'existence de Dieu par la lumière naturelle de la raison était réalisée par une véritable *démonstration : certo cognosci, adeoque demonstrari etiam posse profiteor.* Denz.-Bannw., n. 2145. La thèse 1 souscrite par Bautain portait d'ailleurs que « le *raisonnement* peut prouver avec certitude l'existence de Dieu ». Il avait également promis « de ne pas enseigner que, avec les seules lumières de la droite raison..., on ne pût donner une *véritable démonstration* de l'existence de Dieu ». Denz.-Bannw., n. 1622, 1627, note 2. Même formule dans la deuxième assertion contre Bonnetty, n. 1650, et dans l'encyclique contre Frohschammer, n. 1670. Tant de concordance dans l'explication philosophique du *certo cognosci posse* font incliner certains auteurs à proposer la possibilité de la démonstration de l'existence de Dieu également comme un dogme de foi, alors que la majorité des théologiens la considèrent simplement comme une vérité proche de la foi. Pie XI se contente d'affirmer que « le dogme solennellement promulgué au concile du Vatican a été interprété parfaitement *(præclare)* par Pie X ». Encycl. *Studiorum ducem*, 29 juin 1923, *Acta sanctæ Sedis*, 1923, p. 317.

2. *L'infinité des perfections divines* (contre Bautain, thèse 1, Denz.-Bannw., n. 1622); la *nature* et les *attributs divins* (encycl. *Gravissimas inter.*, n. 1670); Dieu *principe* et *fin de toutes choses* (Conc. du Vatican, sess. III, c. II, n. 1785) vraisemblablement aussi l'*attribut de créateur* (id., can. 1, n. 1806), telles sont les autres vérités se rapportant à Dieu et que le magistère considère comme accessibles à la raison laissée à ses seules lumières.

3. Parmi les vérités anthropologiques, le magistère a indiqué comme accessibles à la raison humaine, la *spiritualité*, *l'immortalité* de l'âme (troisième proposition souscrite par Bautain, sur l'ordre de la S. C. des Évêques et Réguliers, Denz.-Bannw., n. 1627, note 2). La deuxième proposition contre Bonnetty rappelle que la raison peut « prouver la *spiritualité* et la *liberté* de l'âme raisonnable ». Denz.-Bannw., n. 1650.

4. L'Église a surtout insisté sur la possibilité pour la raison humaine d'arriver par ses seules lumières à la connaissance certaine des *motifs de crédibilité*, ou *préambules de la foi.* Voir prop. 21 janséniste, condamnée par Innocent XI, Denz.-Bannw., n. 1171 (cf. ici l'art. FOI, col. 192), dont il faut rapprocher la prop. 25 du décret *Lamentabili*, Denz.-Bannw., n. 2025 (cf. FOI, col. 194). Certains documents énumèrent divers motifs de crédibilité : la *divinité de la révélation mosaïque*, prouvée avec certitude par la tradition orale et écrite de la synagogue et du christianisme (thèse 2 souscrite par Bautain, Denz.-Bannw., n. 1623) ; la *vérité de la révélation chrétienne*, prouvée par les *miracles de Jésus-Christ*, et dont la réalité nous est attestée avec certitude par des témoins oculaires,

eurs affirmations nous étant rapportées dans le Nouveau Testament et la tradition orale et écrite de tous les chrétiens (thèse 3, n. 1624; cf., th. 6, n. 1627). Préludant aux déclarations du concile du Vatican, Pie IX, dans l'encyclique *Qui pluribus*, contre les hermésiens, 9 novembre 1846, rappelle que le rôle de la raison est de « chercher avec soin le fait de la révélation, de sorte qu'il lui apparaisse avec certitude que Dieu a parlé », ou encore qu' « elle connaisse clairement et ouvertement, par des arguments très solides, que Dieu lui-même est l'auteur de la foi », c'est-à-dire de la vérité révélée. Denz.-Bannw., n. 1637, 1639. Enfin, le concile du Vatican expose et canonise la doctrine du magistère sur ce point, et ici encore, le texte conciliaire a été rappelé par Pie X dans le serment antimoderniste. Voir les textes à MIRACLE, t. x, col. 1799, et Denz.-Bannw., n. 1707, 1790, 2145. On peut ajouter aussi le paragraphe concernant le motif de crédibilité constitué par l'Église elle-même. Denz.-Bannw., n. 1794. Voir PROPAGATION ADMIRABLE DU CHRISTIANISME, t. XIII, col. 693.

Léon XIII a bien mis en relief le rôle de la raison dans la connaissance des préambules de la foi. Encycl. *Æterni Patris*. Voir FOI, col. 190.

3° *Limites dans lesquelles doit se maintenir la raison.* — C'est le troisième point touché par le magistère. Contre le rationalisme de toute sorte, l'Église rappelle que la raison n'est pas le seul moyen de connaître la vérité religieuse. Elle doit donc cantonner son activité dans le domaine qui lui est proportionné, et ne pas vouloir pénétrer, prétendant les expliquer parfaitement, dans le domaine des vérités surnaturelles. Encycl. *Mirari vos*, 15 août 1832, Denz.-Bannw., n. 1616; bref *Dum acerbissimas*, 26 septembre 1835, n. 1618; encycl. *Qui pluribus*, n. 1636; allocution *Singulari quadam*, 9 décembre 1854, n. 1642; bref *Eximiam tuam*, 15 juin 1857, n. 1655; epist. *Gravissimas inter*, n. 1669, 1671, 1673; epist. *Tuas libenter*, 21 décembre 1863, n. 1682; *Syllabus*, prop. 9, n. 1709; prop. 25 de Rosmini, n. 1915. La vérité qui se trouve rappelée dans ces différents documents est authentiquement proposée par le concile du Vatican, sess. III, c. IV : « Jamais la (raison humaine) n'est rendue capable de pénétrer (les mystères) comme des vérités qui constituent son objet propre », et can. 1, Denz.-Bannw., n. 1796, 1806. Voir MYSTÈRE, t. x, col. 2587-2588.

Puisque la vérité révélée relève d'un autre domaine que de celui de la raison, il s'ensuit donc que la raison n'est pas absolument autonome : elle doit être, comme le déclare le concile du Vatican, entièrement soumise à la Vérité incréée et donc aux vérités que cette Vérité se plaît à nous faire connaître. Sess. III, c. III, *De fide*, n. 1789, de telle sorte que l'anathème est prononcé contre « quiconque affirme une telle indépendance de la raison humaine, que la foi ne lui puisse pas être commandée par Dieu », n. 1810. Impossible donc de confondre la raison et la religion. Allocution *Singulari quadam*, n. 1642; cf. *Syllabus*, prop. 8, n. 1708.

Aussi Grégoire XVI et Pie IX ont-ils à plusieurs reprises mis en garde contre une trop grande confiance en la raison, laquelle, étant humaine, est faillible. Cf. bref *Dum acerbissimas*, n. 1618; encycl. *Qui pluribus*, n. 1634. C'est même sur cette constatation que le concile du Vatican fondera sa doctrine de la nécessité morale de la révélation pour les vérités religieuses d'ordre naturel. Voir plus loin.

De cette dépendance de la raison par rapport à la vérité révélée découlent aussi les considérations pontificales sur la limite à imposer à la liberté d'opiner, de dire, d'écrire. Cf. encycl. *Mirari vos*, n. 1614; epist. *Gravissimas inter*, n. 1666, 1674; epist. *Tuas libenter*, n. 1679; encycl. *Quanta cura*, n. 1690; *Syllabus*, prop. 79, n. 1779; encycl. *Immortale Dei*, n. 1877; encycl. *Libertas, præstantissimum*, n. 1932.

II. RAPPORTS MUTUELS DE LA RAISON ET DE LA FOI. — L'enseignement du magistère sur ce point peut se résumer en quelques assertions :

1° *La raison et la révélation (la foi), provenant toutes deux de la même Vérité incréée, ne peuvent se contredire.* — Déclaration du Ve concile du Latran, Denz.-Bannw., n. 738; et surtout du concile du Vatican : « Bien que la foi soit au-dessus de la raison, il ne saurait pourtant y avoir jamais de véritable désaccord entre la foi et la raison, attendu que le Dieu qui révèle les mystères et répand la foi en nous est le même qui a mis la raison dans l'esprit de l'homme, et qu'il est impossible que Dieu se renie lui-même, ou qu'une vérité soit jamais contraire à une autre vérité. » Sess. III, c. IV, n. 1797; can. 2, n. 1817.

2° *La raison prête son concours à la foi.* — 1. *Pour défendre les vérités de foi du reproche de contradiction.* C'est en ce sens qu'on peut dire que la raison protège et justifie en quelque sorte la foi. Cette idée est sous-jacente dans l'encyclique de Pie IX *Qui pluribus* sur les rapports de la foi et de la raison, Denz.-Bannw., n. 1634; et elle est rappelée d'un mot par le concile du Vatican, sess. III, c. IV, n. 1799. Saint Thomas l'a exprimée d'une heureuse façon dès le début de la *Somme théologique* : « La science sacrée n'ayant pas de supérieure, devra elle aussi disputer contre celui qui nie ses principes. Elle le fera au moyen de preuves proprement dites si l'adversaire concède quelque chose de la révélation; c'est ainsi que par des appels à la doctrine sacrée, nous formons des arguments d'autorité contre les hérétiques et, au moyen d'un dogme, combattons ceux qui en nient un autre. *Que si l'adversaire ne croit rien des choses révélées*, il ne reste plus de moyen de lui prouver par la raison les articles de foi; *mais on peut réfuter, s'il y a lieu, les raisons qu'il y oppose.* Comme en effet la foi s'appuie sur l'infaillible vérité et comme, évidemment, le contraire du vrai n'a jamais de bonne preuve, il est manifeste que les preuves prétendues qu'on apporte ne sont pas de vraies démonstrations, mais *des arguments solubles.* » Ia, q. I, a. 8.

2. *Pour entrer dans quelque intelligence des mystères.* — Ce rôle de la raison par rapport à une certaine intelligence des vérités révélées a été maintes fois rappelé par le magistère. Il suffit de rappeler ici l'assertion capitale du concile du Vatican, sess. III, c. IV, Denz.-Bannw., n. 1796. Voir le texte dans l'art. MYSTÈRE, t. x, col. 2587-2588, avec son commentaire, col. 2594-2598.

3° *La foi prête son concours à la raison.* — 1. *En lui facilitant l'acquisition des vérités religieuses même d'ordre simplement naturel.* — Étant données la faiblesse de l'intelligence humaine, la facilité avec laquelle, surtout après le péché originel, elle est encline à l'erreur, la difficulté pour le grand nombre de s'appliquer à l'étude des vérités religieuses et morales, la révélation vient au secours de la raison. C'est en se plaçant à ce point de vue concret que le concile du Vatican définit la nécessité *morale* de la révélation pour l'acquisition des vérités qui, par elles-mêmes, ne dépasseraient cependant pas la capacité de la raison humaine : « On doit, il est vrai, attribuer à cette divine révélation que les points qui, dans les choses divines, ne sont pas par eux-mêmes inaccessibles à la raison humaine, puissent aussi *dans la condition présente du genre humain, être connus de tous sans difficulté, avec une ferme certitude et à l'exclusion de toute erreur* ». Sess. III, c. II, Denz.-Bannw., n. 1786. Voir RÉVÉLATION.

2. *En lui apportant un surcroît de lumière, même*

dans l'étude des vérités d'ordre naturel. — En effet, les mystères proprement dits, enseignés par la révélation, sont traduits en notre esprit en des idées empruntées aux données rationnelles. Notre raison en possède ainsi, comme on l'a dit plus haut, une certaine intelligence. Et cette intelligence même nous oblige à appliquer aux mystères les notions philosophiques reçues et ainsi à en préciser la signification et la portée, afin d'éliminer du dogme toute contradiction. Ainsi, dans l'exposé du mystère de la Trinité, la philosophie chrétienne trouve occasion de préciser la notion philosophique de *relation;* dans le mystère de l'incarnation, les notions de *personne* et de *nature;* dans le mystère de l'eucharistie, les notions de *substance* et d'*accident,* ainsi que la notion de *présence locale;* dans l'étude des sacrements, la notion du *signe* et de la cause *instrumentale;* dans l'étude des vertus, celle des *habitudes,* etc.

Ce double rôle de la foi par rapport à la raison est clairement indiqué par le concile du Vatican : « Éclairée de la lumière (de la foi), la raison cultive la science des choses divines et *la foi délivre et préserve la raison des erreurs et l'instruit de connaissances multiples.* » Sess. III, c. IV, Denz.-Bannw., n. 1799.

Tout ce paragraphe du concile du Vatican serait d'ailleurs à transcrire ici en mode de conclusion. Car, tout en rappelant le soutien mutuel que doivent se donner foi et raison, il maintient la distinction fondamentale du champ d'investigation de l'une et de l'autre et pose ainsi le principe qui discrimine la méthode rationnelle de la méthode d'autorité, tout en affirmant le primat de la vérité révélée sur la vérité rationnelle, celle-ci ne devant jamais professer d'erreurs qui la mettent en opposition avec celle-là et devant toujours s'interdire de sortir de son domaine, pour envahir et troubler le domaine de la foi. En ces quelques notes sur les rapports de la foi et de la raison se trouvent condensés les éléments de solution du problème si discuté de nos jours de la possibilité d'une « philosophie chrétienne ». Voir l'art. PHILOSOPHIE, t. XII, col. 1460-1494.

J.-M. Vacant, *Études théologiques sur les constitutions du concile du Vatican,* Paris, 1895, t. I, art. 20-25; 30-32; 55-60; 65-67; t. II, art. 97-100; 114-116; 122; 124-135; R. Garrigou-Lagrange, *De revelatione,* Paris, 1918, t. I, c. XIII, XV; t. II, passim; J.-V. Bainvel, *Foi, Fidéisme,* dans le *Dictionnaire apologétique de la foi catholique,* t. II, col. 17-94.

A. MICHEL.

RAMIÈRE Henri, né à Castres, diocèse d'Albi, en 1821, entré dans la Compagnie de Jésus en 1839, enseigna longtemps la théologie au scholasticat de Vals, près Le Puy, puis, les quatre dernières années de sa vie, à l'Institut catholique de Toulouse, où il mourut en 1884. Organisateur de l'*Apostolat de la prière* et fondateur du *Messager du Cœur de Jésus,* il assista au concile du Vatican comme théologien de l'évêque de Beauvais et comme procureur de l'archevêque de Chambéry; à cette occasion, il publia de Rome, en supplément hebdomadaire au *Messager,* un *Bulletin du concile,* dont les 36 numéros (16 décembre 1869-20 août 1870) constituent une source d'histoire qui n'est pas à dédaigner. On peut y suivre, en particulier, les controverses sur l'infaillibilité, dans lesquelles il intervint lui-même par plusieurs écrits : *Les contradictions de Mgr Maret. L'abbé Gratry et Mgr Dupanloup;* — *L'abbé Gratry, le pseudo-Isidore et les défenseurs de l'Église romaine;* — *La mission du concile révélée par l'abbé Gratry;* — *Le programme du concile tracé par Mgr l'évêque d'Orléans.*

En dehors de ces brochures et de ses cours de professeur, son œuvre proprement théologique n'a rien de technique ou de spéculatif. Le P. Ramière est d'abord un publiciste, qui sait la théologie à fond et qui la fait parler sur les questions à l'ordre du jour des préoccupations catholiques. Ainsi prend-il position contre le traditionalisme et contre l'ontologisme, en se faisant le promoteur du retour à la philosophie traditionnelle, surtout dans saint Thomas : *De l'unité dans l'enseignement de la philosophie au sein des écoles catholiques d'après les récentes décisions des congrégations romaines* (1852). Ainsi fait-il voir où est l'erreur fondamentale du libéralisme catholique dans : *L'Église et la civilisation moderne,* repris quelques mois après dans *Les espérances de l'Église* (1861). *Les doctrines romaines sur le libéralisme envisagées dans leurs rapports avec le dogme chrétien et avec les besoins des sociétés modernes* (1869), et articles nombreux dans les *Études* de 1874-1875 et juillet 1879. Nombreux articles aussi sur divers sujets d'actualité, surtout après 1870, dans les revues catholiques de l'époque : *Lettre à M. le chevalier Bonnetty* (*Annales de philosophie chrétienne,* avril 1873); — *La doctrine de l'école franciscaine sur le sacrement de pénitence* (*Rev. des sc. ecclés.,* 1873 et 1874); — *La théologie scolastique* (*Études,* 1858); — *Les études ecclésiastiques en France* (*ibid.,* décembre 1873); — *Le mouvement catholique de l'anglicanisme* (*Rev. du monde cathol.,* t. XIV et XV); — *Les « courants de la pensée religieuse » de Gladstone* (*Études,* juillet 1876); — *Le prêt d'argent des anciens théologiens comparé à celui des moralistes modernes* (*Bulletin de l'Institut catholique de Toulouse,* 1884); — *La question sociale et le Sacré-Cœur;* — *L'ordre social chrétien* (*Association catholique,* t. I et VII, et *Rev. cath. des institutions et du droit,* t. XII).

Mais le P. Ramière est surtout le théologien de l'Église, de la vie surnaturelle et du Sacré-Cœur. Son ouvrage : *Les espérances de l'Église* (1861) unit fortement entre eux ces trois objets de son incessante activité. Le but immédiat du livre est de rechercher si les exigences et les aspirations du monde moderne peuvent faire craindre pour l'avenir de l'Église. La réponse est franchement optimiste. La tendance dans laquelle se résument les aspirations nouvelles des peuples est celle qui les pousse à l'unité. Or, c'est aussi à quoi est ordonnée l'Église. Cependant, le vrai fondement des espérances à avoir pour elle est le rôle qui lui est assigné dans le plan de Dieu sur chaque homme en particulier et sur l'humanité tout entière : continuer et communiquer la vie de Jésus-Christ, afin qu'en lui et par lui s'établisse le règne de Dieu. Tel est le point où le P. Ramière demande aux catholiques de se placer pour apprécier le rôle et les espérances de l'Église : au point de vue d'où le souverain ordonnateur du monde dirige les événements humains. Le théologien se tient donc lui-même au centre de la doctrine catholique. Et telle est, en effet, la note propre du P. Ramière : à une époque où les écrivains catholiques semblent n'aborder la question religieuse que les yeux fixés sur ceux du dehors, lui s'adresse d'abord à ceux du dedans. Le livre *L'apostolat de la prière,* publié en 1859 et fréquemment réédité depuis, est aussi tout pour eux; il leur rappelle le devoir et le moyen de contribuer eux-mêmes à la réalisation du plan de Dieu dans la création et l'incarnation. Pour cela, il leur est indispensable de s'unir à celui qui est le chef et le centre de cet ordre surnaturel et de s'associer aux incessantes aspirations de son cœur vers l'*Adveniat regnum tuum.* Ainsi l'homme atteint-il sa fin personnelle, qui est la participation à la vie même de Dieu, et ainsi concourt-il à faire pénétrer partout les principes chrétiens, qui assurent le règne du Christ dans la société comme dans les individus.

Cette doctrine, incessamment reprise dans les articles du *Messager* d'où ont été tirés ensuite les deux volumes : *Le cœur de Jésus et la divinisation du chré-*

tien et *Le règne social du cœur de Jésus*, résume toute sa théologie et exprime le sens auquel il s'est fait l'apôtre du culte du sacré-cœur. Il ne s'agit pas pour lui de confrérie à promouvoir ou d'œuvre surérogatoire à accomplir; sa préoccupation unique est de faire saisir au commun des chrétiens les réalités sublimes, que met à leur portée le christianisme considéré dans ce qu'il a, à la fois, de plus simple, de plus élevé et de plus central. Le succès répondit à ses efforts. L'optimisme chaleureux et confiant qui anime ses publications leur assura un rayonnement considérable. Peu de théologiens ont exercé plus d'influence sur le développement de la piété catholique; aucun n'a autant contribué à lui donner le goût de la doctrine.

E. Regnault et Cavallera : *Henri Ramière*, dans le *Messager du cœur de Jésus*, juillet 1921; Sommervogel, *Bibl. de la Comp. de Jésus*, t. VI, col. 1416-1432; Burnichon, *La Compagnie de Jésus en France*, t. IV; Parra, Galtier, Romeyer et Dudon, *Le P. H. Ramière*, Toulouse, 1934.

P. Galtier.

RAMIREZ Vincent, jésuite espagnol. Né à Madrid en 1652, il entra dans la Compagnie de Jésus en 1667, enseigna pendant 28 ans la théologie à Alcala et mourut recteur de Madrid en 1721. Au dire des *Mémoires de Trévoux* (1703, p. 562), il était « un des plus habiles théologiens » d'Espagne.

Nous avons de lui deux ouvrages : *De divina prædestinatione sanctorum et impiorum reprobatione*, 2 vol. in-fol., Alcala 1702; *De scientia Dei*, 2 vol. in-fol., Madrid 1708. Dans le premier l'auteur applique au problème de la prédestination le système de la science moyenne et réfute les solutions opposées. La prédestination à la gloire est antérieure à la prévision des mérites. Il n'y a pas de réprobation avant la prévision des péchés. L'autre ouvrage traite de la science divine en général; le deuxième volume est consacré spécialement à établir et défendre la science moyenne. Dans ces questions difficiles l'auteur fait preuve d'une grande pénétration, de clarté et d'une louable modération dans la controverse.

Mémoires de Trévoux, avril 1703, p. 562-573; sept. 1710, p. 1632-1641 (analyse des deux ouvrages); Sommervogel, *Bibl. de la Comp. de Jésus*, t. VI, col. 1432; Hurter, *Nomenclator*, 3e éd., t. IV, col. 1018.

J.-P. Grausem.

RAMIS Antoine, frère mineur espagnol de la province de Majorque, dont l'activité littéraire doit se situer dans la seconde moitié du XVIIIe siècle. Parmi les rares détails que nous avons pu trouver au sujet de son existence, il faut noter qu'en 1768 il habitait au couvent de Palma de Majorque, où il composa un *Tractatus summulisticus juxta mentem solis Ecclesiæ seu Augustinus intuitus*, ms. de 212 p. conservé dans le *cod. 413* de la bibliothèque provinciale de Majorque. Il est aussi l'auteur d'un *Viridarium scoticum*, rédigé en 1769, ms. de 150 p. conservé dans la même bibliothèque.

Samuel d'Algaida, *Documents pera la historia de la filosofia catalana*, dans *Criterion*, t. IX, 1933, p. 328; t. X, 1934, p. 238.

A. Teetaert.

RAMON Thomas, dominicain aragonais mort en 1634. Il écrivit : 1° *De primatu S. Petri apostoli et summorum pontificum romanorum*, in-4°, Toulouse, 1617; — 2° *Flores nuevas cogidas del vergel de las divinas y humanas letras*, 2 vol. de 805 et 736 p., 1611, 1612; — 3° *Puntos escripturales de las divinas letras...*, 2 vol. de 798 et 693 p., 1618; — 4° *Conceptos extravagantes...*, in-4°, Barcelone, 1619; — 5° *Nuevas y divinas indices de las altissimas virtudes de Maria...*, in-4°, Saragosse, 1624; — 6° *Del santissimo nombre de I. H. S.*; — 7° *Devocionario del santissimo sacramento*; — 8° *Cadena de oro... para confirmar... en la santa fé*, in-8°, Barcelone, 1610 et 1612, 276 p.; — 9° *Nueva pramatica de reformacion contra los abusos de los afeytes, calçado... y exceso en el uso del tabaco*, Saragosse, 1635.

Quétif-Échard, *Scriptores ord. præd.*, t. II, 1721, p. 480.

M.-M. Gorce.

RANCÉ (Armand Jean Le Bouthillier de) (1626-1700), naquit à Paris, le 9 janvier 1626, et manifesta de bonne heure des talents extraordinaires. Tonsuré le 21 décembre 1635 et chanoine de Paris, l'année suivante, il fut revêtu de nombreuses dignités ecclésiastiques; il se livra d'abord à la dissipation et aux plaisirs, surtout au plaisir de la chasse, dans son château de Véretz, aux environs de Tours; ordonné prêtre le 22 janvier 1651 par son oncle, l'archevêque de Tours, il fut docteur en théologie, le 10 juillet 1654. Élu député du second ordre à l'assemblée du clergé de 1655, il signa « sans restriction et sans équivoque » le formulaire rédigé par l'assemblée et approuvé par le pape Alexandre VII, qui condamnait le jansénisme. Il assista, le 28 avril 1657, à la mort de la duchesse de Montbazon, et cette mort le fit réfléchir. Il fit d'abord une retraite à Tours, sous la direction du P. Séguenot, de l'Oratoire et, bientôt après, il commença à se dépouiller de ses bénéfices et de son patrimoine personnel et se lia avec des religieux de l'Oratoire et des amis de Port-Royal. La mort de Gaston d'Orléans, dont il était l'aumônier, 2 février 1660, acheva de le détacher du monde. Il fit alors un voyage dans le midi pour consulter ses amis, Pavillon, évêque d'Aleth, Caulet, évêque de Pamiers, et Choiseul, évêque de Comminges, et se retira chez les oratoriens de Paris (déc. 1660-juin 1662). A cette date, il vint à son prieuré de Boulogne et entra au noviciat de Perseigne, 23 juin 1663, où il fit profession, le 6 juin 1664; il se retira à Notre-Dame de la Trappe, le 14 juillet 1664.

Le 30 septembre 1664, il partit pour Rome en vue d'y défendre les réformes de l'étroite observance contre l'abbé de Cîteaux; après de nombreuses démarches et bien des déboires, il obtint gain de cause. A son retour, il établit la réforme à la Trappe, avec des austérités que certains jugèrent excessives. Dès ce moment, Rancé eut une influence considérable sur les hommes de son temps et sa correspondance fut très active avec la plupart des grands personnages : Bossuet vint au moins huit fois à la Trappe. Après avoir eu d'excellentes relations avec les jansénistes, surtout au moment de la paix de Clément IX, Rancé se détacha d'eux, dès qu'il s'aperçut de leur opposition à l'Église : la lettre qu'il écrivit au maréchal de Bellefonds, le 30 novembre 1678, et surtout celle qu'il écrivit à l'abbé Nicaise, après la mort d'Arnauld, montrent son état d'esprit par rapport au jansénisme lui-même. Rancé fut également opposé au quiétisme, comme le prouvent les deux lettres qu'il écrivit à Bossuet, en 1697.

Rancé donna sa démission en mai 1695, à cause de son état de santé, mais il continua à jouir d'une grande autorité à la Trappe, sous ses successeurs, dom Zosime (1695-1696), dom Armand François Gervaise (1696-1698) et dom Jacques de La Cour (1698). Rancé mourut le 27 octobre 1700, après avoir exercé sur la seconde moitié du XVIIe siècle une influence considérable.

Ouvrages. — La plupart des écrits de Rancé ont pour objet l'œuvre capitale, qui fut la préoccupation constante de toute sa vie, après sa conversion, la Trappe et sa conception personnelle de la vie religieuse. *Constitution de l'abbaye de la Trappe, avec un discours sur la réforme*, in-12, Paris, 1671; — *Éclaircissement sur l'état présent de l'ordre de Cîteaux*, 1674. Cet écrit est imprimé dans le *Recueil de plusieurs lettres de l'abbé de la Trappe*, in-12; c'est un *Mémoire* pour défendre l'étroite observance. — *Lettre du R. P. abbé de*

la Trappe à M. Le Roy, abbé de Hautefontaine, sur les humiliations et autres pratiques de religion, in-12, Paris, 1672. C'est une réponse à un écrit de Guillaume Le Roy, abbé de Hautefontaine, intitulé : *Dissertation si c'est une pratique légitime et sainte de mortifier et d'humilier les religieux par des fictions, en leur attribuant des fautes qu'ils n'ont point commises et des défauts qu'on ne voit point en eux.* La querelle menaçait de s'aggraver, mais Bossuet intervint et mit fin à la discussion; cependant Le Roy avait composé des *Remarques sur la réponse à la Dissertation touchant les humiliations imposées par fiction.* Ces *Remarques* se trouvent à la bibliothèque de Troyes, ms. *1128*, p. 4 et 5 (fond Bouhier). Rancé d'ailleurs a repris quelques-unes de ses thèses dans son écrit sur la *Sainteté.* La lettre de Rancé se trouve à la bibl. Mazarine, mss. n. *1240* et *1241*, et à l'Arsenal, ms. n. *2067*. Sur cette polémique, voir Serrant, p. 138-155; Bremond, p. 105-109, et Sainte-Beuve, *Port-Royal*, t. IV, p. 51-67; *Dict. de théol. cath.*, t. IX, col. 447-448.

De la sainteté et des devoirs de la vie monastique, 2 vol. in-4°, Paris, 1683, réédité en 1684 et en 1701; traduit en italien, 2 vol. in-4°, Rome, 1731 par Malachie d'Inguimbert et dédié au pape Clément XII. Cet écrit renferme les thèses essentielles de Rancé sur la vie monastique, sous la forme de 23 conférences : Rancé y trace le portrait du religieux parfait, tel qu'il le conçoit, ne vivant que pour Dieu et complètement séparé du monde, se délassant surtout par des travaux manuels. L'écrit, patronné par Bossuet, eut un succès immense et souleva de très vives attaques de la part des bénédictins surtout et des chartreux. Mabillon fut l'interprète de ces critiques, dans ses *Réflexions sur les devoirs monastiques avec les réponses de l'auteur de ce livre*, ms. de 34 pages, à la Bibl. nationale, ms. *fr. n. 23 947*, publié par le chanoine Didio, dans son ouvrage *La querelle de Mabillon et de l'abbé de Rancé*, in-8°, Amiens, 1892, p. 440-456. Mabillon critique la tendance de Rancé à la sévérité excessive et au formalisme archaïque. Dom Innocent Le Masson, général des chartreux, critiqua également l'écrit de Rancé, dans les *Annales de l'ordre des chartreux.* Pour répondre à ces critiques, Rancé reprit et précisa sa pensée dans des *Éclaircissements sur quelques difficultés que l'on a formées sur le livre De la sainteté et des devoirs de la vie monastique*, in-4°, Paris, 1685, et nouvelle édition corrigée et augmentée, en 1686; cet écrit a été traduit en italien par Malachie d'Inguimbert, in-4°, Rome, 1735, sous le titre *Dilucidazione di alcune difficulta.* Rancé répondit aussi à Innocent Le Masson, dans sa *Lettre à un évêque, au sujet des allégations faites de leurs anciens statuts dans le livre de la sainteté et des devoirs de la vie monastique.* Cette *Lettre*, adressée à l'évêque de Grenoble, Le Camus, fut insérée dans les *Nouvelles de la république des lettres*, mai-juin 1710. Le Masson répliqua dans ses *Explications sur quelques anciens statuts de l'ordre des chartreux, avec des éclaircissements donnés sur le sujet d'un libelle, qui a été composé contre eux et qui s'est divulgué secrètement.* Un ministre de l'Église réformée, Daniel de Larroque, attaqua la personne de Rancé dans un libelle anonyme, intitulé : *Les véritables motifs de la conversion de l'abbé la Trappe, avec quelques réflexions sur sa vie et sur ses écrits, ou Entretiens de Timocrate et de Philandre sur un livre qui a pour titre « Les saints devoirs de la vie monastique ».* D'après ce libelle, Rancé, déçu dans ses ambitions, trompé dans ses espérances, froissé dans ses affections, s'était retiré dans la solitude par dépit et par désespoir, mais il continue à faire du bruit dans le monde par ses écrits exagérés sur la vie monastique, où il attaque les autres religieux; c'est dans ce livre qu'on trouve la légende de la tête coupée de Mme de Montbazon. L'abbé de Maupeou, curé de Nonancourt, réfuta cet écrit dans son livre *La conduite et les sentiments de M. l'abbé de la Trappe, pour servir de réponse aux calomnies de l'auteur des Entretiens de Timocrate et de Philandre*, in-12, s. l., 1685. Sur les discussions soulevées par le livre *De la sainteté*, voir *Bibliothèque des auteurs ecclésiastiques du XVIIe siècle*, t. IV, p. 165-194; *Journal des savants* du 3 mai 1683, p. 117-120; Didio, *La querelle de Mabillon et de l'abbé de Rancé*, p. 88-138; Bremond, *L'abbé Tempête*, p. 148-205; l'abbé Dubois, *Histoire de l'abbé de Rancé*, t. II, p. 1-97.

En 1686, Rancé publia *Les instructions de saint Dorothée, Père de l'Église grecque et abbé d'un monastère de la Palestine*, in-8°, Paris, 1685. Puis les polémiques vont reprendre sur un terrain nouveau, mais voisin, au sujet de la *Règle de saint Benoît.* Le P. Mège, bénédictin de Saint-Maur, publia en 1687, un *Commentaire sur la règle de saint Benoît, où les sentiments et les maximes de ce saint sont expliqués*, in-12, Paris, 1687; il attaquait assez vivement Rancé sur quelques points de cette règle : le silence, la récréation, le rire, les humiliations et surtout le travail des mains. Rancé, pour répondre à cet écrit, publia *La règle de saint Benoît, avec des notes de dom Claude de Vert, trésorier de Cluny*, in-12, Paris, 1687 et Bruxelles, 1703, et *La règle de saint Benoît, nouvellement traduite et expliquée selon son véritable esprit par l'auteur des Devoirs de la vie monastique*, 2 vol. in-4°, Paris, 1689, *avec des Méditations sur la règle de saint Benoît, tirées du Commentaire sur la même règle.* Cet écrit fut publié avec les encouragements de Bossuet et de l'archevêque de Reims. Rancé y expose les règles de saint Benoît dans toute leur pureté et leur sévérité : silence absolu, travail manuel, mortifications corporelles (Didio, *op. cit.*, p. 138-147); enfin Rancé publia *Les règlements de l'abbaye de Notre-Dame-de-la-Trappe, en forme de constitutions*, in-8°, Paris, 1690, et réédités en 1718. Ces constitutions diffèrent en plusieurs points de celles de 1671. Dans ces divers écrits, Rancé, soutient d'une manière générale, que les moines doivent s'abstenir de toute étude proprement dite.

Les bénédictins, par la plume de dom Martène et surtout de Mabillon, firent un commentaire beaucoup plus doux des règles de saint Benoît. Ce fut l'origine de la célèbre querelle des études monastiques. En juin 1691, Mabillon publia le *Traité des études monastiques dans les cloîtres*, in-12, Paris, 1691, où il prend la défense des études : elles sont utiles et même nécessaires pour maintenir l'ordre et l'économie dans les communautés religieuses; il examine quelles études conviennent aux solitaires et la méthode qu'ils doivent employer, avec le but qu'ils doivent se proposer, pour qu'elles soient utiles et avantageuses. Il dresse le catalogue d'une bibliothèque monastico-ecclésiastique qui renferme plus de 3.000 volumes. Mabillon est très modéré, mais on trouve des expressions dures et blessantes contre Rancé, dans les lettres d'approbation signées par des docteurs de Sorbonne. L'ouvrage fut assez mal accueilli à Rome. Des amis, en particulier le P. Gourdan, demandèrent à Rancé de répondre à cette attaque. L'abbé de la Trappe publia la *Réponse au Traité des études monastiques de Mabillon*, 2 vol. in-12 et 1 vol. in-4°, Paris, 1692. Cet écrit, plein de vivacité, est tout à fait caractéristique de la manière de Rancé : il y a des longueurs, des redites, des digressions, comme chez les écrivains de Port-Royal, mais avec de la chaleur, du mouvement, de l'onction et parfois une véhémence extraordinaire; c'est presque du Pascal et Sainte-Beuve fait un très bel éloge de cet écrit.

Un anonyme, très probablement le P. Denys de Sainte-Marthe, répliqua à Rancé dans quatre *Lettres à M. l'abbé de la Trappe, où l'on examine sa Réponse au traité des études monastiques et quelques endroits de*

son commentaire sur la règle de saint Benoît, in-12, Amsterdam, 1692. L'auteur attaque personnellement Rancé. « C'est un homme rempli d'orgueil, infatué de lui-même, avide de relations mondaines, et exerçant une autorité tyrannique sur de pauvres moines... » Jean-Baptiste Thiers, curé du diocèse de Chartres, répliqua à ce libelle par une *Apologie de M. l'abbé de la Trappe*. Mabillon lui-même répondit à Rancé dans une seconde édition de son *Traité des études monastiques*, par des *Réflexions sur la réponse de M. l'abbé de la Trappe*, in-12, Paris, 1693 : Mabillon trace le tableau de la vie studieuse, laborieuse et régulière des moines de la congrégation de Saint-Maur et de Saint-Vannes; en plusieurs endroits, d'ailleurs, il se rapproche du point de vue de Rancé. Après quelques hésitations et sur les conseils de ses amis, Rancé se décida à répondre à ce second écrit de Mabillon, mais une visite de Mabillon à la Trappe mit fin à la polémique et Rancé ne publia pas son écrit qui est resté manuscrit : *Examen des Réflexions du R. P. Mabillon sur la réponse au traité des études monastiques*. Sur cette querelle, voir Dabois, *op. cit.*, t. II, p. 261-387; Didio, p. 176-103, et Bremond, p. 148-186.

Les autres écrits de Rancé font parfois allusion aux thèses qu'il a défendues dans les écrits précédents, mais, en général, ils sont beaucoup plus calmes : *Instructions sur les principaux sujets de la piété et de la morale chrétienne*, in-12, Paris, 1693, publié sans l'aveu de Rancé et avec des altérations; — *Conduite chrétienne, adressée à S. A. R. la duchesse de Guise*, in-12, Paris, 1697 et 1703; Rancé y parle de l'abus des sciences; — *Maximes chrétiennes et morales*, 2 vol. in-12, Paris, 1698 et 1702; ce sont des extraits des lettres écrites par Rancé; — *Conférences* ou *Instructions sur les épîtres et évangiles des dimanches et principales fêtes de l'année, et sur les vêtures et professions religieuses*, 3 vol in-12, Paris, 1698 et 1720; — *Réflexions morales sur les quatre évangiles*, 4 vol. in-12, Paris,1699, que l'on a pu comparer aux *Méditations* de Bossuet; — *Traité abrégé des obligations des chrétiens*, in-12, Paris, 1699 (*Journal des savants* du 16 nov. 1699, p. 738); — *Lettres de piété écrites à diverses personnes*, 2 vol. in-12, Paris, 1701 et 1702; d'autres *Lettres* ont été publiées par Gonod, 1 vol. in-8°, Paris, 1846 (voir Sainte-Beuve, *Portraits littéraires*, t. III, p. 424-436); — *Lettres de piété choisies*, in-12, Paris, 1702 (*Journal des savants* du 6 mars 1702, p. 145-151); — *Relations de la mort de quelques religieux de la Trappe*, diverses éditions publiées en 1678 et 1681, 2 vol. in-12, 1696 et 1702, 3 vol. in-12, 1713 et 1716, enfin 5 vol. in-12, 1755 et 1758.

On a attribué à Rancé les *Entretiens de l'abbé Jean et du prêtre Eusèbe*, in-8°, Lyon, 1678; mais cet écrit a pour auteur M. de Suel, curé de Châtres, qui raconte des conversations qu'il a eues avec l'abbé de Rancé.

De nombreux écrits de Rancé sont restés manuscrits; ce sont surtout des *Lettres* de direction et de piété : Bibl. nationale, ms. fr. n. *13252, 15172, 15180, 23497;* Arsenal, n. *2064, 2106, 4852, 5172, 6010, 6626;* bibl. Sainte-Geneviève, n. *1522, 1570* et bibl. Mazarine, n. *1214*.

Les biographies de Rancé sont très nombreuses; aussitôt après sa mort, ses amis souhaitent que Bossuet écrive sa vie; mais Bossuet était âgé, et, dans une lettre à l'abbé de Saint-André (*Corresp.*, t. XV, p. 27-31) il déclare qu'il faudra « une main habile pour faire l'histoire de ce saint personnage et une tête qui soit au-dessus de toutes les vues humaines... Tous les partis voudront tirer à soi le saint abbé... ». Le gouvernement lui-même surveille la publication de cette vie. Voici les principales biographies : Pierre de Maupeou, *La vie du T. R. P. dom Armand Jean Le Bouthillier de Rancé, abbé et réformateur du monastère de la Trappe*, 2 vol. in-12, Paris, 1702 (*Journal des savants*, du 20 nov. 1702, p. 645-652; le même avait publié *La conduite et les sentiments de M. l'abbé de la Trappe, pour servir de réponse aux calomnies de l'auteur des Entretiens de Timocrate et de Philandre sur le livre de la Sainteté et des devoirs de la vie monastique*, in-12, s. l., 1685); Marsollier, *La vie de dom Armand Jean Le Bouthillier de Rancé, abbé régulier et réformateur du monastère de la Trappe, de l'étroite observance de Cîteaux*, in-4° ou 2 vol. in-12, Paris, 1703 (*Journal des savants*, du 7 mai 1703, p. 278-285); ces deux biographies ont été appréciées par dom Gervaise, dans l'écrit intitulé *Jugement critique, mais équitable des vies de feu M. l'abbé de la Trappe, dom Armand de Rancé, contre les calomnies de dom Vincent Thuillier, religieux de la congrégation de Saint-Maur, divisé en deux parties, où l'on voit toutes les fautes qu'ils ont commises contre la vérité de l'histoire, contre le bon sens, contre la vraisemblance, contre l'honneur même de M. de Rancé, et de la maison de la Trappe*, in-12, Londres, 1742; dom Gervaise a composé lui-même une *Vie du T. R. P. dom Armand Jean Le Bouthillier de Rancé, abbé régulier et réformateur du monastère de la Trappe, ordre de Cîteaux, écrite sur les Mémoires plus exacts et plus amples que ceux sur lesquels ont travaillé les premiers auteurs de la même histoire*, 2 vol. in-8°, ms.; le même a composé *Défense de la nouvelle histoire de l'abbé Suger avec l'apologie de feu M. l'abbé de la Trappe... contre les calomnies et les invectives de dom Vincent Thuillier, religieux de la congrégation de Saint-Maur, répandues dans son Histoire des contestations sur les ordres monastiques, insérée dans son premier tome des Œuvres posthumes de dom Mabillon*, in-12, Paris, 1724; Le Nain de Tillemont, *La vie du R. P. Armand Jean Le Bouthillier de Rancé*, in-12, Nancy, 1705, et 3 vol. in-12, Rouen, ou 2 vol. in-12, Paris, 1719; Göcking, *Leben des Armand Joannes Le Bouthillier de Rancé*, in-8°, Berlin, 1820; Chateaubriand, *Vie de Rancé*, in-8°, Paris, 1844 (Sainte-Beuve, *Portraits contemporains*, t. III, p. 36-59); Exauvillez, *Vie de l'abbé de Rancé*, in-12, Paris, 1814; Abbé Dubois, *Histoire de l'abbé de Rancé et de sa réforme*, 2 vol., in-8°, Paris, 1866, et autre édition en 1869; Em. de Broglie, *Mabillon et la société de Saint-Germain-des-Prés à la fin du XVIIe siècle*, 2 vol., in-8° Paris, 1888; Didio, *La querelle de Mabillon et de l'abbé de Rancé*, in-8°, Amiens, 1892; H. Tournouer, *Bibliographie de Notre-Dame de la Trappe*, in-8°, Mortagne, 1894; Schmidt, *A. J. Le Bouthillier de Rancé, Abt und Reformator von la Trappe*, in-8°, Ratisbonne, 1897; Frantz Büttgenbach, *Armand J. B. de Rancé, Reformator der Cistercenser von la Trappe, und erster Abt der Trappisten*, in-8°, Aix-la-Chapelle, 1897; Marie-Léon Serrand, *L'abbé de Rancé et Bossuet, Le grand moine et le grand évêque du grand siècle*, in-8°, Paris, 1903; Féret, *La faculté de théologie de Paris et ses docteurs les plus célèbres*, t. IV, 1906, p. 109-128; H. Bremond, *L'abbé Tempête, Armand de Rancé, réformateur de la Trappe*, in-8°, Paris, 1929; Albert Cherel, *Rancé*, in-16, Paris, 1930; Du Jeu, *M. de la Trappe, Essai sur la vie de l'abbé de Rancé*, in-16, Paris, 1932.

J. Carreyre.

RANST (**François Van**) (vers 1660-1727) naquit à Anvers aux environs de 1660, prit l'habit dominicain dans sa ville natale et fut licencié en théologie à l'université de Louvain. Il enseigna les sciences sacrées et fut régent des études au couvent d'Anvers, en 1715. Il était théologien de la Casanate, au couvent de la Minerve, à Rome, en 1725; il mourut en 1727.

Il a publié un certain nombre d'écrits en faveur de saint Thomas, dont la plupart sont dirigés contre les thèses de Quesnel : *Oratio panegyrica in laudem D. Thomæ*, Anvers, in-12, 1711; *Veritas in medio, seu D. Thomas, doctor angelicus, propositiones omnes circa theoriam et praxim, rigorem ac laxitatem versantes in medio, a Baianis usque ad Quesnellianas 101 inclusive... prædamnans*, in-8°, Anvers, 1715; *De hæresibus ab incunabulis Ecclesiæ usque ad hæc tempora, per D. Thomam et Scripturas sacras prædebellatis*, in-12, Anvers, 1717; *Responsio brevis ad Patrem Quesnel*, in-8°, Anvers, 1718; *Lux fidei, seu D. Thomas, doctor Angelicus, splendidissimus catholicæ fidei athleta*, in-8°, Anvers, 1718; à Rome, Ranst prépara une seconde édition, mais il n'eut pas le temps de l'achever; elle fut publiée plus tard, 2 vol. in-8°, Maestricht, 1735; *Opusculus historico-theologicus de indulgentiis et jubilæo*, in-12, Rome, 1724 et Anvers, 1731; *Carmina et orationes in festo D. Thomæ de Aquino pronuntiatæ et editæ*, Anvers,

Quétif et Échard, *Scriptores ord. prædic.*, t. II, p. 798; Richard et Giraud, *Bibliothèque sacrée*, t. xx, p. 379-380; *Biographie nationale de Belgique*, t. XVIII, Bruxelles, 1904, col. 679-680.

J. CARREYRE.

RANULPHE DE LOCKYSLE ou **DE LOCKELEYE,** frère mineur de la province d'Angleterre. Originaire de Loxley, dans le comté de Warwick, appelé Lockysley dans le ms. *Cotton Nero A IX* du British Museum à Londres et Lockeleye dans le ms. *Phillipps 3119*, il fut le trente-septième maître régent des mineurs à l'université d'Oxford, où vers 1310 il commenta les *Sentences*. Il est enseveli à Worcester. D'après L. Wadding il serait l'auteur d'un *Commentarium super magistrum sententiarum*, de plusieurs commentaires *Super Aristotelis opera varia* et de quelques autres écrits. Selon le même L. Wadding et Jean Bale il aurait composé un ouvrage intitulé : *De paupertate evangelica*, dans lequel il aurait pris position dans l'âcre controverse sur la question de savoir si le Christ et les apôtres avaient possédé en privé et en commun. La thèse négative, soutenue par les fraticelli fut condamnée comme hérétique par Jean XXII, dans sa constitution *Cum inter nonnullos* du 13 nov. 1323.

L. Wadding, *Scriptores ord. minorum*, Rome, 1906, p. 196; Thomas d'Eccleston, *De adventu fr. minorum in Angliam*, éd. A. G. Little, dans *Collection d'études et de documents*, t. VII, Paris, 1909, p. 69; éd. J. S. Brewer, dans *Monumenta francisc.*, t. I, Londres, 1858, p. 366 et 553; J. Balæus, *Illustrium Majoris Britanniæ scriptorum summarium*, Bâle, 1559; Hurter, *Nomenclator*, 3e éd., t. II, col. 468; A. G. Little, *The Grey Friars at Oxford*, Londres, 1892, p. 165; M. Schmaus, *Die Quæstio des Petrus Sutton, O. F. M., über die Univokation des Seins*, in *Collectanea francisc.*, t. III, 1933, p. 5-6.

A. TEETAERT.

RANZI Candide, frère mineur italien, cousin du cardinal Mercure Gattarina. Originaire de Verceil, il s'adonna au droit à Turin avant de revêtir l'habit franciscain. Il évangélisa la Corse et le Milanais et refusa avec énergie la dignité épiscopale, qui lui fut proposée par son cousin. Mort en 1515 à Valperga dans le Piémont, il est enterré au couvent de San-Giorgio Canavese où il passa les dernières années de sa vie. Il est l'auteur d'un ouvrage intitulé *De statu spirituali mundi*, divisé en trois parties traitant successivement *De mundi erroribus*, *De hominis miseria*, *De relatione disciplinæ ecclesiasticæ;* ainsi que de *Salutationes septem ad B. V. Mariam* dont le texte italien a été publié par B. Cimarella, O. F. M., dans *Quarta pars chronicorum S. Francisci*, t. III, 3e part., Naples, 1680.

L. Wadding, *Annales minorum*, t. xv, an. 1515, n. xv, Quaracchi, 1933, p. 559-560; le même, *Scriptores ord. minorum*, Rome, 1906, p. 61; J. H. Sbaralea, *Supplem. ad scriptores ord. minorum*, t. I, Rome, 1908, p. 199.

A. TEETAERT.

1. RAOUL DE COLEBRUGE, frère mineur de la province anglaise de la première moitié du XIIIe siècle. Originaire peut-être de Colbridge dans le Kent, il fut le second maître régent franciscain qui enseigna à l'université d'Oxford. D'après Thomas d'Eccleston, il entra dans l'ordre des frères mineurs pendant qu'il était maître régent et enseignait la théologie à l'université de Paris, où il s'était acquis une certaine renommée. Les circonstances dans lesquelles il prit la décision de s'enrôler chez les franciscains sont racontées par Bernard de Besse dans la *Chronica XXIV Generalium* et le *Liber exemplorum fr. minorum sæculi XIII;* le récit diffère cependant légèrement chez le dernier et les deux premiers. Pendant son noviciat il fut envoyé par le général à Oxford pour y enseigner la théologie. Il y fut maître régent, probablement entre 1249 et 1252, d'après A. G. Little, et y a enseigné vraisemblablement avec Adam de Marisco. Il faut noter cependant que, d'après le *Liber exemplorum*, Raoul serait entré chez les mineurs entre 1240 et 1245. Il y est dit en effet, d'un côté, qu'il raconta sa vocation à Alexandre de Halès et, d'un autre côté, que saint Bonaventure l'a vu novice quand lui-même était pour ainsi dire encore novice. Or le Docteur séraphique a fait son noviciat, soit en 1238, soit plus probablement en 1243. Raoul toutefois n'enseigna pas longtemps à Oxford, puisque d'après le *Liber exemplorum* il mourut peu de temps après son arrivée en Angleterre.

A. G. Little, *The Grey Friars in Oxford*, Oxford, 1892, p. 139; Thomas d'Eccleston, *De adventu fr. minorum in Angliam*, édit. A. G. Little, dans *Collection d'études et de documents sur l'histoire religieuse et littéraire du Moyen Age*, t. VII, Paris, 1909, p. 64 et 91; éd. J. S. Brewer, dans *Monumenta francisc.*, t. I, Londres, 1858, p. 39 et 542; *Chronica XXIV generalium*, dans *Analecta francisc.*, t. III, Quaracchi, 1897, p. 221; A. G. Little, *The franciscan school at Oxford in the thirteenth century*, in *Arch. francisc. hist.*, t. XIX, 1926, p. 837-838; L. Oliger, *Liber exemplorum fr. minorum sæculi XIII*, dans *Antonianum*, t. II, 1927, p. 264-265.

A. TEETAERT.

2. RAOUL DE MAIDSTONE, frère mineur de la province d'Angleterre. Maître en théologie de l'université de Paris, où il s'acquit un nom par son enseignement, il fut parmi les « fameux anglais » qui quittèrent Paris à la suite des disputes de 1229. A la demande de Henri III il s'établit à Oxford. Il fut archidiacre de Chester probablement vers 1230 et doyen d'Hereford en 1231. Élevé au siège épiscopal d'Hereford en 1234, il résigna sa charge le 17 décembre 1239 pour entrer dans l'ordre des frères mineurs, dans lequel il fut reçu par Haimo de Faversham, qui fut alors provincial d'Angleterre. Quant aux mobiles qui auraient déterminé Radulphe à revêtir l'habit franciscain, d'après les uns il l'aurait fait à la suite d'une vision, d'après les autres pour accomplir un vœu, fait probablement avant de devenir évêque. D'après Barthélemy de Pise (*De conformitate*, *fructus VIII*, 2), il aurait contribué de ses propres mains à construire l'église du couvent d'Oxford. Il vécut cependant presque sans interruption dans le couvent de Gloucester, où il mourut le 8 janvier 1246 et fut enseveli dans le chœur de l'église. D'après une citation trouvée dans un *Tractatus de sacramentis* conservé dans le *cod. 14*, fol. 28-32, de la Gray's Inn Library à Londres, Raoul aurait composé un *Commentarius super Sententias* quand il était archidiacre de Chester. On y lit en effet : *secundum mag. R. de Maidinston archidiaconum Cestrensem super Sententias.*

A. G. Little, *The Grey Friars at Oxford*, Oxford, 1892, p. 182; Thomas d'Eccleston, *De adventu fr. minorum in Angliam*, éd. A. G. Little, dans *Collection d'études et de documents*, t. VII, Paris, 1909, p. 107 et 139; éd. J. S. Brewer, dans *Monumenta francisc.*, t. I, Londres, 1858, p. 58-59 et 542; Barthélemy de Pise, *De conformitate vitæ beati Francisci ad vitam Domini Jesu*, dans *Analecta francisc.*, t. IV, Quaracchi, 1906, p. 20, 307, 330, 344, 429; *Chronica XXIV generalium ord. minorum*, dans *Anal. franc.*, t. III, Quaracchi, 1897, p. 26 et 220; Bernard de Besse, *Liber de laudibus*, c. VII, dans *Anal. franc.*, t. III, p. 679; Mathieu Paris, *Chronica majora*, éd. Luard, t. III, Londres, 1876, p. 168 et 305; t. IV, Londres, 1878, p. 163; le même, *Historia Anglorum*, éd. Fr. Madden, t. II, Londres, 1867, p. 374.

A. TEETAERT.

3. RAOUL DE REIMS, frère mineur de la province d'Angleterre. Né à Reims d'une famille originaire d'Angleterre et maître en théologie, il fut envoyé en 1233 par Grégoire IX avec un autre mineur Haymo de Faversham et deux dominicains Pierre de Sézanne et un certain Hugues au patriarche des Grecs, Germain II, pour y travailler à l'union des deux Églises. Arrivés à Nicée vers la mi-janvier 1234, ils

furent bien reçus, remirent au patriarche une lettre du pape et eurent avec les Grecs plusieurs conférences, soit à Nicée en Bithynie, soit à Nympha en Lydie sur les deux principaux dissentiments, qui séparaient les Églises grecque et latine, à savoir la procession du Saint-Esprit et l'emploi du pain azyme ou du pain levé pour célébrer la messe. Ne pouvant arriver à un compromis les envoyés pontificaux regagnèrent Rome après avoir consigné par écrit leurs discussions : *Disputatio latinorum et græcorum seu relatio aprocrisiariorum Dni papæ Gregorii IX de gestis Nicææ in Bithynia et Nymphææ in Lydia*, 1234.

Thomas d'Eccleston. *De adventu fr. minorum in Angliam*, éd. A. G. Little, dans *Collection d'études et de documents*, t. VII, Paris, 1909, p. 35, 90, 91, 95; dans *Anal. franc.*, t. I, Quaracchi, 1885, p. 229, 244-246; Hefele-Leclercq, *Histoire des conciles*, t. V, 2e part., Paris, 1913, p. 1567-1572; L. Wadding, *Annales minorum*, t. II, an. 1233, n. VIII-XXV, p. 360-399, Quaracchi, 1931; Quétif-Échard, *Bibl. scriptorum ord. prædicatorum*, t. I, Paris, 1712, p. 911-927; Mansi, *Concil.*, t. XXIII, Venise, 1779, col. 277-320; G. Golubovich, *Biblioteca bio-bibliografica della Terra santa*, Ire série, t. I, Quaracchi, 1906, p. 163-169; le même, *Disputatio latinorum et græcorum seu relatio apocrisiariorum Gregorii IX*, dans *Arch. franc. hist.*, t. XII, 1919, p. 418-470.

A. TEETAERT.

4. RAOUL DE RODINGTON, frère mineur de la province d'Angleterre appelé aussi *Rodimpton*, *Radiutorius*, *Radimptorius*, *Oroipton*, maître en théologie de l'université d'Oxford et lecteur de son ordre dans la même ville vers 1350. Il y commenta les Sentences et à cause de la grâce et de la facilité de son langage, il fut dénommé *facundus Apollo*. D'après L. Wadding et H. Hurter il serait l'auteur de commentaires sur plusieurs livres de la sainte Écriture, d'un *Commentarium super Magistrum Sententiarum*, de *Lecturæ scholasticæ* et de *Quæstiones ordinariæ*. Notons toutefois que Thomas d'Eccleston ne l'énumère pas parmi les lecteurs franciscains qui enseignèrent à Oxford. Il signale cependant vers la même époque un autre frère mineur, dont le nom ressemble beaucoup à celui du précédent, à savoir Jean de Rudington ou Ruddington, dans le comté de Nottingham ou de Lincoln, qui fut le cinquante-sixième lecteur des mineurs à Oxford et le dix-neuvième ministre provincial et qui fut à Bâle le 10 juillet 1340.

L. Wadding, *Scriptores ord. minorum*, Rome, 1906, p. 196; Barthélemy de Pise, *De conformitate vitæ b. Francisci ad vitam Domini Jesu*, dans *Anal. franc.*, t. IV, Quaracchi, 1906, p. 339 et 547; Thomas d'Eccleston, *De adventu fr. minorum in Angliam*, éd. A. G. Little, dans *Collection d'études et de documents*, t. VII, Paris, 1909, p. 70; Hurter, *Nomenclator*, 3e éd., t. II, col. 531.

A. TEETAERT.

1. RAPHAEL DE CLAYES, frère mineur capucin de la province de Normandie du XVIIe siècle. Issu de la noble famille des marquis de Clayes, il se fit un nom comme prédicateur et composa un certain nombre d'ouvrages dont le suivant seul fut édité : *Sublimes et profundæ theologicæ ac morales veritates de augustissimo eucharistiæ sacramento super quatuor transcendentia entis, unitatis, veritatis et bonitatis, quæ in sublimi hoc mysterio elucescunt*, Rouen, 1649; Avranches, 1653, 4 vol. in-4°.

Bernard de Bologne, *Bibl. scriptorum ord. min. capuccinorum*, Venise, 1747, p. 220.

A. TEETAERT.

2. RAPHAEL DE DIEPPE, frère mineur capucin de la province de Normandie. Originaire de Dieppe, où il doit être né vers 1588, il s'est distingué par son zèle apostolique tant en France où il combattit les réformés, que dans les missions lointaines où il travailla à convertir les païens. En 1636 il partit avec cinq autres capucins pour l'île Saint-Christophe, où il exerça pendant un certain temps la charge de supérieur de la mission. En 1642 cette mission fut incorporée à celle que les capucins possédaient en Acadie. Par suite de la révolte de M. de Poincy, gouverneur de l'île, contre M. de Thoisy, le nouveau lieutenant-général de Saint-Christophe, auquel il défendit de mettre pied à terre dans son île, les capucins se virent obligés de quitter leur mission de Saint-Christophe. Comme ils avaient contribué de tout leur pouvoir à faire relever de Poincy de ses fonctions, la révolte de ce dernier ruinait toutes leurs espérances. Au lieu de rentrer en vainqueurs à Saint-Christophe, les derniers capucins qui s'y trouvaient encore, furent à cette occasion, le 25 janvier 1646, emprisonnés et expulsés. D'après Roch de Cesinale, le P. Raphaël se serait retiré au Canada, où il serait mort en 1648.

Le P. Raphaël s'est acquis une célébrité peu ordinaire par un ouvrage qui au XVIIe siècle fut très estimé et exerça une grande influence : *Méthode très facile pour convaincre toutes sortes d'hérétiques, mais particulièrement les modernes*, Rouen, 1640, in-4°; *ibid.*, 1657, in-8°, 687 p.; *ibid.* 1663, in-8°, IX-687-25 p.; Paris, 1665, in-8°, IX-754 p.; *ibid.*, 1682, in-8°, IX-954 p.; Lyon, 1669 et 1671. Tandis que les trois premières éditions ne comprennent que deux parties, la quatrième *en* possède trois, dont la dernière a été ajoutée par les éditeurs. Dans la première partie le P. Raphaël veut démontrer que la religion réformée est fausse. Il fait précéder le texte de quatre prolégomènes, dans lesquels il expose quatre questions préliminaires, nécessaires pour disposer l'esprit à la vérité : dans le premier il examine si le Christ a institué plusieurs Églises; dans le second si l'on peut être sauvé dans n'importe quelle religion; dans le troisième si l'on peut reconnaître la vérité d'une Église par rapport à une autre par la note que les ministres réformés donnent pour la distinguer de toutes les autres sociétés qui s'attribuent faussement ce titre, à savoir par la promesse que l'on fait de ne vouloir prêcher que l'Écriture dans sa pureté; dans le quatrième il établit par où il faut commencer pour reconnaître la vérité ou la fausseté d'une Église.

L'auteur passe ensuite à l'exposé de la première partie en supposant que l'on est encore au temps où la religion réformée a fait son apparition en France, où les prétendus réformateurs accusèrent l'Église romaine d'avoir abandonné son époux et publièrent qu'elle s'était prostituée aux idoles et partant que c'était une Église adultère et idolâtre. Le P. Raphaël la défend comme un avocat défend une princesse accusée d'avoir manqué de fidélité à son époux et démontre que les ministres protestants qui ont accusé l'Église romaine d'être une Église adultère sont des hérétiques. Il le prouve par huit raisons, qui constituent autant de traités : 1. ces ministres n'étaient point envoyés de Dieu; 2. ils ont répandu une fausse doctrine en disant que l'Église était tombée en ruines; 3. ils ont rejeté presque le tiers de la parole de Dieu; 4. ils ont falsifié ce qu'ils en ont conservé; 5. ils ne peuvent trouver dans la parole de Dieu les principaux fondements de leur prétendue réforme; 6. ils ont retenu quelques doctrines et en ont rejeté d'autres sans raisons plausibles; 7. ils se sont mariés après avoir fait à Dieu le vœu de chasteté perpétuelle; 8. sur les fondements établis par eux on peut fonder toutes sortes d'hérésies. L'auteur conclut qu'il ne faut point écouter les ministres protestants, mais les fuir et se retirer de leur société.

Dans la deuxième partie le P. Raphaël défend l'Église romaine contre les injustes attaques des réformés et démontre en dix traités qu'elle n'a jamais failli dans son enseignement et qu'elle seule possède la doctrine véritable telle qu'elle fut proposée par le

Christ, les apôtres et les saints Pères. Ainsi dans le premier traité il prouve que l'Église visible du Christ ne peut pas errer en matière de foi; dans le deuxième il démontre la vérité du corps du Christ dans l'eucharistie; dans le troisième la vérité de la transsubstantiation; dans le quatrième la vérité du sacrifice de la messe; dans le cinquième la vérité de la communion sous une espèce; dans le sixième il prouve qu'on peut prier les anges et les saints; dans le septième que l'on peut faire des images des saints; dans le huitième que l'on peut honorer les images du Christ et des saints; dans le neuvième qu'il y a un purgatoire; dans le dixième il répond à plusieurs objections des adversaires touchant la défense de manger la chair en carême, de lire la Bible, au sujet de la coutume de dire les prières en latin, de la confession, des indulgences, du mérite des bonnes œuvres, des œuvres de surérogation, de la célébration des fêtes en dehors du dimanche, des pèlerinages. Quant à la méthode suivie par l'auteur dans la démonstration de ces vérités, il explique dans un premier chapitre la doctrine catholique en question, prouve dans trois chapitres suivants la doctrine exposée : 1. par la sainte Écriture; 2. par les témoignages des Pères des cinq premiers siècles; 3. par la raison et, dans un dernier chapitre, il rapporte les théories des protestants et leurs objections contre la doctrine catholique ainsi que les réponses et les réfutations alléguées par les auteurs catholiques.

Dans la troisième partie, qui n'est pas du P. Raphaël et ne faisait point partie de l'ouvrage primitif, les éditeurs de la quatrième édition (1665) ont ajouté la profession de foi catholique de Pie IV et des textes des Pères des premiers siècles du christianisme, tout cela devant prouver que les articles de la profession de foi de Trente concordent avec l'enseignement du Christ, des apôtres et de la primitive Église.

La grande influence qu'a eue cet ouvrage et l'estime universelle dont il a joui s'expliquent du fait qu'il fut d'une grande utilité non seulement pour les catholiques, qui, dans la première partie, trouvaient des armes pour attaquer les hérétiques et, dans la deuxième, des moyens pour se défendre contre eux, mais aussi pour les réformés, qui, dans la première partie, voyaient que leur religion est fausse et, dans la seconde, que l'Église romaine est la seule véritable Église de Dieu. Une traduction latine de cet ouvrage a paru, à Rouen et Paris, en 1645, 1652, 1661 et une version allemande des deux premières parties à Lintz, en 1738, in-4°, XII-173 et II-311 p.; Lintz-Vienne, 1740, in-4°, XVI-173 et II-311 p.

L. Wadding, *Scriptores ord. minorum*, Rome, 1906, p. 197; Bernard de Bologne, *Bibl. scriptorum ord. min. capuccinorum*, Venise, 1747, p. 220-221; H. Hurter, *Nomenclator*, 3e éd., t. III, col. 991; Roch de Cesinale, *Storia delle missioni dei cappuccini*, t. III, Rome, 1873, p. 683-685; J. Renard, *Les missions catholiques aux Antilles*, dans *Rev. d'hist. des missions*, t. XII, 1935, p. 242-249, 407-418.

A. TEETAERT.

3. RAPHAEL DE PORNAXIO, théologien et canoniste dominicain. — Originaire de Pornasio (Ligurie), où il dut naître vers la fin du XIVe siècle, il entra chez les dominicains de Gênes : d'où son surnom de *Genuensis*. Maître en théologie et professeur, il jouit d'un crédit assez considérable pour être souvent consulté d'un peu partout. Le cardinal Jean de Casanova, par exemple, recourait à ses lumières sur les problèmes posés par le concile de Bâle. Presque tous ses ouvrages doivent leur origine à ces sortes de consultations. De 1430 à 1450, il remplit les fonctions d'inquisiteur dans le territoire de Gênes et les Marches. Sa mort était autrefois approximativement fixée à 1465; M. Chevalier donne la date précise du 20 février 1467.

Dès 1470, le général de l'Ordre faisait réunir ses principaux traités. Propriété de l'évêque de Toul, A. du Saussay, le manuscrit fut légué par sa nièce aux dominicains de Paris. Le contenu intégral n'en fut jamais publié; mais un inventaire minutieux en est dressé dans Quétif-Échard, t. I, p. 831-834; cf. t. II, p. 823. Cette collection comprenait trente opuscules ou lettres, la plupart de minime étendue, adressés, d'ordinaire sur leur demande, à divers correspondants. Les questions canoniques y tiennent une grande place, notamment celles de la propriété religieuse et de la pauvreté. Seul un *Tractatus de paupertate valde utilis* a été imprimé de très bonne heure s. l. n. d., ainsi que la première partie d'un autre intitulé : *De communi et proprio*, Venise, 1503.

Parmi les plus notables de ceux qui traitent des matières théologiques, il faut signaler : n. 1-3 : *De potestate concilii* (au cardinal Jean de Casanova), suivi d'une première *Responsio ad nationes Basileensis concilii* et d'une autre où est résolue la question, alors actuelle, de savoir *Quæ sit illa Ecclesia cui omnes fideles obedire tenentur;* n. 8 : *Tractatus de prærogativis D.-N. J.-C.* (aux chartreux), où l'auteur approuvait la pratique de ne pas célébrer liturgiquement d'autre conception que celle du Christ; à compléter par le n. 19 : *Epistola de conceptione B. M. V.* (à l'évêque et au chapitre d'Avignon); n. 10 : *Regulæ ad intelligentiam S. Scripturæ* (à son neveu étudiant); n. 25 : *Tractatus notabilis de flagellis christianorum* (aux dominicains d'Orient après la chute de Constantinople); n. 29 : *De hæreticis post Christum* (à un religieux inconnu), liste en 94 numéros qui se termine sur le nom de Michel de Césène; n. 30 : *Epistola ad nobilem quemdam de electione divina.*

Son contemporain B. Fazio, *De viris illustribus*, édit. Mehus, p. 42, faisait allusion à un traité apologétique où Raphaël montrait l'accord entre l'Évangile et les philosophes païens. Il s'agit d'un *Liber de consonancia naturæ et graciæ*, dédié au pape Nicolas V (1447-1455), qui n'était pas entré dans le *corpus* officiel de ses œuvres et ne devait être retrouvé que par L. Pastor dans le ms. *69* de la bibliothèque de Francfort, en attendant que M. Grabmann le signalât encore dans le ms. *Cent. III 59* de Nuremberg. Cette découverte a valu au vieux maître dominicain un retour momentané d'attention, dont témoigne l'étude qui lui fut consacrée par K. Michel. Prenant pour base le texte même de l'Évangile d'après le *Diatessaron* du pseudo-Ammonius, Raphaël en rapproche des extraits pris dans divers auteurs profanes, avec parfois un bref commentaire destiné à établir le fait ou à préciser la nature de la convergence entre ce qu'il nomme lui-même la *doctrina graciæ* et la *doctrina naturæ*. Le tout en vue de réagir contre ceux qui trouvaient excessive ou imprudente l'estime qu'on faisait alors des anciens. En même temps qu'il atteste l'humanisme et l'érudition de son auteur, l'ouvrage est un document de première main sur les remous provoqués par la Renaissance dans les milieux ecclésiastiques. De ce chef, cette compilation n'est pas sans offrir un certain intérêt de curiosité.

Quétif-Échard, *Scriptores ord. prædic.*, Paris, 1719-1721; L. Pastor, *Geschichte der Päpste*, t. I, 4e éd., Fribourg-en-B., 1901; M. Grabmann, *Die Geschichte der scholastischen Methode*, t. II, Fribourg-en Br., 1911; K. Michel, *Der Liber de consonancia nature et gracie des Raphael von Pornaxio*, Munster-en-W., 1915 (dans Cl. Bäumker, *Beiträge zur Geschichte der Philos. des Mittelalters*, t. XVIII, fasc. 1).

J. RIVIÈRE.

4. RAPHAEL DE TUSCULUM, frère mineur capucin de la province romaine, dans laquelle il exerça les charges de lecteur, définiteur et custode général. Il mourut à Albano le 20 avril 1730. Il est l'auteur de deux ouvrages de théologie morale publiés après sa mort : *Resolutiones practico-morales in deca-*

logi præcepta et Ecclesiæ sacramenta, en deux parties, dont la première, Rome, 1741, in-8°, XII-159 p., traite des dix commandements de Dieu; la seconde, également à Rome, 1741, in-8°, 260 p., des sacrements en général et en particulier; *Resolutiones practico-morales in quinque Ecclesiæ præcepta, in censuras tam in genere quam in specie, in casus reservatos et sollicitationem in confessione sacramentali*, Rome, 1743, in-8°, VIII-334 p. Les trois parties sont dédiées à Benoît XIV.

Bernard de Bologne, *Bibl. scriptorum ord. min. capuccinorum*, Venise, 1747, p. 221; Aloysius a Forano, *Necrol. seraphicum patrum et fratrum ord. min. capuccinorum almæ Urbis provinciæ ab initio reformationis inceptum et deinceps semper prosequendum*, Velletri, 1860, au 20 avril; H. Hurter, *Nomenclator*, 3ᵉ éd., t. IV, col. 1649.

A. TEETAERT.

RAPIN René, jésuite français, né à Tours en 1621, mort à Paris en 1687. Écrivain très fécond et très goûté dans les milieux littéraires du XVIIᵉ siècle, il a composé aussi quelques traités ascétiques : *L'esprit du christianisme* (1672). *La perfection du christianisme* (1673). *L'importance du salut* (1675). *La foi des derniers siècles* (1679). *La vie des prédestinés dans la bienheureuse éternité* (1687). *L'oraison sans illusion* (1687).

C'est surtout comme historien du jansénisme qu'il intéresse la théologie. D'abord un résumé de la doctrine : *De nova doctrina dissertatio seu evangelium jansenistarum* (1656); puis deux ouvrages restés inédits jusqu'au XIXᵉ siècle : *L'histoire du jansénisme* (éditée en 1861 par l'abbé Domenech) et *Mémoires sur l'Église, la société, la cour, la ville et le jansénisme* (édités en 1865 par Léon Aubineau, 3 vol.). Le premier, en 10 livres, va jusqu'à la mort de Saint-Cyran et du pape Urbain VIII (1644) : l'édition, faite sur une copie fautive de la bibliothèque de l'Arsenal, est à corriger d'après le texte autographe conservé à la Bibliothèque nationale. Le second, en 20 livres, conservé également en autographe, s'étend jusqu'à la paix dite de Clément IX (1669). Le manuscrit est suivi des extraits, analyses et copies de documents recueillis par l'auteur en Flandre et à Rome en vue de son ouvrage; ils ont été publiés par la revue : *Documents d'histoire*, à partir de 1910. L'ensemble de cette œuvre constitue, pour la première phase de la querelle janséniste, une source d'information qui s'impose même aux esprits les plus prévenus. C'est pour en avoir appris l'existence, au dire de M. Gazier, et en vue d'y opposer « antidote » ou « contrepartie », que le janséniste Godefroi Hermant entreprit d'écrire ses *Mémoires* (t. I, *Introduction*, p. VI). Dans la confrontation des deux auteurs, qui s'impose, il s'impose donc aussi de ne pas oublier, pour le dernier, cette intention de rédiger un plaidoyer préventif.

Sommervogel, *Bibl. de la Comp. de Jésus*, t. VI, col. 1443-1457; L. Aubineau, *Mémoires du P. Rapin, Introduction*, t. I, p. I-XXVII; C. Dejob, *De Renato Rapino* (1881); H. Chérot, *Jansénius et le P. Rapin*, dans les *Précis historiques* de Bruxelles, 1890.

P. GALTIER.

1. RAPINE Charles, frère mineur récollet français de la province de Saint-Denis (XVIIᵉ siècle). Né à Châlons-sur-Marne selon J. H. Sbaralea, à Noyon, selon Hurter, d'une des principales familles de Nevers, selon la *Bibliothèque sacrée*, t. XX, *Le grand dictionnaire historique*, t. VII, et l'*Enciclopedia europeo-americana*, t. XLIX, il exerça dans l'ordre les charges de lecteur en théologie et de provincial. Il composa divers ouvrages tant en latin qu'en français : *Nucleus philosophiæ Scoti*, in-8°, Paris, 1625; *Epitome librorum et lectionum commentarii S. Thomæ Aquinatis in octo libros politicos Aristotelis*, Paris, 1660; *Les annales ecclésiastiques de Châlons en Champagne par la succession des évêques de cette Église depuis saint Menje jusqu'en 1630*, in-8°, Paris, 1636; *Discours de la vie, mort et miracles de saint Menje, avec un catalogue des évêques qui lui ont succédé*, in-12, Châlons, 1625, allégué par les Bollandistes dans *Acta sanctorum*, mois d'août, t. II, p. 4-11; *Histoire générale de l'origine et progrès des frères mineurs vulgairement appelés récollets réformés ou déchaussés... divisée en douze décades d'années depuis 1486 jusqu'à l'année 1630, précédée d'un mémorial de l'ordre des fr. mineurs depuis 1206 jusqu'en 1500*, in-fol., Paris, 1631; *Psalles purpuratus Jesus Christus in 50 prioribus psalmis davidicis patiens et psallens, seu Paraphrastica expositio mystica primæ psalmorum quinquagenæ*, in-8°, Paris, 1639; *Paraphrase sur l'épître de saint Paul aux Romains*, in-8°, Paris, 1632, *sur l'épître aux Hébreux*, in-8°, Paris, 1636; *sur les épîtres de saint Paul à Timothée, à Tite, et à Philémon*, in-8°, Paris, 1632; *Paraphrase sur toutes les épîtres de saint Paul, avec une introduction à la doctrine de cet apôtre; Exposition de la règle de saint François tirée de ses paroles et de sa doctrine*, Paris, 1640, etc. Il est encore l'auteur de plusieurs ouvrages de dévotion en français et en latin.

L. Wadding, *Scriptores ord. minorum*, Rome, 1906, p. 61; J. H. Sbaralea, *Supplem. ad scriptores ord. minorum*, t. I, Rome, 1908, p. 200-201; Hurter, *Nomenclator*, 3ᵉ éd., t. IV, col. 471; *Bibliothèque sacrée*, t. XX, p. 386; *Le grand dict. hist.*, t. VII, p. 348.

A. TEETAERT.

2. RAPINE Pascal, frère mineur français (XVIIᵉ siècle) et parent de Charles Rapine, avec lequel il ne peut point être confondu, comme les auteurs l'ont fait trop souvent jusqu'ici. Tandis que l'activité littéraire du dernier tombe pendant la première moitié du XVIIᵉ siècle, comme on le voit à la notice précédente, il faut placer celle de Pascal pendant la dernière moitié du même siècle. Entre autres ouvrages il composa *Le christianisme naissant dans la gentilité*, Paris, 1655, 3 vol. in-4°; *Le christianisme florissant dans la primitive Église*, Paris, 1663, in-8°.

Hurter, *Nomenclator*, 3ᵉ éd., t. IV, col. 471.

A. TEETAERT.

RAPPERSWIL (Joachim de) (Kuonz de son nom de famille), frère mineur capucin de la province suisse. Originaire de Rapperswil, où il naquit en 1654, il avait conquis le doctorat en théologie avant d'entrer chez les capucins, où il se distingua comme lecteur, mais surtout comme prédicateur et polémiste. Il mourut en 1728. Il publia un ouvrage assez important contre les réformés : *Reformatio difformis et deformis sive Demonstratio qua tum theologicis argumentis, tum ex historicis relationibus luculenter ostenditur, prætensam novatorum reformationem esse gratis et perperam factam, S. Scripturæ et primitivæ Ecclesiæ prorsus inconformem*, 3 vol. in-4°, Strasbourg, 1726. Le but de l'auteur est de démontrer que la religion soi-disant réformée est opposée dans sa doctrine et dans ses pratiques tant à l'enseignement de la sainte Écriture qu'à celui de la primitive Église. Pour démontrer cette thèse, il a recours à la méthode théologico-historique et emprunte ses arguments non seulement à la théologie mais aussi à l'histoire, parce que les preuves historiques donnent à la vérité une importance plus grande et une évidence plus considérable. L'ouvrage comprend deux parties principales, dont la première, subdivisée en deux autres parties, est intitulée *Reformatio difformis*, la deuxième *Reformatio deformis*.

Dans la première partie le P. Joachim prouve la « difformité » de la réforme par deux arguments. D'abord toute réforme suppose un sujet réformable. Or ce sujet fait défaut à la réforme protestante. En effet, s'il existait, ce ne peut être que l'Église romano-catholique. Or, celle-ci en matière de foi et de mœurs

ne peut être sujette à des réformes et par conséquent ne peut être réformée. Il prouve cette dernière assertion par la sainte Écriture, le témoignage des saints Pères et la raison. Ensuite la réforme protestante doit être considérée comme « difforme », parce qu'il lui manque une règle suffisante de réforme. En effet, d'après elle cette règle n'est constituée que par la sainte Écriture seule. Or cette règle est tout à fait insuffisante, comme le démontre l'auteur, pour procéder à la réforme de l'Église catholique.

Dans la seconde partie la « déformité » de la religion réformée est prouvée par son opposition aux livres canoniques de la sainte Écriture dont quelques-uns ont été rejetés et les autres mutilés; au texte de la même sainte Écriture qui fut falsifiée; au sens voulu par le Saint-Esprit auquel un autre fut substitué; à l'interprétation infaillible du sens scripturaire qui fut laissée au jugement privé de chacun ou confiée à l'autorité politique; aux conciles œcuméniques; à l'enseignement de la primitive Église, des Pères, des historiens ecclésiastiques les plus éprouvés.

Dans la troisième partie le P. Joachim déduit la « difformité » du protestantisme des principes absurdes sur lesquels il repose et qui sont en opposition formelle avec la règle de foi et la saine raison; des théories néfastes qui lui ont donné naissance; de la manière dont la réforme a été opérée dans l'Église, les dogmes et la doctrine, le culte divin, le culte de la sainte Vierge et des saints, la vie sacerdotale et religieuse, la vie chrétienne en général; des fruits funestes qu'elle a produits; des conséquences néfastes auxquelles elle a donné lieu. L'auteur oppose explicitement la réforme produite par Luther à celle qui fut opérée par le concile de Trente, qui d'après le P. Joachim ne constitue pas tant une « contre-réforme » dirigée contre le protestantisme qu'une véritable réforme catholique voulue et décrétée par l'Église elle-même. Il compare les fruits prodigieux et les conséquences heureuses de la réforme catholique aux suites malheureuses et aux effets néfastes du protestantisme et conclut que, si la réforme protestante doit être rejetée comme illégitime, absurde et opposée à la sainte Écriture et à la tradition, la réforme catholique doit être acceptée comme absolument légitime, sainte et conforme à l'enseignement du Christ, des apôtres et de la tradition primitive de l'Église.

Le P. Joachim a encore traduit en allemand la vie de saint Félix de Cantalice, publiée en italien par le P. Maxime de Valenza : *Das Leben, Wunderwerk und Heiligsprechung des heiligen Br. Felix von Cantalicio, Capuciner-Ordens-Beichtigers*, Soleure, 1713, in-12, XVI-502 p.

Bernard de Bologne, *Bibl. scriptorum ord. min. capuccinorum*, Venise, 1747, p. 133; R. Steimer, *Geschichte des Kapuziner-Klosters Rapperswil*, Uster, 1927, p. 221; L. Signer, *Die Pflege des Schrifttums in der Schweizer Provinz*, dans *Die schweizerische Kapuzinerprovinz. Ihr Werden und Wirken. Festschrift*, éd. M. Kunzle, Einsiedeln, 1928, p. 353-354.

A. TEETAERT.

RAPT (Empêchement de). I. Notion. II. Vicissitudes historiques. III. L'empêchement de mariage. IV. Le crime.

I. NOTION. — D'après son étymologie, le mot rapt, de *rapere*, ravir, énonce l'idée d'un enlèvement accompli par violence. *Aliud esse autem rapi, aliud amoveri palam est. Siquidem amoveri aliquid etiam sine vi possit, rapi autem sine vi non potest. Dig.*, l. XLVII, tit. IX, lex 3, § 5. Lorsque l'enlèvement porte sur une chose matérielle appartenant à autrui, il prend le nom de *rapine* ou de *vol;* si au contraire c'est une personne humaine qui est enlevée, on a le *rapt*. Dans son sens premier et originel, le rapt peut s'entendre de l'enlèvement d'un homme ou d'une femme; c'est ainsi que l'on parle, en droit civil, du rapt des mineurs, *Code pénal*, art. 554-557, et en droit ecclésiastique du rapt d'impubères de l'un et l'autre sexe, can. 2354. Mais, dans le langage théologique et canonique, le terme est employé le plus souvent dans un sens restreint pour désigner exclusivement l'enlèvement d'une femme.

Le droit actuel de l'Église considère le rapt soit sous l'aspect de *crime*, can. 2353, soit sous l'aspect d'*empêchement dirimant* du mariage, can. 1074.

En tant que *crime*, le rapt est l'enlèvement violent d'une femme du lieu où elle se trouve en sûreté pour la transporter en un autre dépourvu de cette sûreté, aux fins de l'épouser ou seulement de satisfaire la passion. Sous cet aspect, on distingue le rapt de *violence* et le rapt de *séduction*. Le premier se vérifie lorsque l'enlèvement se fait de force ou par ruse, contre la volonté de la femme : c'est le rapt proprement et strictement dit. Le rapt de séduction se vérifie lorsqu'il porte sur une mineure, enlevée de son plein gré grâce à des flatteries ou à des promesses, mais à l'insu ou contre la volonté de ses parents ou tuteurs. Ces deux formes de rapt sont également réputées « crime » dans le droit canonique actuel et tombent sous des peines analogues, can. 2353.

Considéré comme *empêchement de mariage*, le rapt est l'enlèvement ou la détention violente d'une femme, en vue de contracter mariage avec elle. Il ressort de là que la notion du rapt-empêchement ne coïncide pas exactement avec celle du rapt-crime. Ainsi, le rapt de séduction, bien que considéré comme crime, ne constitue cependant pas un empêchement de mariage; inversement, la détention ou séquestration d'une femme en vue de l'épouser est classée au nombre des empêchements dirimants, mais n'est pas considérée comme un crime.

II. VICISSITUDES HISTORIQUES. — On ne saurait légitimement prétendre, ainsi que l'ont fait certains historiens ou sociologues, que le rapt a été la forme primitive de l'union matrimoniale, cf. De Smet, *De spons. et matrim.*, n. 81. Il n'est pourtant pas douteux que l'enlèvement des femmes ait été connu et pratiqué chez les peuples anciens.

Chez les Hébreux, on ne trouve pas, dans la législation, de peines expressément formulées contre les ravisseurs; cependant, à lire celles qui sont prévues contre les violateurs de vierges, Ex., XXII, 16-17, Deut., XXII, 22-29, à rappeler également la terrible vengeance que tirèrent Siméon et Lévi du rapt de leur sœur Dina, Gen., XXIV, 2 sq., on peut conjecturer que pareil crime ne devait pas rester habituellement impuni.

Chez les Romains, la législation fut d'abord, semble-t-il, tolérante à cet égard. Elle devint plus sévère à l'époque impériale; aux IIe et IIIe siècles, des peines très graves étaient prévues contre les ravisseurs, y compris la peine de mort, *Dig.*, l. XLVIII, tit. VI, lex 5, § 2. Cependant, jusqu'à Constantin (320), la femme enlevée, qui donnait son consentement, pouvait devenir l'épouse du ravisseur. A partir du IVe siècle, les rapts devenant plus fréquents, on adoucit la peine, mais en revanche on interdit le mariage entre le ravisseur et la femme enlevée : *nihil ei (raptori) secundum jus vetus prosit puellæ responsio...*, ordonne un édit de Constantin, daté de 320. *Cod. Theod.*, l. IX, tit. XXIV, lex 1. Bien plus, on en vint à considérer un tel mariage comme absolument nul, le rapt devint empêchement dirimant; c'est chose faite au temps de Justinien. *Cod. de rapt. virg.*, l. IX, tit. XIII, lex 1; *Cod. de episcopis*, l. I, tit. III, lex 54; *Nov.* 143, *de raptis mulier.*, et 150.

L'Église, durant les trois premiers siècles, ne semble pas avoir porté de lois spéciales contre le rapt, (le 67e des *Canons* dits *apostoliques*, est postérieur de

deux siècles environ). Sans doute, la violation de la liberté matrimoniale était-elle chose rare parmi les chrétiens de cette époque, à moins que la sévérité des lois civiles en la matière fût jugée suffisante. Pourtant, à partir du IVe siècle, l'Église joignit ses efforts à ceux des empereurs pour enrayer le mal croissant. Le 11e canon du concile d'Ancyre (314) ordonne la restitution au fiancé légitime, de la fiancée injustement ravie; on peut lire une décision semblable dans la lettre canonique de saint Basile à Amphiloque, can. 22. Hefele-Leclercq, *Hist. des conciles*, t. I, p. 313; *Grat.*, caus. XXVII, q. II, c. 46. Le concile de Chalcédoine (451) prononce contre les ravisseurs et leurs complices, la déposition s'ils sont clercs, l'anathème ou excommunication s'ils sont laïques, can. 27. *Grat.*, caus. XXXVI, q. II, c. 1. Même peine portée par le pape Symmaque en 513, *ibid.*, q. II, c. 2.

Dans le droit des peuples germaniques, le rapt d'une femme, fiancée ou non, constituait un délit dont la punition ne dépassait ordinairement pas l'amende ou la composition pécuniaire. Le ravisseur, après avoir composé avec les parents, les tuteurs ou le fiancé, pouvait ensuite librement contracter mariage avec la femme qu'il avait enlevée. Chez les Wisigoths cependant se retrouvent, relativement au rapt, les sévérités du droit romain. Le caractère généralement bénin de la loi germanique en cette matière, explique que, dans les contrées où elle était en vigueur, l'Église et le pouvoir civil, spécialement chez les Francs, se soient unis pour édicter des prescriptions plus sévères contre les ravisseurs. Le 2e canon d'Orléans (511) suppose que la peine capitale pourrait être prononcée contre ceux qui enlèvent une femme ou essayent de contracter mariage avec elle. Le concile de Paris de 557 prononce l'anathème contre ceux qui oseraient enlever ou obtiendraient du roi la permission d'enlever une veuve ou une fille contre le gré de ses parents. *Grat.*, caus. XXXVI, q. II, c. 3, 6. Voir aussi le 20e canon de Tours (567). Hefele-Leclercq, *Hist. des conciles*, t. III, p. 190. C'était une réaction contre l'ère de violences qui commença à la chute de l'empire romain et alla s'accentuant jusqu'au Xe siècle; de cette réaction, les écrits d'Hincmar sont un précieux témoignage. Cf. *De coercendo raptu viduarum, puellarum et sanctimonialium. P. L.*, t. CXXV, col. 1007 sq.

A partir du IXe siècle, dans l'Église d'Occident, le mariage est interdit de façon absolue et perpétuelle entre le ravisseur et sa victime, et même toute autre femme. Cette prohibition, qui avait un caractère pénal, emportait-elle également la *nullité* du mariage ainsi contracté? Beaucoup d'auteurs anciens l'ont pensé, impressionnés qu'ils étaient par certains textes cités par Gratien : par exemple, le capitulaire 23 du concile d'Aix-la-Chapelle (817), que Gratien attribue à tort au concile de Chalon, et qui s'exprime ainsi : *ad conjugia legitima raptas sibi jure vindicare nullatenus possunt. Grat.*, caus. XXXVI, q. II, c. 4. Le 24e capitulaire de ce même concile parlant du ravisseur dit encore : *sine spe conjugii maneat. Ibid.*, caus. XXVII, q. II, c. 34. Cependant le synode de Ver (*in palatio Verno*, 844) ne fait que reproduire, dans son 6e canon, les prescriptions du concile d'Ancyre. Hefele-Leclercq, *op. cit.*, t. IV, p. 117-118. Mais c'est surtout le concile de Meaux-Paris (845-846), Hefele-Leclercq, *op. cit.*, t. IV, p. 124-125, qui dans ses 64e et 65e canons, semble porter un empêchement dirimant. *Grat.*, caus. XXXVI, q. II, c. 10 et 11; cf. caus. I, q. VII, c. 17. Il se trouva pourtant des canonistes anciens pour penser que ces textes pouvaient parfaitement s'entendre dans le sens d'une simple prohibition. C'était l'avis de Sanchez, *De matrimonii sacramento*, l. VII, disp. XII, n. 11: *Non video in eis (canonibus) verbum, per quod tale matrimonium denotetur fuisse irritum;* et il est appuyé par Schmalzgrueber, *Jus eccl. univ.*, l. V, tit. XVII, n. 16. On peut dire tout au plus que ces canons, s'ils statuent la nullité, ne sont que l'expression d'une législation particulière à l'Église franque, mais ne représentent pas la discipline de l'Église universelle. En effet, les canons 10 et 11 du synode romain de 721 ne mentionnent d'autre peine que l'excommunication. Hefele-Leclercq, *op. cit.* t. III, p. 597. D'autre part, dans la discipline de l'Église d'Orient instaurée par le concile Quini-Sexte (692), il n'est pas question d'irritation du mariage par le rapt, can. 92. Cf. Wernz-Vidal, *Jus matr.*, p. 367, note 13.

A côté de la tendance rigide qui interdisait sévèrement, annulait peut-être, le mariage entre le ravisseur et sa victime, il nous faut noter un courant, plus enclin à l'indulgence, qui cherche à favoriser le mariage même dans le cas de rapt, au moins sous certaines conditions. Déjà le pape Gélase (494) avait déclaré qu'il n'y avait pas rapt lorsque l'enlèvement avait été précédé des fiançailles ou de toute autre tractation matrimoniale, *Grat.*, caus. XXXVI, q. I, c. 2. De là un axiome qui fut plus tard reçu dans le droit : *Non fit raptus propriæ sponsæ.* Le consentement subséquent donné par les parents ou l'accomplissement par le coupable de la pénitence prescrite pouvaient également rendre le mariage possible. Cf. caus. XXXVI, q. II, c. 7-8. C'est cette seconde tendance, favorable au mariage, qui finit par l'emporter à partir de Gratien (XIIe siècle), *ibid.*, q. II, c. 11.

Déjà le pape Lucius III (1181-1185) avait déclaré qu'il ne pourrait y avoir de rapt si la femme était consentante, encore que l'enlèvement fît violence aux parents. *Decr.*, l. V, tit. XVII, *de raptoribus*, c. 6. Et cette discipline fut authentiquement confirmée par Innocent III en ces termes : La jeune fille enlevée pourra légitimement contracter avec le ravisseur lorsqu'en elle le désaveu aura fait place au consentement, ...pourvu que par ailleurs les deux parties soient aptes à contracter. *Decret.*, l. V, tit. XVII, c. 7. Point n'était donc nécessaire que la femme fût rendue à la liberté; il suffisait qu'elle donnât son libre consentement tout en restant au pouvoir du ravisseur; on alla même jusqu'à se contenter d'un consentement tacite, selon le commentaire de Panormitanus sur ce passage des décrétales : *Sed quæro, numquid sufficiat tacitus consensus ad inducendum matrimonium inter istos? Doctores quod sic et bene.* Ainsi, dans le droit canonique, le rapt avait cessé d'être un empêchement de mariage en tant que distinct de celui de *vis et metus*. Et cependant, dans le droit civil de l'époque, au moins en France, le rapt constituait un empêchement dirimant. L'Église, qui à la vérité, détestait ce crime et le frappait de peine variées, semblait vouloir défendre avant tout la liberté du mariage.

Le concile de Trente, principalement à la demande des évêques et des envoyés du roi de France, réagit contre ce droit complaisant, voulant également sauvegarder la liberté du mariage, mais d'une meilleure manière. Après avoir examiné et discuté plusieurs projets, cf. Esmein, *Le mariage en droit canonique*, t. II, p. 250-252, les Pères décidèrent « qu'il ne pourrait y avoir mariage entre le ravisseur et sa victime, tant que celle-ci demeurerait au pouvoir du ravisseur; mais, une fois séparée et remise en lieu sûr, elle pouvait, si elle y consentait, devenir l'épouse de celui qui l'avait enlevée. » Sess. XXIV, *De ref. matr.*, c. VI. Le concile statuait en outre contre le ravisseur des peines très graves, qui sont pour la plupart un rappel de la discipline des anciens conciles. Enfin, il obligeait le coupable à doter convenablement, au gré du juge, la femme qu'il avait enlevée, soit qu'elle consentît à l'épouser, soit qu'elle refusât.

Cette discipline demeura telle jusqu'à la promulgation du Code. Aujourd'hui, c'est au canon 1074 qu'il faut chercher le droit en vigueur; il n'a apporté aucune modification substantielle au droit antérieur; il l'a seulement amplifié et précisé en assimilant au rapt proprement dit la détention violente en vue du mariage, ainsi que nous allons le voir en détail.

III. L'EMPÊCHEMENT DE MARIAGE. — 1° *Nature.* — Selon la teneur du canon 1074, il est hors de doute que le rapt est un empêchement dirimant : *inter virum raptorem et mulierem raptam... nullum potest consistere matrimonium.* Quelques auteurs ont prétendu que c'était un empêchement de droit naturel, étant fondé sur le défaut de consentement de la femme; cette opinion est insoutenable, car il est certain, d'après les termes mêmes du concile de Trente et du Code, que l'empêchement subsiste tant que la femme reste au pouvoir du ravisseur, même si elle consent librement au mariage. Donc, à la différence de l'empêchement de *vis et metus*, qui touche au droit naturel, le rapt est un empêchement de droit purement ecclésiastique, créé par le concile de Trente; il peut coexister avec celui de *vis et metus*, mais il s'en distingue parfaitement.

Le concile de Trente l'a institué, nous dit une instruction du Saint-Office aux évêques d'Albanie (15 février 1901), *tum ex præsumptione non consensus, tum in odium tanti facinoris.* Ces paroles demandent une explication. — 1. Il n'est pas douteux que les Pères du concile n'aient voulu, par le moyen de cet empêchement, sauvegarder la liberté et la dignité du sacrement de mariage; mais il est non moins certain qu'ils n'ont pas voulu créer par là une *présomption de droit* concernant le non-consentement de la femme. L'empêchement est une véritable *inhabileté* qui lie les contractants indépendamment de l'existence ou du défaut de consentement; c'est pourquoi, à la différence de la présomption, il ne cède pas à la vérité, c'est-à-dire, il ne cesse pas même lorsque la femme a consenti. Ce que le Saint-Office a voulu dire c'est donc que cette présomption a pu être le principal motif de créer l'empêchement, mais non que l'empêchement était fondé sur la présomption de non-consentement. Cf. Gasparri, *Tract. canon. de matrimonio*, t. I, 1932, n. 638. — 2. Il faut ajouter que l'empêchement, bien qu'établi *in odium tanti facinoris*, n'a pas précisément le caractère d'une peine vindicative, attendu qu'il cesse dès que la femme est rendue à la pleine liberté et replacée en lieu sûr. Plus encore qu'à punir le coupable, la loi irritante vise à décourager les malintentionnés en leur ôtant par avance tout espoir de réaliser un mariage valide au moyen du rapt. Wernz-Vidal, *Jus matrim.* n. 307, note 3.

Étant donnée son origine purement ecclésiastique, l'empêchement de rapt ne lie pas les infidèles lorsqu'ils contractent entre eux, à moins que la loi civile, elle aussi, ne considère le rapt comme un empêchement dirimant. C'est le cas des codes civils autrichien et espagnol. Mais l'irritation du mariage est certaine lorsque le ravisseur est infidèle et la victime baptisée, ou réciproquement, et cela indépendamment de l'empêchement de disparité de culte; car, dans l'un et l'autre cas, l'une des parties est inhabile à contracter, et cela suffit à rendre le mariage nul; la partie baptisée est liée par l'empêchement directement, l'infidèle indirectement. Cf. Gasparri, *Tract. can. de matr.*, t. II, n. 613; Wernz-Vidal, *op. cit.*, n. 310, note 17.

2° *Conditions.* — Selon la définition que nous en avons donnée et aux termes du canon 1074, l'empêchement de rapt se vérifie lorsqu'il y a enlèvement ou rétention violente d'une femme en vue du mariage : d'où cinq conditions requises.

1. L'enlèvement ou *abductio* est le transfert de la femme d'un lieu dans un autre, d'un lieu où elle était en sécurité dans un autre où elle est au pouvoir du ravisseur. Cette diversité des lieux, qui doit être au moins morale, est dans la notion même du rapt; on tiendra compte cependant moins de la distance qui les sépare que de la sécurité ou de la sujétion qu'y rencontre la femme. Théologiens et canonistes dissertaient jadis longuement sur les conditions requises pour qu'il y ait véritablement *abductio.* Cf. S. Alphonse de Liguori, *Theol. mor.*, l. VI, n. 1107. Le transfert d'une chambre à une autre dans l'intérieur de la même maison n'était pas regardé comme suffisant; de même le fait de passer simplement de la voie publique dans un champ avoisinant. Cependant, dit encore de nos jours Gasparri, *Tract. can. de matr.*, éd. 1932, n. 645, il n'est pas impossible qu'une distance même aussi restreinte, suffise, dans un cas particulier, à constituer un rapt; car, d'une part, les lieux sont physiquement différents, et d'autre part, il peut se faire que la femme perde sécurité et liberté en passant du premier au second. Aujourd'hui, les auteurs s'accordent à regarder comme suffisant par lui-même le fait de transporter la femme dans une maison voisine, celle-ci fût-elle distante seulement de quelques pas; et même, dit Gasparri, *ibid.*, d'un étage de la même maison à un autre étage, habité par une famille distincte. Depuis la promulgation du Code, ces précisions et distinctions n'ont plus la même importance, attendu qu'au rapt proprement dit ou enlèvement est assimilée, en matière matrimoniale, la détention violente ou séquestration, qui peut être réalisée même sans qu'il y ait eu enlèvement par violence.

2. La détention, *retentio*, dont il est question au canon 1074, § 3, est une seconde forme de l'empêchement de rapt, non prévue par le concile de Trente, et ajoutée par le Code. Elle consiste à garder une femme malgré elle, dans un lieu où elle n'a plus son entière liberté, en vue de l'amener au mariage; ce lieu peut être sa propre demeure, ou un autre où elle s'était rendue librement, mais où elle subit actuellement la contrainte du ravisseur. La contrainte ne cesse pas du fait des proportions plus ou moins vastes du lieu de détention : celui-ci fût-il un immense palais, un parc très étendu, la raison de l'empêchement reste la même, à savoir l'absence de sécurité et de liberté où se trouve réduite la femme en face du mariage qui lui est proposé.

3. Enlèvement ou détention doivent être *violents*, c'est-à-dire opérés contre la volonté de la femme. La violence peut s'exercer par la force physique ou la contrainte morale : menaces, crainte grave. Il suffit que la femme refuse de se laisser entraîner ou garder; ou bien, si elle accepte l'enlèvement ou la détention, grâce aux promesses, aux flatteries ou à la ruse, il suffit qu'elle refuse le mariage qui en serait la conclusion. La violence existerait à plus forte raison, si la femme était opposée et à l'enlèvement et au mariage. S. C. Conc., *in Olomucen.*, 14 mars 1772; cf. Capello, *De matrimonio*, n. 461.

Il importe peu, en cette matière, que les parents soient consentants à la violence faite à leur fille ou même en soient les complices, si l'intéressée s'y refuse. Cf. S. C. Conc., *in Parisien.*, 27 avril 1864, dans *Acta S. Sedis*, t. I, p. 23. Au contraire, si la jeune fille, même mineure, consent à se laisser enlever en vue du mariage, alors que les parents s'y opposent, on se trouve en présence d'une fugue, souvent concertée, laquelle ne constitue pas un empêchement. Le *raptus in parentes* du droit du Moyen-Age, cf. *Grat.*, caus. XXXVI, q. I, c. 2, n'est donc plus aujourd'hui un obstacle au mariage, encore qu'il puisse exposer son auteur aux peines prévues par le canon 2353. Voir § IV, *Le rapt-crime* ci-dessous, col. 1673.

Lorsqu'une femme, qui tout d'abord a refusé de se laisser enlever en vue du mariage, se laisse gagner ensuite par les flatteries et les promesses du ravisseur et accepte enfin de le suivre librement, on a le rapt de *séduction*, qui n'est pas un empêchement. L'empêchement existerait au contraire, si la femme qui avait d'abord consenti à son enlèvement en vue du mariage, se ressaisissait et refusait ensuite tout consentement; à ce moment en effet commencerait au moins la détention violente, c'est-à-dire contre le gré de la femme, en vue du mariage, can. 1074, § 3. Gasparri, *op. cit.*, éd. 1932, n. 655.

La violence dont il est ici question, ne saurait résulter de simples prières, même pressantes, ni de promesses flatteuses de la part du ravisseur. La crainte révérentielle ne suffit pas non plus par elle-même, à moins que ne viennent s'y ajouter des circonstances capables de créer une contrainte relativement grave. La ruse ou la fraude, dont le séducteur a usé pour l'enlèvement ou la détention, équivalent à la violence, toutes les fois que la femme, ignorant où l'on veut en venir, refuse de consentir aux manœuvres qui l'encerclent, en même temps qu'elle se trouve dans l'impossibilité de s'en débarrasser. Wernz-Vidal, *op. cit.*, p. 370; Capello, *op. cit.*, n. 464.

4. Aux termes du canon 1074, l'empêchement de mariage existe *inter virum raptorem et mulierem raptam;* c'est dire que le ravisseur sera un homme, la victime une femme. On discuta autrefois pour savoir si l'enlèvement d'un jeune homme pusillanime par une femme autoritaire constituait un rapt; quelques auteurs osèrent l'affirmer, mais la majorité tint pour la négative. Après le texte du Concile de Trente, sess. XXIV, c. VI, et celui du Code que nous avons cité, aucun doute ne peut subsister à cet égard et il est facile de comprendre la raison de la loi : la femme subissant plus facilement que l'homme la contrainte physique ou morale en vue du mariage, le législateur n'a voulu retenir que les cas habituels, non les cas exceptionnels. Sanchez, *De sacr. matr.*, l. VII, disp. XIII, n. 16.

S'il arrive que le ravisseur fasse opérer l'enlèvement ou la détention par un autre ou par d'autres, on applique la règle : *qui per alium facit est perinde ac si faciat per seipsum*, Reg. 72, *in VI°;* d'où il suit que l'empêchement lie le mandant, non les exécutants; l'un de ceux-ci pourrait donc validement contracter avec la victime si elle y consent. Dans le cas où un individu, de son propre chef et sans en avoir reçu mandat, aurait enlevé une femme pour le compte d'un tiers, il n'y aurait aucun empêchement de rapt, ni pour le tiers, qui n'y est pour rien, ni pour le ravisseur qui n'a pas enlevé la femme en vue de l'épouser lui-même; mais l'empêchement naîtrait dès que le ravisseur, changeant de sentiment, commencerait à détenir la femme malgré elle pour l'amener à contracter avec lui.

Du côté de la femme violentée, l'empêchement existe, quelle que soit la qualité de cette femme, *virgo, corrupta, honesta, inhonesta*, même *meretrix :* le Code ne distingue pas, à l'encontre du droit romain qui ne punissait pas les ravisseurs de femmes publiques. Cependant, en présence de l'enlèvement d'une femme majeure et perdue de mœurs, on présumera, jusqu'à preuve contraire, que cette femme a consenti à se laisser enlever et qu'en conséquence il s'agit d'une fuite, *fuga*, et non d'un rapt. Le Code actuel ne distingue pas non plus entre la femme libre et la fiancée, fût-ce la propre fiancée du ravisseur, car l'obligation qui naît du contrat de fiançailles ne saurait être urgée par la force privée; l'ancien adage du droit classique : *non fit raptus propriæ sponsæ* a donc définitivement vécu.

5. Enfin, rapt et détention doivent être opérés l'un et l'autre en vue du mariage, *intuitu matrimonii*, et non pour une autre fin, par exemple : pour satisfaire une passion coupable, une vengeance, dérober de l'argent, extorquer une rançon, etc. La loi en effet n'a été portée que pour sauvegarder la dignité et la liberté du mariage. Lorsqu'il y aura doute sur les intentions du ravisseur, on présumera que le rapt a été fait en vue du mariage, non seulement lorsqu'il y aura eu auparavant un contrat de fiançailles, mais encore en l'absence de toute promesse antérieure ou de tractations matrimoniales; dans le doute en effet, c'est la liberté du mariage qui doit prévaloir. Cette présomption d'ailleurs, fondée sur l'expérience et la doctrine plutôt que sur un texte du droit, ne doit jamais être considérée comme *juris et de jure;* elle cède toujours à la vérité. Cf. Feije, *De matr. impedimentis et dispensationibus*, n. 148.

Il en faut dire autant des autres doutes qui peuvent porter soit sur la *violence* subie par la femme soit sur le *consentement* donné à l'enlèvement. Les circonstances ambiantes aideront à éclaircir ce doute, et, si quelque obscurité subsiste, on aura recours aux présomptions. La présomption ayant pour but de sauvegarder et favoriser la liberté du mariage, sera toujours *contre le ravisseur*, et par conséquent pour la violence exercée et l'opposition de la femme; à cette présomption, les circonstances comme l'âge de la femme, les tractations antérieures pourront donner une consistance plus ou moins forte; mais toute preuve contraire sera admise, ainsi que nous l'avons dit plus haut. Cf. Wernz-Vidal, *Jus matrim.*, n. 311.

Pour la pratique, le curé chargé de l'enquête préliminaire au mariage n'oubliera pas les prescriptions du canon 1031, § 1, 3°; et, dans le cas où quelque doute subsisterait, il n'assistera pas au mariage sans avoir consulté l'Ordinaire.

3° *Cessation.* — L'empêchement de rapt *dure* « tant que la femme reste au pouvoir du ravisseur », can. 1074, § 1, pour quelque raison que ce soit.

Il ne saurait donc y avoir de mariage valide tant que la femme continue à habiter la maison où elle avait été transférée ou détenue, alors même que le ravisseur la laisserait libre et qu'elle pourrait s'enfuir; il en serait de même si elle était transportée dans une autre maison appartenant à cet homme ou louée par lui, ou bien dans la maison de sa famille ou d'un de ses amis, encore que la victime ait la possibilité de s'en aller et d'agir librement : dans tous ces cas, la femme n'est pas considérée comme suffisamment dégagée de l'influence du ravisseur, surtout quand celui-ci, ainsi qu'il arrive fréquemment, charge quelqu'un de la garder ou de la surveiller. Bien plus, l'empêchement peut subsister, même contre la volonté de la femme, en dépit du consentement qu'elle pourrait donner dans la suite; ni une longue cohabitation librement consentie, ni l'acte conjugal accepté par la femme, ni la célébration du mariage dans la forme prescrite ne peuvent purger le rapt.

L'empêchement *cesse* au contraire normalement et immédiatement par la restitution de la femme à la pleine liberté et à la complète sécurité; il peut cesser aussi, bien que rarement, par la dispense.

1. *Si rapta a raptore separata et in loco tuto ac libero constituta...*, can. 1074, § 2. Il faut donc que la femme soit séparée du ravisseur, soustraite totalement à son influence et, pour cela, placée en un lieu sûr où elle soit complètement libre. Ce lieu peut être soit sa propre maison, d'où elle a été enlevée, soit celle d'un parent ou d'un ami totalement étranger aux manœuvres du ravisseur. A la rigueur, elle pourrait même rester dans le local où elle était détenue, à condition que celui-ci soit purgé de toute influence, directe ou indi-

recte, de l'homme qui la détenait. A ce moment-là seulement, la femme pourra, si elle le veut, donner un consentement valide au mariage.

2. *Dispense.* — L'empêchement de rapt, pour autant qu'il est distinct de l'empêchement de *vis et metus*, est de droit ecclésiastique; l'Église peut donc en dispenser. La dispense ne saurait jamais suppléer à la liberté du consentement de la femme; mais, ce consentement étant supposé, elle peut rendre valide et licite le mariage du ravisseur et de sa victime, alors que celle-ci n'a pas encore été remise en lieu sûr. Disons tout de suite que l'octroi de cette dispense, normalement réservé au Saint-Siège, est rare; plus rare encore est l'octroi de la faculté de dispenser. Attendu qu'il existe un moyen très sûr de faire cesser l'empêchement, à savoir la restitution de la femme à une pleine autonomie, il va de soi que seules des causes très graves, dans des cas exceptionnels, pourront légitimer une dispense; telle serait, l'impossibilité morale, vu les circonstances très particulières, pour les fiancés de se séparer, à laquelle s'ajouterait l'urgence de célébrer le mariage.

L'Église est si peu empressée d'accorder dispense de cet empêchement, que, dans les anciens rescrits envoyés par la Daterie pour des causes matrimoniales, on lisait cette clause : *dummodo mulier propter hoc rapta non sit;* et il était convenu que la clause, même non exprimée, devait toujours, *ex stylo datariæ*, être sous-entendue; la vérification de la condition, c'est-à-dire l'existence du rapt, entraînait la nullité du rescrit. Des formules identiques se trouvaient dans les facultés générales de dispenser des autres empêchements. Aujourd'hui et depuis la réforme de la Curie par Pie X, semblables restrictions ne se lisent plus dans les formulaires de pouvoirs accordés par la Sacrée Congrégation des Sacrements, ni dans les facultés de la Propagande.

Il n'est d'ailleurs pas inouï que le Saint-Siège ait accordé dispense et même pouvoir de dispenser de cet empêchement, alors que la femme n'a pas encore retrouvé un lieu sûr, pourvu que son consentement soit certain; voir, par exemple, la réponse donnée par la Propagande aux missionnaires des Indes et de la Chine le 31 janvier 1796, *Collectanea*, n. 1268. Cependant, dans une instruction aux évêques d'Albanie, contrée où les rapts étaient fréquents, le Saint-Office, 15 février 1891, ne voulut pas admettre comme règle générale que le mariage fût célébré alors que la femme était encore sous l'influence du ravisseur, même si cette femme affirmait par serment qu'elle consentait librement. Le Saint-Siège se réservait d'accorder des dispenses dans des cas particuliers. Cf. également dans le même sens l'instruction du Saint-Office du 26 février 1901. Wernz-Vidal, *op. cit.*, p. 376, note 32; Gasparri, *Tract. can. de matrimonio*, 1932, p. 398-399.

Aujourd'hui, outre les pouvoirs qui peuvent être obtenus, par concessions générales ou indults particuliers, soit de la Sacrée Congrégation des Sacrements, soit de celle de la Propagande, il n'est pas douteux que les facultés très étendues accordées par les canons 1043-1045 n'excluent pas le pouvoir de dispenser du rapt. Ordinaires, curés ou même simples prêtres pourront donc en user dans les limites prévues par ces mêmes canons, et après avoir acquis la certitude de la liberté du consentement chez la femme.

IV. Le crime. — Nous avons vu, col. 1666, que le droit romain impérial considérait le rapt d'une femme honnête comme un crime punissable de la peine capitale. Les anciens canons de l'Église recueillis par Gratien dans son *Décret*, cf. surtout caus. XXXVI, q. II, c. 1-6, édictaient des peines très sévères au for ecclésiastique; les principales étaient l'excommunication, l'infamie, l'inhabilité aux charges et dignités, et, pour les clercs, la déposition. Sanchez, *De matr. sacramento*, l. VII, disp. XII, n. 1; disp. XIII, n. 3 sq. Après les variations du droit au Moyen Age, le concile de Trente, qui avait fait du rapt de violence un empêchement dirimant, lui reconnut aussi la qualité de *crime;* il frappa en conséquence le ravisseur et tous ses complices de pénalités dont voici la teneur : *raptor ipse ac omnes illi consilium, auxilium et favorem præbentes, sint ipso jure excommunicati ac perpetuo infames omniumque dignitatum incapaees; et, si clerici fuerint, de proprio gradu decidant.* Sess. XXIV, *de ref. matr.*, c. VI. C'était le retour à la sévérité des anciens canons. L'excommunication était encourue *ipso facto*, mais n'était pas réservée. Quant à la déchéance des clercs, elle devait être prononcée par la sentence du juge; l'infâmie perpétuelle et l'inhabileté aux dignités étaient *latæ sententiæ*. Ces pénalités n'atteignaient que la seule forme de rapt qui avait été spécifiée comme empêchement, c'est-à-dire le rapt de violence *intuitu matrimonii;* ni le rapt de séduction, ni l'enlèvement opéré *libidinis causa* ne tombaient sous ces peines. Le ravisseur, mais non ses complices, avait en outre l'obligation de doter convenablement sa victime, *arbitrio judicis*, soit que celle-ci acceptât de devenir son épouse, soit qu'elle s'y refusât.

L'excommunication portée par le concile de Trente fut maintenue par la Constitution *Apostolicæ Sedis*, 12 octobre 1869, au nombre des censures *nemini reservatæ*. Le droit du Code a élargi la notion du crime de rapt; il l'applique au rapt de séduction comme au rapt de violence, et ne distingue pas entre le rapt perpétré en vue du mariage ou seulement pour satisfaire la passion : *qui intuitu matrimonii vel explendæ libidinis causa rapuerit mulierem nolentem vi aut dolo, vel mulierem minoris ætatis consentientem quidem, sed insciis vel contradicentibus parentibus aut tutoribus*..., can. 2353. Les peines sont de deux sortes : les unes *latæ sententiæ*, à savoir l'exclusion des actes légitimes tels qu'ils sont énumérés au canon 2256, 2°, peine vindicative; les autres, *ferendæ sententiæ*, ne sont pas déterminées, mais doivent être proportionnées à la gravité de la faute. Les lois pénales étant de stricte interprétation, can. 19 et 2219, § 1, il est certain que les pénalités susdites ne devront pas être étendues à la détention ou séquestration; il va de soi également que les peines d'excommunication et d'infamie perpétuelle, portées jadis par le concile de Trente, ne sont plus encourues aujourd'hui, le Code n'en faisant nulle mention, can. 6, 5°.

Et les *complices?* Le concile de Trente les énumérait expressément; il n'en est pas question dans le canon 2353. Faut-il dire qu'ils sont, dans le droit actuel, exempts de toute pénalité? Gasparri répond oui, sans hésiter : *cum de his pœnis (in alios præter raptorem) Codex taceat omnino, eas suppressas esse dicendum est. Tract. can. de matr.*, 1932, p. 391, n. 651. Qu'il nous soit permis, *salva reverentia*, d'être d'un avis contraire, en nous appuyant sur les principes énoncés au canon 2231 : lorsque plusieurs ont coopéré à la perpétration du délit, encore qu'un seul soit nommé dans la loi pénale, tous ceux qui sont nommés au canon 2209, § 1-3, *sont tenus aux mêmes peines*, à moins que la loi ne statue expressément le contraire. D'où il suit que le mandant, ainsi que tous les coopérateurs principaux et nécessaires, sont englobés dans les peines portées contre le ravisseur. Quant aux complices secondaires, can. 2209, § 4-7, le supérieur devra leur infliger d'autres peines convenables. Le crime de rapt étant déjà puni par les lois de la plupart des nations modernes, cf. Code pénal français, art. 331, 355-357; — italien, art. 340-344, 349-352; — allemand, § 236-238; autrichien, § 96-97, il y aura lieu, selon les cas,

à mitigation ou à suppression de la peine canonique, conformément au canon 2223, § 3, 2° et 3°.

Le Code prévoit enfin des peines destinées à réprimer le *rapt des impubères* pratiqué pour une autre fin que le mariage ou la satisfaction de la luxure, can. 2354; c'est ce que les codes des diverses nations appellent « enlèvement, détournement de mineurs », cf. Code pénal français, art. 354; — italien, art. 148; — allemand, § 235; — autrichien, § 90. Si le délinquant est un laïc, on a un délit du for mixte, pour la punition duquel les deux pouvoirs civil et ecclésiastique sont également compétents; l'Église accepte les peines légitimement portées par l'autorité séculière, si elle s'est prononcée en premier lieu; elle y ajoute l'exclusion des actes légitimes et la déchéance de tout emploi ecclésiastique, nonobstant l'obligation de réparer le dommage causé. Si le ravisseur est un clerc, l'Église (dans la théorie) le jugeant seule, le punira de peines pouvant aller, suivant la gravité du cas, jusqu'à la déposition, can. 2354 § 2; dans le cas où le clerc, nonobstant le privilège du for (lequel ne fonctionne pas partout), aurait déjà été condamné par le tribunal séculier, le juge ecclésiastique procèdera en toute équité suivant les règles tracées au canon 2223, § 3, 2°.

On notera enfin que les peines ainsi encourues ou infligées ne cessent pas par la purgation du rapt, ni même par la libre célébration du mariage; même après la cessation de l'empêchement, elles gardent leur vigueur et devront être observées jusqu'à expiation, à moins que n'intervienne une absolution ou une dispense.

I. Histoire du rapt. — *Corpus juris canonici*, éd. Friedberg, Leipzig, 1881; Hefele-Leclercq, *Histoire des conciles*, Paris, 1907 et sq.; Esmein, *Le mariage en droit canonique*, 2 vol., Paris, 1891; Wernz-Vidal, *Jus canonicum*, t. v, *Jus matrimoniale*, Rome, 1925.

Parmi les auteurs anciens : Schmalzgrueber, *Jus ecclesiasticum universum*, t. iv, Naples, 1738; Sanchez, *De sancto matrimonii sacramento*, Nuremberg, 1706; Reiffenstuel, *Jus canonicum*, t. iv, Venise, 1726.

II. Droit actuel. — Les principaux commentaires des l. III et V du Code, spécialement : Capello, *Tractatus canonico-moralis de sacramentis*, t. iii, *De matrimonio*, Turin-Rome, 1927; De Smet, *De sponsalibus et matrimonio*, Bruges, 1927; Vlaming, *Prælectiones juris matrimonii*, 2 vol., Bussum (Hollande), 1919; Farrugia, *De matrimonio et causis matrimonialibus*, Turin, 1924; Vermeersch-Creusen, *Epitome juris canonici*, t. ii et iii, Malines 1925; Claeys-Simenon, *Manuale juris canonici*, Gand-Louvain, 1931; Gasparri, *Tractatus canonicus de matrimonio*, 2 vol., Paris, 1932; Fourneret, *Le mariage chrétien*, Paris, 1921; Chrétien, *De matrimonio*, Metz, 1927; Cocchi, *Commentarium in Codicem juris canonici*, t. viii, Turin, 1925; Chelodi, *Jus pœnale*, Trente, 1925.

A. Bride.

RASSLER Christophe, jésuite, né à Constance le 12 août 1654, admis dans la Compagnie, province de Germanie supérieure, le 30 septembre 1669; il enseigna la grammaire et les humanités, puis de 1685 à 1714 la théologie dogmatique, la théologie morale, l'exégèse à Ingolstadt et à Dillingen; il fut préfet des études et enfin recteur (1714-1716) de cette dernière université. Appelé à Rome par le P. général Tamburini, il y exerça les charges de reviseur général, de conseiller théologique du cardinal jésuite Tolomeï et de préfet des études au Collège romain. C'est là qu'il mourut, emporté soudainement par le typhus, le 16 juillet 1723, en grande réputation de travailleur acharné, d'esprit prudent et loyal.

Ouvrages. — 1° Rassler publia de 1688 à 1701 une série de huit opuscules et volumes intitulés *Controversiæ*, où il examine avec plus ou moins de développements des questions philosophiques ou théologiques discutées publiquement sous sa direction par ses élèves d'Ingolstadt et de Dilligen. Le plus intéressant de ces ouvrages paraît être celui qui a pour titre : *Controversia theologica de regula externa fidei divinæ...* Ingolstadt, 1701, in-8°, 422 p. La déclaration du clergé français de 1682 contre l'infaillibilité du pontife romain y est attaqué sous une forme du reste modérée et avec des arguments positifs.

2° Mais ce sont surtout l'œuvre du moraliste et ses interventions dans les luttes alors si vives de la théologie morale, qui méritent d'être signalées.

1. En 1693, parmi ses *Controversiæ*, Rassler voulut faire paraître une *Controversia theologica tripartita de recto usu opinionum probabilium...*, dirigée contre le probabiliorisme du P. Thyrse Gonzalez, général de la Compagnie depuis 1687. Voir l'art. Gonzalez de Santanella, col 1494. A cette date le célèbre ouvrage de ce dernier, *Fundamentum theologiæ moralis...*, n'avait pas encore vu le jour; mais un écrit plus court de Gonzalez destiné à en être la préface, *Tractatus succinctus de recto usu opinionum probabilium*, avait été imprimé en 1691 à Dillingen même. Cet écrit fut supprimé devant les protestations des PP. assistants. Rassler put le connaître, et c'est vraisemblablement contre lui qu'allaient ses thèses. Approuvées à Dillingen, elles furent envoyées à Rome pour dernière revision. Celle-ci fut défavorable; l'impression du livre commencée fut arrêté à la 16[e] feuille. Döllinger-Reusch ont publié dans leur *Geschichte der Moralstreitigkeiten*, t. ii, p. 90-91, des *Observationes* sur l'ouvrage de Rassler, qui paraissent être le résumé des critiques faites par les reviseurs romains, et une série de huit lettres très intéressantes, adressées par Rassler en 1694-1695, à l'occasion de cette affaire, au P. assistant Truchsesz et au secrétaire de la Compagnie, le P. François Guarini. *Op. cit.*, p. 169-191, 216-219. Une seule des réponses de ce dernier y est jointe (p. 177). Cette correspondance est résumée et commentée par les mêmes auteurs au t. i, p. 236-245, de leur ouvrage; certains détails du commentaire prêteraient à discussion.

2. En 1703, M. de Sève de Rochechouart, évêque d'Arras, avait porté une censure très sévère contre 32 propositions extraites des œuvres du célèbre casuiste jésuite, Georges Gobat († 1679), œuvres complètes, Ingolstadt et Munich, 1678-1681, Douai, 1700; voir dans ce dict. l'art. Gobat *Georges*, col. 1469, 1470. La censure de M. de Rochechouart est du 17 août 1703 et se trouve dans le *Recueil des ordonnances, mandements et censures de M. l'évêque d'Arras...* Arras, 1710, p. 162-194. Après le P. Charles Daniel (Liége, 1703), Rassler prit la défense de son confrère et, en 1706, publia, sans nom d'auteur ni indication de lieu, les *Vindiciæ Gobatianæ, sive Examen propositionum, quas ex operibus P. Georgii Gobat excerptas Illustrissimus Atrebatensis Episcopus severissima censura notavit, et ipsius censuræ crisis a quodam sacræ theologiæ doctore edita*, in-4°, 417 p. Rassler reconnaît que certaines des propositions censurées sont exagérées ou fausses; mais il soutient que de bons auteurs les ont également admises avant les condamnations de l'Église, que d'autres sont acceptables et que de toute manière les censures de l'évêque sont trop rigoureuses.

3. Enfin dans les dernières années de son enseignement en Allemagne et avant son rectorat de Dillingen, Rassler composa un ouvrage destiné à exposer sa pensée complète sur la question du probabilisme. Le titre en est long; nous le citons en entier parce qu'il résume tout l'ouvrage : *Norma recti seu tractatus theologicus, in quo tum de objectiva, tum etiam de formali regula honestatis ac præcipue de recto usu opinionum probabilium magna accuratione ita disseritur, ut et rigore lenitas et lenitate rigor salubriter temperetur, ostendendo scilicet, quod in concursu opinionum utrinque probabilium circa honestatem et licentiam alicujus actionis partem minus tutam seu faventem libertati fas sit in*

operando sequi non tunc solum, cum eadem operanti magis probabilis apparet, sed etiam quando æqualem præ se fert probabilitatem cum opposita tutiore, stante pro lege, non tamen etiam, quando habere videtur notabiliter minorem. Auctore R. P. Christophoro Rassler, Societatis Jesu... Ingolstadt, 1713, in-fol., 830 p., le volume est complété par une *Synopsis* de 60 pages. Rassler soutenait donc dans ce livre ce qu'on appellera plus tard l'équiprobabilisme; il prenait rang dans ce groupe de jésuites allemands, qui s'efforçaient de faire prévaloir ce système comme la *via media* si recherchée alors de tous les esprits pondérés entre rigorisme et laxisme.

Saint Alphonse de Liguori, croyons-nous, ne cite pas Rassler dans son traité de la théologie morale sur la conscience; mais il a pu subir son influence au moins par l'intermédiaire d'Eusèbe Amort, qui manifestement s'est inspiré de lui et de son groupe. Quoiqu'il en soit, l'équiprobabilisme de Rassler était bien oublié et sa *Norma recti* devenue un livre rare, quand les récentes discussions sur la doctrine de saint Alphonse les ont remis en quelque lumière. Cf. J. de Caigny, C. SS. R., *Apologetica de æquiprobabilismo S. Alphonsi... dissertatio*, 1894; F. Ter Haar, C. SS. R., *De morali systemate S. Alphonsi*, 1894; G. Arendt, S. J., *Crisis...* 1897; ce dernier ouvrage reproduit, *Append.*, p. 325-349, d'importants passages de la *Norma recti* et de sa *Synopsis*.

Concina (*Apparatus*, l. III, diss. I, c. 7, n. 9, édit. 1773, p. 201) donne une lettre d'Amort, où ce dernier, après un grand éloge de Rassler — *vir moribus suavis et in scientiis theologicis eximie versatus* — présente la *Norma recti* comme une grosse déception apportée aux tenants du probabilisme : à un ami qui manifestait sa surprise lors de la publication du livre, « le bon vieillard, rendu vénérable par son âge avancé », aurait répondu « qu'il avait consulté Dieu avec ferveur dans la prière une année entière avant de le faire paraître et qu'en conscience il n'avait pas trouvé d'autre doctrine à enseigner... ». Rassler n'était pas si avancé en âge, quand il aurait fait cette réponse; il n'avait que 59 ans. De plus il semble bien, d'après l'intéressante étude du P. Kratz, que dans la *Norma recti*, il reste aussi opposé aux vues du P. Gonzalez, — que, d'autre part, quand il écrivait contre celui-ci, il était déjà équiprobabiliste — et qu'il fallait toute la passion des luttes du temps pour invoquer sa doctrine en faveur du probabiliorisme.

En outre de ces ouvrages imprimés, il existe de Rassler en diverses bibliothèques (Munich, Eichstædt, Dillingen, Louvain) plusieurs cours manuscrits, soit dictés par lui, soit recueillis par ses élèves; ils commentent diverses parties de la Somme théologique de saint Thomas. Voir Sommervogel, col. 1464.

Sommervogel, *Bibl. de la Comp. de Jésus*, t. VI, col. 1461-1464; Hurter, *Nomenclator*, 3e éd., t. IV, col. 1298-1299; Döllinger-Reusch, *Geschichte der Moralstreitigkeiten...*, 1889, t. I, p. 236-245, t. II, p. 90-91, 169-191, 216-219; Wilhelm Kratz, S. J., *P. Christoph Rassler*, dans *Zeitschrift für kath. Theol.*, Inspruck, 1916, p. 48-66.

R. BROUILLARD.

1. RASTIGNAC (Armand Anne-Auguste-Antoine-Sicaire de Chapt de) (1726-1792) naquit au château de Laxion, près de Sarlat, dans le Périgord, en 1726; il fut docteur de Sorbonne, abbé de Saint-Mesmin d'Orléans, prévôt de Saint-Martin de Tours, grand archidiacre et grand vicaire d'Arles. Il fut député du second ordre aux assemblées de 1755 et de 1760 et il s'associa aux votes de l'assemblée de 1755 pour le refus de sacrement aux opposants à la bulle *Unigenitus*. Il fut député par le clergé d'Orléans aux États généraux de 1789. Enfermé à l'Abbaye, le 26 août 1792, il fut massacré le 5 septembre 1792.

Tous les écrits de Rastignac sont dirigés contre les prétentions de l'Assemblée constituante, relatives aux biens du clergé et à la discipline ecclésiastique : *Questions sur la propriété des biens-fonds ecclésiastiques en France*, in-8°, Paris, 1789, où il se prononce fortement contre l'Assemblée au sujet des biens ecclésiastiques : l'administration des biens appartient non à la Nation, mais aux Églises qui les possèdent. — *Accord de la révélation et de la raison contre le divorce*, Paris, 1790, in-8° : il montre les funestes conséquences du divorce pour les familles, pour les enfants, les bonnes mœurs et il établit que l'Assemblée nationale est incompétente sur cette question. — *Questions envoyées de France en Pologne et Réponses envoyées de Pologne en France sur le divorce en Pologne*, in-8°, Paris, 1792. — *Lettre synodale de Nicolas, patriarche de Constantinople, à l'empereur Alexis Comnène sur le pouvoir des empereurs, relativement à l'érection des métropoles ecclésiastiques*, traduite du grec, in-8°, Paris, 1792, avec des notes et observations. Cette traduction faite par Rastignac était suivie d'une *Réfutation de quelques erreurs capitales soutenues dans l'écrit intitulé : Accord des vrais principes de l'Église, de la morale et de la raison sur la Constitution civile du clergé*, écrit signé par dix-huit évêques constitutionnels.

Michaud, *Biographie universelle*, t. XXXV, p. 219-220; Feret, *La faculté de théologie de Paris et ses docteurs les plus célèbres, Époque moderne*, t. VII, p. 291-298.

J. CARREYRE.

2. RASTIGNAC (Louis-Jacques de Chapt de) (1684-1750), oncle du précédent, né en Périgord, en 1684, fit ses études au séminaire Saint-Sulpice et à la Sorbonne. Il devint évêque de Tulle en 1722, et fut promu à l'archevêché de Tours en 1723; il fut un adversaire décidé des jansénistes et Benoît XIII le félicita par un bref du 22 août 1723; il assista aux assemblées du clergé de 1726 et de 1734, et présida celles de 1745, 1747 et 1748. Cependant il eut quelques discussions avec les jésuites au sujet du livre du P. Pichon, et il accorda sa confiance à des amis des jansénistes. Il mourut le 3 août 1750, empoisonné, au dire de quelques historiens.

Rastignac a composé plusieurs *Discours et Harangues*, qui se trouvent dans les *Procès-verbaux* des assemblées du clergé, et il a publié des mandements qui provoquèrent d'assez vives polémiques, en particulier, celui de 1745 contre le livre de Travers. Il a publié contre le P. Pichon un *Mandement*, en date du 15 décembre 1747; un *Mandement sur la pénitence* du 30 janvier 1748, où il attaque Pichon au sujet de l'absolution donnée aux habitudinaires (*Nouvelles ecclésiastiques* du 2 mars 1748, p. 55-56); *Mandement sur la communion*, du 18 février 1748 (*Nouv. eccl.* du 23 avril 1748, p. 65-67); *Instruction sur la justice chrétienne, par rapport aux sacrements de pénitence et d'eucharistie*, 23 février 1749; cette *Instruction* fut rédigée en grande partie par l'appelant Gourlin, qui y inséra des thèses suspectes; mais elle obtint les éloges des *Nouvelles ecclésiastiques* des 15 mai 1749, p. 77-79, 29 mai, p. 85-87, 5 juin, p. 89-90, 10 juil., p. 112 et 3 juillet 1750, p. 106. Les polémiques se poursuivirent dans les *Nouvelles ecclésiastiques*. *Lettre de M*** à un de ses amis, au sujet de l'Instruction pastorale de Mgr l'archevêque de Tours sur la justice chrétienne*, *Nouv. eccl.* du 6 mars 1750, p. 37, contre laquelle Rastignac publia un mandement, daté du 15 novembre 1749, *ibid.*, p. 37-39, mais il y eut une réplique intitulée : *Réponse de J. C. à un de ses amis*. — *Lettre de M. l'archevêque de Tours à M. l'évêque de ***, au sujet de son Instruction pastorale sur la justice chrétienne*, du 5 février 1750, dans laquelle Rastignac renouvelle son acceptation de la bulle (*Nouv. eccl.* du 17 avril 1750, p. 61, et du 3 juil. 1750, p. 106-108). Sur toute cette question voir Dudon, *Le livre de la fréquente communion*, IX : *le cas Rastignac*, dans les *Recherches de science religieuse*, t. VIII, 1918, p. 102-122, 256-265, 415-417;

t. IX, 1919, p. 243-254, 373-381. Le cardinal de Rohan, qui mourut le 19 juillet 1749, avait critiqué les écrits de l'archevêque de Tours et rédigé un *Examen théologique*. Il y avait eu auparavant une *Dénonciation à Nosseigneurs les cardinaux, archevêques et évêques du royaume de quelques propositions extraites des ouvrages de Mgr Louis Jacques de Chapt de Rastignac, archevêque de Tours et de Mgr François Fitz-James, évêque de Soissons :* on dénonce trois propositions de Rastignac, dont l'une tirée de son discours à l'assemblée de 1745, à propos du livre de M. Travers, intitulé : *Les pouvoirs légitimes du clergé du second ordre*, et les deux autres de l'*Instruction pastorale sur la communion*.

Michaud, *Biographie universelle*, t. XXXV, p. 219; Richard et Giraud, *Bibliothèque sacrée*, t. XX, p. 391-392; Feller, *Dictionnaire*, art. *Chapt*, t. III, p. 325-326; *Nouvelles ecclésiastiques* du 9 octobre 1750, p. 161-164; Gazier, *Histoire du mouvement janséniste*, t. II, p. 16; Picot, *Mémoires pour servir à l'histoire ecclésiastique du XVIIIe siècle*, t. IV, p. 224-225.

J. CARREYRE.

RATFORD (Jean de), frère mineur de la province anglaise (XIVe siècle). Originaire de Ratford (comté de Nottingham) ou de Radford (comté de Warwick), il fut le cinquante et unième lecteur des mineurs à Oxford. Dans le *cod. 216*, fol. 40 sq., de la bibl. Bodléienne d'Oxford sont conservées trois questions, qui portent en tête le nom de Ratford, à savoir : 1. *An quilibet adultus teneatur laudare Deum;* 2. *Utrum ex sui meriti vel demeriti circumstantiis juste debeat augeri vel minui pœna;* 3. *Utrum ad omnem actum creaturæ rationalis concurrat necessario Dei efficientia spiritualis.* Mais comme dans la liste des lecteurs de théologie de l'université d'Oxford il est fait mention aussi d'un Thomas Ratford, qui fut le soixante-troisième lecteur, il est difficile de déterminer si ces questions doivent être attribuées à Jean ou à Thomas de Ratford. Le nom *Radford* (Jean ou Thomas) se lit en marge du *Commentarium in IIum Sent.*, q. V, d'Adam Wodham, dans le *Vatic. lat. 1110*, fol. 24 r°.

Thomas d'Eccleston, *De adventu fr. minorum in Angliam*, éd. A. G. Little, dans *Coll. d'études et de docum. sur l'hist. relig. et litt. du Moyen Age*, t. VII, Paris, 1909, p. 70; éd. J. S. Brewer, dans *Monumenta franciscana*, t. I, Londres, 1858, p. 554; A. G. Little, *The Grey Friars in Oxford*, Oxford, 1892, p. 169, 174; A. Pelzer, *Codices Vaticani latini*, t. I, 1re part., *Codices 679-1134*, Rome, 1931, p. 729.

A. TEETAERT.

RATHIER DE VÉRONE, moine de Lobbes, évêque de Vérone, puis de Liége, puis de Vérone (887?-974).

I. VIE. — C'est un véritable roman que la vie de ce personnage; son existence se déroule à une des périodes les plus agitées de l'histoire de l'Occident; par les aspérités de son caractère, par son incapacité à se plier aux circonstances, Rathier, d'autre part, ajoute de nouvelles difficultés à celles que pouvaient lui créer les événements.

Il est né dans la région de Liége, sans que l'on puisse préciser exactement ni le lieu, ni la date. Cette dernière peut être fixée avec assez de vraisemblance aux alentours de 890. Offert tout jeune par ses parents à l'abbaye de Lobbes, sur la Sambre, il grandit dans un milieu monastique alors très vivant, et y acquiert une culture intellectuelle, qui le mettra hors pair parmi ses contemporains. C'est en 926 que commence sa vie d'aventures. Hilduin, son abbé, débouté de l'évêché de Liége auquel il était arrivé à se faire élire et même consacrer, part pour l'Italie, afin de tenter la fortune auprès du nouveau roi de Pavie, Hugues de Provence, fils de Louis l'Aveugle. Rathier accompagne son abbé, lequel ne tarda pas à recevoir du roi l'évêché de Vérone. Il est entendu d'ailleurs qu'au cas où l'on pourrait donner un archevêché à Hilduin, celui-ci résignerait son siège à Rathier. Ainsi fut fait en 931, Hilduin devient archevêque de Milan; Rathier part pour Rome demander le pallium pour son ami au pape Jean XI (931-936) et pour l'intéresser en même temps à sa propre nomination. Il rapporte au roi Hugues une lettre de recommandation de Jean XI, qui prie le souverain de donner à Rathier le siège qu'il convoitait. Non sans peine, car il avait maintenant d'autres candidats, Hugues se décide pour Rathier qui dut être sacré en août 931. Ses tribulations allaient commencer.

Imposé au roi, il entre de plus en lutte avec lui pour des questions de redevances ecclésiastiques. La brouille est bientôt complète entre l'évêque et le souverain. Une occasion, dès 935, s'offre à Hugues de se débarrasser de Rathier. Lors de l'expédition tentée sur l'Italie par le duc de Bavière, Arnulf, en 934, l'évêque de Vérone a paru favoriser l'envahisseur. Arnulf est battu; Rathier expiera par une rude captivité, dans une tour aux environs de Pavie, sa félonie vraie ou prétendue. Il y reste deux ans, 935-937, et ne sortira de sa tour que pour être envoyé en exil à Côme. Ce n'est qu'en 939 que liberté complète lui est rendue, sans qu'il ait pourtant l'autorisation de rentrer à Vérone. Rathier songe alors à retourner à son couvent de Lobbes; mais il s'arrête d'abord en Provence, où on lui aurait offert un évêché ou quelque bénéfice important. Après diverses pérégrinations, il est à Lobbes, en 946.

Il n'y resterait pas longtemps. Vers cette date en effet Hugues, dont la situation en Italie est de plus en plus ébranlée (il devra abandonner la partie en 947), rappelle Rathier à Vérone pour l'opposer au puissant archevêque Manassé, qui tient entre ses mains les sièges les plus importants. Mais, durant ce deuxième séjour à Vérone, Rathier connaît des difficultés bien pires encore que la première fois. Le comte Milon lui fait endurer des avanies qui font presque regretter à Rathier la tour de Pavie. Finalement le roi Lothaire, qui a remplacé Hugues son père, intime à l'évêque l'ordre de céder son siège à Manassé. Voici Rathier de nouveau sur les grands chemins. On le retrouve en 951 dans la suite de Liudolf, fils aîné du roi de Germanie, Othon Ier, et duc de Souabe, alors que celui-ci, sans l'aveu de son père, tente un coup de main sur l'Italie du Nord. L'entreprise échoue; ce n'est pas par ce moyen que Rathier pourra réoccuper le siège de Vérone. Il rentre donc à Lobbes pour la seconde fois vers la fin de 951. Au milieu de l'année suivante, la fortune lui sourit de nouveau. Othon l'appelle à la cour germanique; bientôt il accompagne à Cologne le jeune frère du roi, qui est consacré archevêque de la capitale rhénane le 25 septembre 953. Le siège épiscopal de Liége est vacant; Rathier y est installé. Il ne tardera pas à y rencontrer les mêmes oppositions qu'à Vérone. Dès Pâques 955, le comte de Hainaut fait nommer son neveu Baldric à la place de Rathier, qui se retire à Mayence, auprès du jeune archevêque Wilhelm : il a trouvé un protecteur désintéressé. Mais Lobbes l'attire une troisième fois; on lui donne alors à gouverner l'abbaye d'Aulne, une filiale du monastère, où il passe quelques années de calme relatif.

Cependant, le roi Othon de Germanie a repris, à l'été de 961, la route de l'Italie. Rathier, qui n'a pas oublié les liens qui le rattachent à Vérone, est rétabli une troisième fois sur son siège par la grâce du futur empereur (Othon va être couronné à Rome par Jean XII, le 2 février 962). Assuré de la protection impériale, confiant dans les bonnes dispositions du souverain qui se pique de vouloir travailler à la réforme de l'Église, Rathier se croit en mesure d'appliquer

au clergé de Vérone ses idées personnelles relativement à la restauration de la morale et de la vie ecclésiastiques. Il dut s'y prendre avec trop de rudesse; le mécontentement est bientôt à son comble. Après une émeute où sa maison est détruite, il ne peut être rétabli que par l'autorité de l'empereur (janvier 965). Il promulgue des ordonnances maladroites, celle par exemple qui prescrit la réordination des clercs ordonnés par l'évêque usurpateur Milon, neveu de ce comte Milon que nous avons vu acharné jadis contre lui. Ses ordonnances contre les clercs mariés ou concubinaires, encore qu'inspirées par une théologie plus saine, n'ont pas meilleur succès. Après sept ans de lutte, se sentant abandonné par l'autorité impériale, il songe à reprendre le chemin de sa patrie. En 968, Lobbes le voit revenir une quatrième fois; il obtient du roi de France, Lothaire, l'abbaye de Saint-Amand, dont les moines le chassent au bout de deux jours; revient à Aulne, qu'il avait jadis gouverné et qu'il ne garde pas bien longtemps. Rentré à Lobbes, il se brouille avec Folcuin le nouvel abbé, repart pour Aulne. Après de multiples tribulations il meurt à Namur, lors d'un séjour qu'il faisait chez le comte. Ce devait être en 974. Son corps fut ramené à Lobbes, où il fut enseveli avec les honneurs dus à la dépouille d'un évêque.

II. Œuvres. — L'activité littéraire de Rathier est le reflet de la vie mouvementée que nous avons très sommairement décrite. De bonne heure l'abbé Folcuin en a donné un aperçu dans les *Gesta abbatum Laubiensium*, n. 20, 24, 28, *P. L.*, t. cxxxvii, col. 562-573, en rapportant les divers ouvrages à leur date de composition. Sigebert de Gembloux, un siècle plus tard, est moins complet et moins précis dans la notice qu'il consacre à Rathier. *De scriptor. eccles.*, c. cxxvii, *P. L.*, t. clx, col. 574.

Doué d'une culture qui dépasse de beaucoup la moyenne de son époque, héritier de l'érudition de la renaissance carolingienne, comparable pour l'ampleur de son savoir à un Alcuin et à un Raban Maur, les dépassant par sa connaissance de la littérature classique, Rathier n'a pourtant jamais été un homme de lettres. Toute considérable qu'elle est, sa production est œuvre de circonstances, et ne prend son sens que replacée dans le cadre de sa vie. Les frères Ballerini, qui, au xviiie siècle, ont rassemblé avec beaucoup de diligence l'œuvre de Rathier, jusque là dispersée, ont réussi à marquer avec assez de bonheur les dates des diverses productions; une étude très poussée de A. Vogel, en 1854, a mis au point ces résultats, que l'on peut regarder désormais comme à peu près assurés. *Ratherius von Verona und das zehnte Jahrhundert*, 2 vol. Les Ballerini, dont l'édition est purement et simplement reprise par *P. L.*, t. cxxxvi, col. 9-766, ont groupé les œuvres sous trois rubriques, les livres et opuscules, les lettres, les sermons, en ordonnant dans chaque catégorie les divers numéros selon la chronologie. Nous nous en tiendrons à cette division. On trouvera dans A. Vogel, t. ii, p. 190-218, un ordre plus strictement chronologique.

1° *Livres et opuscules.* — 1. *Præloquiorum libri sex*, dont le titre complet, tel que Rathier l'avait mis en tête de son œuvre s'énonce ainsi : *Meditationes cordis in exsilio cujusdam Ratherii Veronensis quidem Ecclesiæ episcopi, sed Lobiensis monachi, quas in sex digestas libellis volumen censuit appellari Præloquiorum, eo quod ejusdem quoddam præloquuntur opusculum quod vocatur* Agonisticum, (col. 145-344). — Cet ouvrage, le plus volumineux de tous, a été composé par Rathier lors de son emprisonnement à Pavie (935-937). Le titre développé semblerait indiquer qu'il s'agit seulement de prolégomènes à un ouvrage qui aurait porté le nom d'*Agonisticum* « le combat spirituel ». Cet ouvrage n'a jamais été rédigé; mais les *Præloquia* n'en gardent pas moins un vif intérêt. Il est impossible de leur trouver un parallèle dans toute la littérature médiévale. C'est un immense examen de conscience qui pose aux chrétiens de tous états, de toutes conditions, de tout âge, des questions propres à les faire réfléchir sur leur devoirs, donne à chacun les conseils propres à le guider dans les combats de la conscience. Les moralistes y trouveront une description fort intéressante de la vie chrétienne et morale au xe siècle; les historiens de l'Église s'arrêteront de préférence aux livres III et IV, qui détaillent les devoirs des souverains, tout spécialement en ce qui concerne leurs rapports avec les évêques. C'est ici que s'expriment au mieux les idées réformatrices de Rathier, comme l'a fait très bien ressortir A. Fliche. L'évêque prisonnier se rend parfaitement compte que l'indépendance du pouvoir ecclésiastique par rapport à l'autorité séculière est la condition primordiale de la réforme de l'Église. Encore qu'il soit prématuré de chercher ici, même à l'état de germe, les idées que mettront en circulation les réformateurs de la période grégorienne, il faut reconnaître en Rathier un sentiment très vif de la supériorité du spirituel sur le temporel. Bien entendu, ce n'est pas le seul intérêt de cet ouvrage, et l'on se tromperait en y voyant seulement un des premiers manifestes de la querelle du Sacerdoce et de l'Empire.

2. *Vita sancti Ursmari* (col. 345-352). — Rédigée durant l'exil à Côme (937-939) et adressée aux moines de Lobbes, cette vie n'est qu'un remaniement d'une vie d'un des premiers abbés de Lobbes, saint Ursmer, qu'il convenait, paraît-il, de remettre en un latin convenable.

3. *Conclusio deliberativa Leodiei acta, sive climax syrmatis* (col. 353-364). — Ce titre obscur désigne un manifeste rédigé par Rathier en 955, après son expulsion de Liége, au profit de Baldric. L'évêque dépossédé n'entendait point s'éloigner et il énumère les raisons qui lui dictent son attitude. La finale qui se lit col. 364 a été ajoutée après coup, quand, revenu à Vérone, Rathier renouvela sa protestation contre les événements de 955. Il y est fait allusion à « l'autorité impériale de César », ce doit donc être après le couronnement d'Othon en 962. Revendication très énergique des droits des évêques, qui sont la conséquence de leurs devoirs.

4. *Phrenesis* (col. 365-392). — Rédigé lors du séjour à Mayence qui suivit l'expulsion de Liége; cf. col. 368 A. Dans l'intention première, ce titre devait s'appliquer à un ensemble de douze livres, où Rathier exposait sa situation relativement aux deux sièges épiscopaux de Vérone et de Liége. Sachant qu'il y travaillait, ses adversaires, tout spécialement Baldric, l'avaient traité de fou furieux *(phreneticum)*. Rathier releva le gant et choisit pour titre du recueil, où ses ennemis n'étaient pas ménagés, le mot de *fréuésie*. Nous n'avons plus que le sommaire de cet ensemble, cf. col. 372-373, et quelques parties qui ont pris place ailleurs; ainsi la « profession de foi », qui est passée dans les *Præloquia*, l. III, n. 31, col. 246; ainsi les deux lettres au pape et aux évêques d'Italie, de Gaule et de Germanie (voir ci-dessous), qui ont été conservées indépendamment; ainsi enfin la *Conclusio deliberativa*, qui a été éditée à part. Les quelques pages qui portent maintenant le nom de *Phrenesis* ne correspondent plus qu'au l. Ier du recueil projeté. Après qu'il se fut réconcilié avec Baldric, Rathier fit disparaître tout le reste. On trouvera dans cet opuscule, plus de questions personnelles que de doctrine.

5. *Excerptum ex dialogo confessionali* (col. 393-444). — Composé au moment où Rathier fait fonction d'abbé à Aulne, et vers le temps de Pâques 957. Le titre ne doit pas donner le change; ce n'est pas un extrait

d'un ouvrage plus considérable, mais un abrégé de la confession que fait Rathier à son père spirituel en vue de se préparer à célébrer convenablement la fête pascale. C'est le pendant, somme toute, des *Confessions* de saint Augustin. Il y a pourtant des différences considérables. Pour la forme, d'abord : Augustin épanche son âme en Dieu dans une prière continue; Rathier converse avec son confesseur; pour le fond aussi, comme le fait très justement remarquer Hauck : quand il rédige ses *Confessions*, l'évêque d'Hippone a trouvé le repos de son âme; quand il écrit le *Dialogus*, l'évêque en disponibilité de Vérone en est encore à chercher sa voie; il ne sait encore à quel parti se résoudre, scrupuleux, en proie aux anxiétés de la conscience, il se demande encore comment organiser sa vie; son passé est loin de lui donner confiance dans l'avenir. Presque septuagénaire, comme il le dit lui-même (n. 31, col. 424 A), il connaît encore les tentations de la chair, surtout il est sensible aux appâts de la vaine gloire. Enchaîné par sa profession à la vie monastique, il se rend bien compte de toutes les entorses qu'il a données à ses vœux, de toutes celles à quoi il est encore exposé. Tragique débat, qui n'a d'ailleurs pas de conclusion. C'est une erreur, pensons-nous de dire, comme le fait Bauzon, dans sa réédition de dom Ceillier : « Rathier y exagère ses crimes pour reprendre plus librement ceux des autres, ou plutôt c'est la censure des vices d'autrui sous son nom ». *Hist. des auteurs sacrés et ecclés.*, 2e éd., t. XII, p. 859, n. 5. Hauck nous paraît avoir trouvé la note juste.

La finale du *Dialogus confessionalis* (col. 444) introduit « des extraits des opuscules d'un certain Paschase Radbert » sur l'eucharistie et sa réception fructueuse. En fait l'un des mss. qui avait fourni aux Ballerini le texte des *Confessions*, insérait ici, non point « des extraits » de Radbert, mais l'ensemble de son traité *De corpore et sanguine Domini*. Voir ici art. RADBERT, col. 1630. A quoi faisaient suite quelques pages contenant une *Exhortatio* et des *Preces de sumendo sacramento corporis et sanguinis Domini*. Dans *P. L.*, *ibid.*, col. 443-450. C'est la suite évidente du *Dialogus;* le confesseur adresse à son pénitent une admonestation finale, à quoi celui-ci répond par des prières fort belles et qui expriment les sentiments de regret, d'humilité, d'amour dont il est animé. Il faut les lire pour connaître le vrai Rathier.

6. *Invectiva de translatione sancti cujusdam Metronis* (col. 451-476). — A la fin de 961, Rathier était remonté pour la troisième fois sur le siège de Vérone. Le 27 janvier de l'année suivante le corps d'un saint est enlevé d'une église de la ville; on accuse l'évêque nouvellement restauré d'être l'auteur du pieux larcin; il s'en défend dans cette pièce et en prend occasion pour raconter les miracles dus à l'intervention du saint.

7. *De contemptu canonum* (col. 485-522). — Le titre primitif semble bien avoir été : *Volumen perpendiculorum Ratherii Veronensis vel visus cujusdam appensi cum aliis multis in ligno latronis;* il fait image, sans être très clair. L'ouvrage a été composé au cours de 963, avant le concile réuni à Rome par Othon Ier à l'automne de cette année pour juger le pape Jean XII. Voir ici, t. VIII, col. 624. Rathier vient de se heurter à l'opposition de son clergé, qui refuse d'accepter les réformes imposées par l'évêque. Il rappelle donc à ses subordonnés, en se fondant sur les textes canoniques, leurs devoirs de soumission; il constate avec irritation l'impossibilité où il se trouve de se faire obéir. Hélas! l'exemple de la violation des canons vient de bien haut, puisque le pape lui-même manque à tous ses devoirs. Cf. *P. L.*, t. cit., col. 500-501. Ces misères tiennent au mode fâcheux de recrutement du clergé, et tout spécialement à la nomination d'évêques sans vocation ni piété. Nulle part le mal n'est plus développé qu'en Italie; les dernières pages sont une attaque virulente contre les mœurs du clergé de ce pays.

8. *De proprio lapsu* (col. 481-486) et *De otioso sermone* (col. 573-578). — Prompt à censurer les autres, Rathier ne laissait pas de reconnaître ses propres défauts. Ayant laissé échapper en pleine église des paroles blessantes, l'évêque confesse sa faute en ces deux petits écrits qui se complètent, vers la Pentecôte de 963.

9. *Decretum de clericis a Milone ordinatis* et *alterum decretum de iisdem* (col. 477-478). — Le 12 février 965, Rathier déclarait nulles les ordinations faites par l'évêque Milon, qui avait usurpé le siège de Vérone; les clercs ainsi promus devraient s'abstenir d'exercer leur office *usque ad venturam legitimæ ordinationis diem*, jusqu'au jour où ils auraient reçu une ordination régulière. Devant le trouble que causa ce décret, Rathier dut reculer; dès le lendeman il promulguait une autre ordonnance, qui annulait la précédente. Les clercs en question étaient laissés au jugement de leur conscience. Toutefois, en août, Rathier adressait à Rome une lettre, censée écrite par le clergé de Vérone, pour soumettre ses doutes au Saint-Siège et solliciter son jugement. *Libellus cleri Veronensis nomine inscriptus ad Romanam Ecclesiam* (col. 479-482). On y rappelait les textes canoniques ou historiques qui avaient semblé prescrire en certains cas les réordinations; et l'on se soumettait par avance aux décisions que donnerait le Saint-Siège.

10. *Qualitatis conjectura cujusdam* (col. 521-548). — Cette « Conjecture sur l'état d'une certaine personne », du début de 966, est une réponse sur le mode satirique, aux attaques dont Rathier est l'objet. Comment Vérone pourrait-il conserver un évêque qui a le front d'appeler adultères les mariages illégitimes (il s'agit vraisemblablement des mariages de prêtres), de prescrire pour le dimanche l'abstention des œuvres serviles, qui vit comme un pauvre homme, qui couche sur la dure, qui ne va pas à la cour, ne chasse point, ne donne pas de dîners? Tout l'opuscule est sur ce ton; c'est le pendant ou, si l'on veut, la contre-partie des *Confessions*, qui d'ailleurs y sont citées, col. 530 C.

11. *Synodica* (col. 553-574). — Au carême de 966, Rathier avait réuni un synode diocésain; il avait pu y constater l'extrême ignorance et le peu de valeur morale de son clergé. Peu avant Pâques il fit donc paraître cette ordonnance synodale, où il rappelle aux ecclésiastiques les vérités essentielles de la foi, les préceptes de la morale dont ils doivent se pénétrer eux-mêmes et qu'ils doivent enseigner à leurs ouailles. Document capital pour l'étude des mœurs au xe siècle; Rathier n'ose pas encore imposer le célibat ecclésiastique.

12. *De nuptu cujusdam illicito* (col. 567-574). — Est sensiblement de la même date. Le mariage illicite dont il s'agit est celui d'un fils de prêtre, clerc lui-même, avec une fille de prêtre; le mariage avait de plus été célébré en carême. C'est cette dernière circonstance de temps prohibé qui émeut surtout Rathier; s'il proteste d'autre part contre l'union célébrée, c'est parce qu'elle perpétue — c'était une coutume invétérée — la tradition des familles sacerdotales. Quelques mots de l'évêque ne laissent aucun doute sur la situation courante en ces pays, à cette époque : le mariage des prêtres (il s'agit bien plus de mariage que de concubinage) est chose habituelle : *Monendi et obsecrandi, fratres, ut quia prohiberi, proh dolor! a mulieribus valetis nullo modo, filios de vobis generatos dimitteretis saltem esse laicos, filias laicis jungeretis, ut vel in fine saltem vestro terminaretur et nusquam in finem sæculi duraret adulterium vestrum.* Col. 572 A. Tout en considérant le mariage des prêtres comme illicite *(adul-*

terium), Rathier ne voit pas le moyen de l'empêcher; du moins voudrait-il que les dégâts fussent limités. Bientôt il va se montrer plus exigeant, sans plus de succès d'ailleurs.

13. *Itinerarium Ratherii Romam euntis* (col. 579-600). — A la fin de 966, il était question, en Italie, d'un grand concile que le pape Jean XIII et l'empereur Othon devaient réunir à Rome. Rathier décida de s'y rendre et prévint son clergé de ce qu'il allait faire dans la Ville éternelle. Il ne cache pas qu'il soulèvera la question du mariage des prêtres, et d'autres aussi qui ont causé quelque émoi dans son diocèse. On remarquera le bel éloge qu'il fait de l'autorité romaine; soutenue comme elle l'est maintenant par le pouvoir impérial, elle peut beaucoup entreprendre. Col. 582. C'est tout un plan de réforme ecclésiastique que l'évêque esquisse dans la seconde partie de ce court traité. En fait le concile prévu ne put se tenir à Rome; mais il y eut à Ravenne, à la mi-avril 967, une grande assemblée présidée par le pape et l'empereur. S'il faut en croire une lettre de Rathier adressée un peu plus tard au chancelier impérial, on aurait décidé d'imposer aux clercs mariés le choix entre l'abandon de leurs femmes et la renonciation à leur office. *P. L.*, *ibid.*, col. 679-680. A vouloir faire exécuter cette décision, Rathier se créerait les pires difficultés. C'est de quoi parlent les opuscules suivants.

14. *Judicatum seu fundatio et dotatio clericorum Ecclesiæ Veronensis* (col. 605-614). — Une des raisons alléguées par les clercs mariés pour persévérer dans le *statu quo*, c'était la modicité de leurs ressources; la dot apportée par leurs femmes, les services que celles-ci leur rendaient leur étaient, disaient-ils, indispensables pour vivre. Il y avait quelque chose de fondé en ces réclamations. Après s'être heurté à l'opposition de ses clercs, dont témoigne la lettre au chancelier, Rathier songea à une meilleure distribution des revenus ecclésiastiques. Un décret rendu à l'automne de 967 attribue à un certain nombre de prêtres, de sous-diacres et de clercs inférieurs les émoluments attachés à des bénéfices dont les titulaires avaient été récalcitrants aux ordres de l'évêque.

15. *De clericis sibi rebellibus* (col. 613-618) *et Discordia inter ipsum et clericos* (col. 617-630). — Nonobstant les précautions prises, l'opposition des clercs de Vérone allait croissant. Le *De clericis* est une sérieuse admonestation lancée par l'évêque aux rebelles, à l'Avent de 967; la *Discordia*, rédigée au carême de l'année suivante, est un mémoire adressé au chancelier impérial pour le mettre au clair sur l'origine des troubles ecclésiastiques de Vérone; les ennemis de l'évêque se flattaient d'obtenir de l'empereur sa déposition, il fallait les prévenir.

16. *Liber apologeticus* (col. 629-642). — Parmi les griefs qui se colportaient en haut lieu contre Rathier, il en était un qui semblait grave. L'évêque aurait détourné de sa destination un don considérable fait par l'empereur. Dans une sorte de lettre publique, écrite un peu avant Pâques 968, Rathier justifie l'emploi fait par lui des munificences impériales.

Mais la situation à Vérone était trop tendue, et Rathier, au cours de cette année 968, abandonnait définitivement son siège épiscopal. Nous ne possédons plus d'écrits postérieurs à cette date. Folcuin signale, il est vrai, un opuscule écrit avant son départ et adressé par Rathier à Lobbes; ce *Conflictus duorum*, où le pauvre évêque mettait en balance ses raisons de rester à Vérone et ses motifs de partir, ne s'est pas conservé. Cf. *Gesta abb. Laubien.*, n. 28, *P. L.*, t. CXXXVII, col. 572 B.

2° *Correspondance.* — Dans la IIe partie de leur édition, les Ballerini ont groupé 14 lettres de Rathier; il faut y ajouter une pièce insérée dans les *Præloquia*. Nous allons ranger ces lettres dont quelques-unes ont une certaine importance doctrinale, dans l'ordre chronologique restitué par Vogel; nous leur donnerons le numéro d'ordre fourni par les Ballerini.

1. *Lettre à Urson*, insérée dans les *Præloquia*, l. III, n. 25-28, col. 239-245, écrite pendant la captivité à Pavie et sans doute au début. Rathier fait au destinataire qui l'a trahi de vifs reproches.

2. *Lettres d'envoi des Præloquia*, aux archevêques Guy de Lyon et Sobbon de Vienne et à deux évêques (*Epist.*, II, col. 648), écrite de Côme en 937-939; à Brunon, frère d'Othon Ier (*Epist.*, IV, col. 651), vers 939-940; à Robert archevêque de Trêves (*Epist.*, III, col. 649, écrite peu après l'*Epist.* II). — Rathier avait également adressé son ouvrage au célèbre Flodoard de Reims, cf. Folcuin, *op. cit.*, n. 20, col. 562 B; la lettre d'envoi ne s'est pas conservée.

3. *Lettre au pape* (*Epist.*, V, col. 656). Le destinataire n'est pas autrement désigné, quoique les Ballerini, à la suite des précédents éditeurs, écrivent : *Ad Joannem summum pontificem* (il ne pourrait s'agir dans leur pensée que de Jean XII, 955-963). En fait la lettre écrite au moment où Rathier désespère de recouvrer son siège usurpé par Milon, après sa vaine tentative de 951, ne peut s'adresser qu'au pape Agapet II (946-955). Elle lui demande de trancher de son autorité apostolique le différend pendant entre lui et Milon : il ne peut y avoir qu'un évêque de Vérone : *quis autem nostrum sit vestræ pastoralitatis decernere debet provisio.*

4. *Deux lettres à tous les fidèles et à tous les évêques d'Italie, de Gaule et de Germanie* (*Epist.*, VI et VII, col. 665-670), rédigées à la même date et dans les mêmes conditions que la précédente, comme un appel à l'opinion publique.

5. *Lettre à Patrice* (*Epist.*, I, col. 643-648), écrite alors que Rathier dirigeait l'abbaye d'Aulne, dans les derniers jours de 957 ou tout au début de l'année suivante. Un clerc, inconnu par ailleurs, a demandé à Rathier pourquoi il ne dit pas plus souvent la messe. C'est, répond l'évêque, qu'il a conscience de la pureté nécessaire pour recevoir l'eucharistie. Peut-être son correspondant ne se rend-il pas un compte exact de ce qu'est le sacrement et ne « réalise-t-il » pas le mystère de la présence réelle. Et Rathier de lui exposer que, « par la bénédiction de Dieu, le vin devient en vérité et non en figure le sang du Christ, le pain devient sa chair ». Affirmation très précise de la transsubstantiation, encore que le mot ne soit pas prononcé, cette lettre coupe court à certaines chicanes qu'auraient pu justifier d'autres expressions de Rathier. Voir en particulier, *De contemptu canonum*, I, 20, col. 509, un passage où l'auteur semblerait dire que l'indigne communiant ne mange point la chair du Seigneur, ni ne boit son sang.

6. *Lettre à Martin, évêque de Ferrare* (*Epist.*, X, col. 675), écrite vraisemblablement à l'avent de 963; de Vérone, Rathier met en garde son voisin contre les ordinations simoniaques et la pratique d'ordonner de tout jeunes enfants.

7. *Deux lettres à Milon, usurpateur du siège de Vérone* (*Epist.*, IX, col. 674; *Epist.*, VIII, col. 670), la première n'est conservée que de façon fragmentaire; elle date de 965, vraisemblablement de l'automne; la seconde est de quelques mois plus tard, très peu avant Noël; sérieux avertissements à Milon qui ne cesse pas ses intrigues.

8. *Lettres occasionnées par les graves difficultés de 968* (*Epist.*, XIII à l'impératrice Adélaïde, col. 686; *Epist.*, XI, au comte de Vérone, Nannon, col. 676; *Epist.*, XII, au chancelier impérial Ambroise, col. 679). La dernière lettre de la collection Ballerini (*Epist.*, XIV, col. 687) est une réponse de l'évêque de Liége, Évéracle, à une lettre non conservée de Rathier, qui lui

a manifesté, au milieu de 968, son intention de rentrer à Lobbes.

3° *Sermons.* — Les Ballerini ont recueilli onze sermons de Rathier, tous prêchés, semble-t-il, après le troisième retour à Vérone. Vogel en a publié un autre *op. cit.*, t. II, p. 231-238.

De l'année 963, nous avons un sermon prononcé en carême (*Serm.*, I, col. 689), un pour Pâques (*Serm.*, IV, col. 719), un pour l'Ascension (*Serm.*, VIII, col. 734), un pour la Pentecôte (*Serm.*, X, col. 745); ils ne présentent rien de particulier.

A l'année 964 se rapporte un long sermon de carême (*Serm.*, II, col. 692-714), qui porte dans un ms. ce titre singulier : *Sermo valde prolixus de quadragesimo Ratherii Veronensis vel inefficax se vivente, ut est sibi visum garritus;* il n'a certainement pas été prononcé tel quel, et nous avons affaire avec un opuscule mis en circulation dans le public. La première partie traite de divers abus qui se glissent dans l'observance du carême ou d'autres préceptes, n. 1-28. Une seconde partie s'élève contre « l'hérésie des anthropomorphites », dont Rathier avait perçu quelques échos dans son voisinage; elle s'élève aussi contre une superstition qui attribuait une valeur très spéciale à la messe célébrée le lundi en l'honneur de l'archange saint Michel, dans tel sanctuaire de Vérone. Les précisions doctrinales fournies par l'évêque furent mal comprises. Il dut s'expliquer dans un petit tract, où il voulut être plus clair encore; cf. col. 713-714. En plusieurs manuscrits, la sortie de l'évêque contre les *anthropomorphites* figure comme un opuscule spécial. — De la même année 963 nous avons aussi un sermon pour le jeudi saint (*Serm.*, III, col. 714-719); il faut compléter le texte très lacuneux des Ballerini par l'édition donnée par Vogel. Le sermon roule non sur l'eucharistie, mais sur la réconciliation des pénitents et l'absolution qui se donnait ce jour-là, comme prélude à la communion. Intéressant pour l'histoire de la pénitence.

Pour 965, nous n'avons qu'un seul sermon (*Serm.*, XI, col. 749) intitulé *De Maria et Martha*, et prononcé le dimanche qui avait suivi la fête du 15 août. Il n'y est pas question de la sainte Vierge et l'histoire de Marthe et de Marie ne vient guère que pour permettre à l'évêque de répondre à diverses accusations portées contre lui.

L'année 968 est l'année des grandes difficultés; toute une série de sermons en traitent qui permettent de préciser et les vues réformatrices de Rathier et les oppositions auxquelles il se heurte : sermon de Pâques (*Serm.*, V, col. 723), très dur à l'égard de ceux que le carême n'a pas amendés; sermon de Quasimodo (*Serm.*, VI, col. 726), où l'évêque, reprenant le mot de Jésus à Judas, demande à ses ennemis dont il n'ignore pas les agissements de « faire vite »; sermon pour un des dimanches après Pâques (*Serm.*, VII, col. 732), de même inspiration que les deux précédents; semblablement le sermon pour l'Ascension (*Serm.*, IX, col. 740), et celui pour la Pentecôte (il n'est pas dans *P. L.*, le voir dans Vogel, t. II, p. 231-238), qui se termine par un hymne à la charité, cette vertu dont avaient tant besoin les diocésains de Rathier.

Tel est l'ensemble de la production littéraire de Rathier, de celle du moins qui est venue jusqu'à nous. Elle permet de se faire une idée du personnage. Admirablement armé pour la lutte — aucun de ses contemporains ne saurait, pour la culture intellectuelle, lui être comparé — animé des meilleures intentions, pénétré de l'urgence qu'il y avait de travailler à la réforme de l'Église, il laisse néanmoins l'impression d'une vie gâchée. Peut-être lui manquait-il surtout le sens des réalités, le souci de la mesure, la claire vue des possibilités. Il réfléchissait pourtant beaucoup; mais il réfléchissait trop. Hauck le caractérise fort bien quand il le nomme « un génie de la réflexion ». Le reploiement sur soi-même, l'habitude de tout soupeser, de voir les diverses faces des choses n'est pas toujours favorable à l'action; l'hésitant, après de multiples tâtonnements, se décide tout à coup pour une solution, qui n'est pas toujours celle qui convient. Trop préoccupé de son moi, d'ailleurs, Rathier ne pouvait que susciter autour de lui des antipathies qui ne pardonneraient pas, des oppositions qui ne désarmeraient jamais. Il ne semble pas qu'il ait jamais été aimé, ni qu'il ait aimé personne. Et pourtant il apparaît au milieu du Xe siècle comme l'un des hommes qui comptent; s'il n'a, de son vivant, abouti à rien, il est resté quelque chose des idées qu'il a mises en circulation. Il n'est guère vraisemblable, sans doute, qu'il ait été beaucoup lu. Mal écrite, mal composée, obscure à plaisir, sa production littéraire n'a pas dû sortir des milieux monastiques qui seuls pouvaient, non sans effort, y entendre quelque chose. Il ne faut donc pas se hâter d'en faire un des précurseurs au sens propre du mot de la réforme grégorienne. Ce dont on s'est entretenu longtemps dans les monastères de Basse-Lorraine, c'est bien plutôt, pensons-nous, de son énergie, de sa résistance aux puissants, de son désir de faire triompher, envers et contre tous, la cause qui lui était chère de la réforme de l'Église.

I. VIE. — 1. *Sources essentielles.* — Elles sont constituées d'abord par les ouvrages mêmes de Rathier, qui abondent en indications; la lettre V, au pape Agapet, en particulier donne une tranche considérable du *curriculum vitæ* de l'auteur. Folcuin, dans les *Gesta abbatum Laubiensium*, complète ces renseignements, n. 19, 20, 22-24, 28, *P. L.*, t. CXXXVII, col. 560 sq.; quelques-uns aussi, dans Liutprand, *Antapodosis*, l. III, n. 43 et 52, *P. L.*, t. CXXXIV, col. 852, 856.

2. *Travaux.* — Mabillon, *Acta sanctor. ord. S. Bened.*, sæc. V, p. 478-487; Fabricius, *Bibl. latina mediæ et infimæ ætatis*, t. VI, p. 144-149; P. et J. Ballerini, *Ratherii vita*, dans les prolégomènes de leur édition, reproduite dans *P. L.*, t. CXXXVI, col. 27-142, travail sérieux et qui a servi de base aux études ultérieures; R. Ceillier, *Hist. des auteurs ecclés.*, t. XIX, p. 633-658, antérieur au travail des Ballerini et qui est fort insuffisant, même dans la nouvelle édition; *Histoire littéraire de la France*, t. VI; *Biographie nationale de Belgique*, t. XVIII, col. 772; Alb. Vogel, *Ratherius von Verona und das zehnte Jahrhundert*, 2 vol., Iéna, 1854; G. Pavani, *Un vescovo belga in Italia nel secolo X. Studio storico-critico su Raterio di Verona*, Turin, 1920.

II. ŒUVRES. — 1° *Éditions.* — Le rassemblement des œuvres de Rathier s'est fait lentement : Surius, *Vitæ sanct. april.*, 1572, donne la *Vita Ursmari;* J. Chapeauville, dans les *Gesta pontif. Tungren.*, t. I, 1613, donne les lettres, V, VI, IV et XIV (Éveracle à Rathier); L. d'Achery, *Spicilegium*, t. II (de la 1re éd.) donne la plus grande partie des opuscules, et les plus importants des sermons; B. Pez, en 1729, au t. VI de son *Thesaurus* (= *Cod. diplomatico-historico-epistolaris*), donne les décrets sur les réordinations, les lettres XII, XIII, XI, et le *Judicatum;* c'est à Martène et Durand que l'on doit l'édition des *Præloquia*, et de trois lettres, II, III, VII, dans *Ampliss... collectio*, t. IX, 1733. Ce sont les Ballerini qui fournissent l'édition définitive, Vérone, 1765, à laquelle il y a eu peu d'apports nouveaux, en dehors du Sermon sur la Pentecôte de 968, édité par Vogel, t. II, p. 231 sq., et d'un fragment de lettre à Baldric de Liége édité par Dümmler dans *Neues Archiv*, t. IV, 1879, p. 178-180.

2° *Études.* — Outre les travaux cités ci-dessus, voir les modernes histoires de la littérature médiévale : Ebert, *Literatur des M. A.*, t. III, p. 373; Hauck, *Kirchengesch. Deutschlands*, 3e-4e éd., t. III, 1906, p. 284-295; A. Fliche, *La réforme grégorienne*, t. I, 1926 (= *Spicil. Lovan.*, fasc. 6), passim et surtout p. 75-92; Manitius, *Gesch. der lat. Litterat. des M. A.*, t. II, 1923, p. 34-52 (étude littéraire très soignée).

É. AMANN.

RATIONALISME. — I. Idée générale. II. Les origines (col. 1690). III. Le XVIe siècle (col. 1697). IV. Le XVIIe siècle : libertins et esprits forts (col. 1720). V. Le XVIIIe siècle : le philosophisme (col. 1737). VI. Le XIXe siècle : le scientisme (col. 1765).

I. Idée générale. — Dans son sens général, le mot *rationalisme* signifie l'emploi exclusif et à tout le moins prédominant de la raison, c'est-à-dire de la spéculation et de la critique rationnelles, ainsi que du raisonnement, dans l'étude des questions religieuses, morales et métaphysiques. Le rationalisme suppose donc la valeur des principes premiers et des méthodes appelées rationnelles, autrement dit, de la raison humaine.

Ainsi entendu, il s'oppose d'une part au scepticisme, au pyrrhonisme, au criticisme, à l'agnosticisme, au phénoménisme de toute espèce... et dans le même ordre au fidéisme et au traditionalisme; d'autre part, au *Magister dixit;* enfin à l'intuitionnisme, à l'expérience religieuse et au mysticisme, ainsi qu'au pragmatisme; à ces derniers points de vue, le rationalisme a pour synonyme le mot « intellectualisme ».

C'est un rationalisme de cet ordre que supposent les traités classiques dits *De vera religione*, introduction à la théologie, et aussi les apologies classiques du christianisme. C'est en ce sens que l'on peut parler du rationalisme et de l'intellectualisme de saint Thomas, puisque le Docteur angélique tente de faire rentrer le donné révélé dans le cadre des choses intelligibles: *Fides quærens intellectum.* C'est en ce sens encore que l'on a pu poser cette question : *Y a-t-il une philosophie chrétienne ?;* cf. É. Bréhier, *Revue de métaphysique et de morale*, 1931, p. 133-162; et les réponses de : M. Blondel, même *Revue*, octobre-décembre 1931, et dans *Cahiers de la nouvelle journée*, 1932, cahier n° 20, consacré au *Problème de la philosophie catholique;* L. Gilson, *L'esprit de la philosophie médiévale*, 1932, 2 vol. in-8°; M. Souriau, *Qu'est-ce qu'une philosophie chrétienne?* dans *Revue de métaphysique et de morale*, 1932, p. 353-385. Certains même ont exagéré; ils ont prétendu ramener au rationnel tout le donné révélé et faire des mystères eux aussi des vérités intelligibles. Ainsi, Guillaume Postel dans son *De orbis terræ concordia libri quatuor*, Bâle, 1544, in-8°, avant plusieurs.

Le rationalisme dont il va être ici question est tout autre. Il est la prétention de résoudre la question religieuse et morale avec les seules lumières naturelles, en excluant tout secours, toute influence de l'autorité quelle qu'elle soit, même et surtout de l'autorité divine, manifestée dans la révélation. On le résumerait exactement dans cette formule que Kant donne pour titre à l'un de ses ouvrages : *De la religion dans les limites de la raison, Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*, en la dégageant, il est vrai, de l'interprétation particulière qu'en donne son auteur. Sa première règle serait la première règle de la méthode cartésienne, en l'interprétant, il est vrai encore, en son sens obvie, sans tenir compte de la pensée propre à son auteur, et en l'appliquant aux choses religieuses que, justement, cet auteur écarte; elle se formulerait ainsi : « Je n'accepterai pour vraie aucune doctrine religieuse qui ne me soit évidente par elle-même et dont je ne puisse avoir l'intelligence entière. »

Le rationalisme ainsi entendu sépare la religion du surnaturel. Affirmant l'homogénéité du savoir humain et de la connaissance religieuse, il n'accepte plus la révélation comme source de vérité — puisque l'homme ne peut avoir l'intelligence du mystère et que le donné révélé accessible à la raison est accepté par le croyant, non parce qu'intelligible, mais parce qu'enseigné de Dieu — et la théologie n'a plus de place dans le savoir humain. Non seulement la philosophie n'est plus l'*ancilla theologiæ* des scolastiques, mais la théologie est hétérogène au savoir humain que couronne dès lors la philosophie. Puis, si les lumières naturelles peuvent démontrer l'existence d'un Dieu créateur, « auteur des vérités géométriques et de l'ordre des éléments, grand et puissant et éternel », Pascal, *Pensées*, fr. 556, de cette notion on ne saurait déduire nécessairement la paternité divine, la providence particulière, l'efficacité de la prière, qu'enseigne seule la révélation. Il s'ensuit que le rationaliste comprend tout autrement que le chrétien, l'économie de ce monde et les rapports de l'homme avec Dieu. Le miracle lui apparaît métaphysiquement impossible, dans un monde qui est soumis à des lois immuables, et la prière, qui demande, lui semble inutile. Enfin, le rationalisme écarte également la notion de la grâce, lumière de l'intelligence, soutien de la volonté, vie de Dieu en nous, non seulement parce qu'il n'admet pas la théorie pascalienne, que l'âme, pour avoir de Dieu une connaissance certaine doit s'être placée dans l'ordre de la charité, voir ici, t. xii, col. 2135, mais parce que l'on ne saurait tirer de la notion d'un Être suprême, comme conséquence nécessaire, la notion « du Dieu des chrétiens, Dieu d'amour et de consolation qui remplit l'âme et le cœur qu'il possède, qui s'unit au fond de leur âme... qui la rend incapable d'autre fin que lui-même ». Pascal, *ibid.* « Incroyable que Dieu s'unisse à nous! » *Id.*, *ibid.*, fr. 430.

Toute l'économie morale s'en trouve également modifiée. Avec le rationalisme, il n'est plus vrai de dire que « l'homme passe infiniment l'homme ». *Id.*, *ibid.*, fr. 434. L'idéal moral, créé par l'homme, ne peut plus être qu'à la proportion directe de sa nature.

Tous les rationalistes sont unanimes à déclarer le surnaturel irrecevable. Mais il s'en faut qu'ils soient d'accord pour formuler une doctrine religieuse. Les lumières naturelles sont loin de projeter en chacun les mêmes clartés et la raison fort loin de rendre les mêmes oracles. D'aucuns s'en tiennent à l'agnosticisme : Dieu est l'*inconnaissable*, cf. t. i, col. 595-605; ou au pyrrhonisme, au scepticisme, au criticisme, la raison est incapable de sortir de cette antinomie : Dieu existe, Dieu n'existe pas. D'autres concluent à des affirmations, mais combien différentes! Les uns aboutissent à la religion naturelle ou déisme, cf. t. iv, col. 231-244, mot qu'ils ne comprennent pas tous cependant de la même manière ; autre est le déisme de Voltaire, autre celui de Rousseau : les plus religieux d'entre eux acceptent l'existence d'un Dieu créateur, rémunérateur et vengeur, et l'immortalité de l'âme. D'autres concluent, avec des nuances encore, au panthéisme, t. xi, col. 1855-1874; d'autres enfin à cette affirmation que Dieu n'existe pas, non plus que l'âme; c'est l'athéisme, t. i, col. 2190-2209, la libre-pensée, et le monisme matérialiste, t. x, col. 282-334, qui lui aussi est loin de n'avoir qu'une formule et dans lequel se rangent l'évolutionnisme matérialiste, le scientisme. Le modernisme, de son côté, t. x, col. 2009-2047 est un rationalisme subtil.

C'est de cet état d'esprit complexe et si difficile à définir que le présent article voudrait esquisser la genèse et les formes diverses dans leur évolution historique.

II. Les origines : du xiiie au xvie siècle. — Le rationalisme, celui qui s'oppose ainsi au christianisme, date du xvie siècle. Il a des origines psychologiques : tout aussi bien que l'hérésie, il est dans la logique de la nature humaine. A sa base, il y a le sentiment de l'autonomie de la personne humaine. La personne humaine ne relevant que de soi, même si dans le domaine de la connaissance elle dépend de l'objet, elle ne saurait dépendre d'une autorité en dehors d'elle-même. Une question historique se pose cependant : sous quelles influences l'esprit humain discipliné par l'Église, habitué à croire durant tout le Moyen Age, s'est-il déshabitué de la foi et de ses disciplines? Aucun mouvement philosophique ne naît spontanément; il a des racines dans un passé parfois très lointain.

« Le xvie siècle n'a eu aucune mauvaise pensée que le xiiie siècle n'ait eue avant lui. » C'est le mot vrai et connu de Renan, *Averroës et l'averroïsme*, Paris, 1852,

p. 183. Mais d'où le XIIIe siècle à son tour tira-t-il « ses mauvaises idées »?

1° *Il y a du VIIIe au XIIe siècle — de la renaissance carolingienne à la renaissance du XIIIe siècle — un travail de réflexion philosophique, qui avec Scot Érigène et Abélard prépare un terrain favorable.* — Sans doute le Moyen Age eut ses enfants perdus, ses libertins de mœurs et de paroles, que l'on devine à la lecture des fabliaux et de ce *Renard le contrefait*, qui ne ménage guère les gens d'Église, même les plus hauts en dignité et dont Rabelais, sous plusieurs rapports, ne sera que le continuateur. Mais la chrétienté a alors une façon commune de penser et qui est chrétienne et, durant cet intervalle de quatre siècles, on ne saurait indiquer aucun rationaliste, pas même Jean Scot Érigène et Abélard, dont quelques-uns ont fait les pères du rationalisme moderne.

Érigène (IXe siècle), cf. t. v, col. 401-434, principalement col. 422-426, « lettré..., érudit..., logicien et surtout penseur », F. Picavet, *Esquisse d'une histoire générale et comparée des philosophies médiévales*, Paris, 1907, p. 134, est un mystique qui se rattache au pseudo-Denys l'Aréopagite; spéculant d'après Platon sur le principe du plus pur réalisme, esprit complexe, « sphinx placé au seuil du Moyen Age », *Real-Encyclopädie*, t. XIV, 1861, p. 155, il a inspiré directement ou indirectement les mystiques plus ou moins hétérodoxes, « et pour les panthéistes modernes depuis Spinoza, il en est de même que pour les mystiques ». Picavet, *loc. cit.*, p. 140. B. Hauréau, dans son *Histoire de la philosophie scolastique*, Paris, 1872, t. I, p. 153-154, l'appelle « un très libre penseur dont le nom doit être inscrit le premier sur le martyrologe de la philosophie moderne ». Or, si Érigène fut condamné, ce fut : au XIe siècle, pour ses doctrines touchant l'eucharistie (on lui attribua par erreur le traité sur l'eucharistie de Ratramne) et la grâce; au XIIIe pour son panthéisme, sur lequel Amaury de Chartres et David de Dinant avaient ramené l'attention, cf. G. Théry, *Autour du décret de 1210*, t. I, *David de Dinant*, Paris, 1925, mais nullement parce que rationaliste. Deux de ses paroles sembleraient cependant justifier cette qualification : l'une de son *De divisione naturæ*, l. I, c. LXIX, *P. L.*, t. CXXII, col. 513, où il paraît faire bon marché de l'autorité en matière d'enseignement : *Omnis auctoritas quæ vera ratione non approbatur infirma videtur esse;* l'autre de son *De prædestinatione*, c. I, n. 1, col. 357, où il paraît identifier la philosophie, *recherche de la sagesse*, et la théologie : *Quid est aliud de philosophia tractare nisi veræ religionis... regulas exponere.* Mais il suffit, pour voir que c'est là une fausse interprétation, de lire le contexte et de connaître le fond même de la pensée d'Érigène : s'il tente, et d'une manière très personnelle et très indépendante, la philosophie de la doctrine révélée, il n'est pas tenté de nier la valeur surnaturelle de cette doctrine. Cf. Dom Cappuyns, *Scot Érigène*, Louvain, 1933.

Abélard (1079-1142), cf. t. I, col. 37-55, dont Cousin fait l'égal de Descartes : « Ce sont incontestablement les deux plus grands philosophes qu'ait produits la France », *Introduction aux ouvrages inédits d'Abélard*, 1836, p. 6, passe également pour un rationaliste avant l'heure. « Tous deux, continue Cousin, ils doutent et ils cherchent; ils veulent comprendre le plus possible et ne se reposer que dans l'évidence. » L'historien d'Abélard, Ch. de Rémusat, écrit de son côté : « Chrétien de cœur, orthodoxe d'intention, il était rationaliste par la nature et les antécédents de son génie. » *Abélard*, t. II, p. 355.

Qu'Abélard ait jugé supérieure à la foi du charbonnier la foi s'appuyant sur l'intelligence personnelle des choses : « Seuls les ignorants recommandent la foi avant de comprendre » *Introductio*, l. II, n. 3, *P. L.*, t. CLXXVIII, col. 1046-1047, qu'il ait tenté de faire rentrer tout le donné révélé dans ses conceptions philosophiques, cela paraît incontestable. On lui a reproché d'avoir : 1. subordonné la théologie à la philosophie, d'avoir glorifié les représentants de la raison, les philosophes antiques, à l'égal des prophètes et les sages « dont les vertus reproduisent la perfection à l'égal des saints », *Theol. christ.*, *P. L.*, t. CLXXVIII, col. 1179-1206; 2. d'avoir reconnu des droits excessifs à la critique, en interprétant dans ce sens le mot de saint Paul aux Thessaloniciens : *Omnia probate, quod bonum est tenete*, I Thess., v, 21, disant dans le prologue du *Sic et non :* « *Non doctoris opinio sed doctrinæ ratio ponderanda est* », *ibid.*, col. 1348 D, et opposant dans ce livre que l'on a rapproché du *Dictionnaire* de Bayle, les raisons pour et contre 158 affirmations religieuses importantes, *ibid.*, 3, d'avoir faussé le dogme pour le faire rentrer dans le cadre de sa pensée philosophique, si bien que sa théologie fut condamnée par l'Église, et d'avoir interprété les mystères de la manière où il les voyait plus accessibles à la raison, si bien que saint Bernard pourra dire : *Cum de Trinitate loquitur sapit Arium, cum de gratia Pelagium, cum de persona Christi Nestorium*, cf. art. ABÉLARD, t. I, col. 43-47. Mais de tout ceci et de la grande confiance qu'il eut en son sens personnel, on ne saurait conclure qu'il fut un rationaliste. Si l'Église le condamna, ce fut pour des erreurs théologiques et non pour une erreur fondamentale comme le rationalisme. Il fut un homme de son temps; il eut la foi, mais il crut aussi à la philosophie et au savoir et son *Sic et non* est tout simplement un de ces exercices de disputation, familiers à ses contemporains. En somme, Abélard fut un croyant qui s'égara parfois. Cf. P. Lasserre, *Un conflit religieux au XIIe siècle. Abélard contre saint Bernard*, Paris, 1930.

Érigène et Abélard, s'ils ne furent pas des rationalistes pour leur compte, créèrent cependant un état d'esprit favorable au rationalisme : confiance en la raison, droit supérieur de la raison par rapport à l'autorité enseignante, interprétation personnelle des doctrines religieuses, ces principes latents en leurs théories ne demeurèrent pas sans influence.

2° *Au XIIIe siècle, la philosophie arabe prépare la doctrine et les méthodes du rationalisme. Averroës et l'averroïsme.* — Du VIIIe siècle, après la conquête, au XIIe, il se fit chez les Arabes un grand travail intellectuel. Il porta sur le Coran et la théologie, sur les sciences : les Arabes cultivèrent les mathématiques, la chimie, l'astronomie et l'astrologie et, à ce point de vue, ils influèrent déjà sur la formation de l'esprit moderne. Quand, par l'intermédiaire des traducteurs syriens, ils connurent les œuvres d'Aristote, du moins interprétées par les néo-platoniciens, il naquit chez eux et se développa une philosophie qui ne se rattache pas au Coran. Son ambition est « de bien connaître Aristote », que « souvent elle altère par des éléments pris aux néo-platoniciens, aux gnostiques, aux médecins grecs et à leur psychologie matérialiste ». Picavet, *loc. cit.*, p. 302. Cette philosophie, on l'appelle arabe, alors qu'elle n'est guère qu'un emprunt à la Grèce » *id.*, *ibid.*, et averroïsme encore qu'elle ne soit pas du seul Averroës. Averroës (1126-1198), cf. t. I, col. 2607-2638, ne fut pas en effet une sorte de Descartes ou de Kant déterminant en son pays un mouvement philosophique original. « Il ne fut nullement une étoile de première grandeur au ciel de la philosophie arabe »; d'autres philosophes arabes plus grands que lui l'avaient précédé, mais après lui s'éteignit le mouvement. Et lui, le commentateur, il a résumé les résultats de la philosophie arabo-aristotélique dans ses commentaires sur Aristote. Lange, *Geschichte des Materialismus*, Solingen, 1866, traduction française par H. Pommerol, t. I, Paris, 1877, p. 166.

L'averroïsme est en opposition avec la pensée chrétienne sur les points suivants : 1. il affirme la supériorité de la philosophie sur la théologie et par conséquent de la raison sur la révélation. Pour Averroès, dit Renan, *loc. cit.*, p. 131-132, « la philosophie est le but le plus élevé de la nature humaine ; ... la révélation prophétique y supplée pour le vulgaire ». Et le prophète n'est pas un personnage surnaturel. « Le prophétisme n'est pas l'inspiration divine mais une faculté de la nature élevée à sa plus haute puissance. » *Id.*, *ibid.*, p. 134. Renan ajoute : Cette théorie « se retrouve dans tous les philosophes arabes et forme un des points les plus importants et les plus caractéristiques de leur doctrine ». *Ibid.* ; 2. Il tend à mettre sur le même pied d'infériorité en regard de la philosophie les trois religions que connaissent les Arabes : christianisme, judaïsme, islamisme. D'où le Moyen Age fera d'Averroès le symbole de l'incrédulité et du blasphème, et lui attribuera le livre des *Trois Imposteurs*. Voir plus loin. 3. Il donne cette explication du monde : le monde n'a été créé ni dans le temps, ni *ab æterno;* la matière est éternelle par elle-même ; 4. Il n'y a pas de providence : Dieu est confiné dans la sphère suprême qui couronne les sphères inférieures ; 5. Il n'y a pas d'âme individuelle immortelle. L'âme individuelle est matérielle ; elle meurt avec l'homme. L'intellect actif, qui crée en chacun l'intelligence des choses et le savoir, à l'action de qui l'âme individuelle se trouve prédisposée, est immortel, mais il est un pour tous les hommes. L'intellect actif est aux âmes humaines ce qu'est la lumière aux objets par lesquels elle se réfléchit sans rien perdre de son unité. Ainsi sont ruinées l'immortalité de l'âme, telle que l'entend l'Église, l'éternité des peines et des récompenses. L'orthodoxie musulmane coupa court à ces doctrines dans le monde arabe.

Mais il y eut bientôt des averroïstes latins. Vers le milieu du XIIIe siècle, en effet, presque tous les ouvrages importants d'Averroès ont été traduits de l'arabe en latin. Ces averroïstes dépassèrent même la position d'Averroès. Ils enseignèrent l'éternité du monde, l'unité de l'intellect, la négation de la transcendance du christianisme, de l'immortalité et de la providence mais aussi le déterminisme (la volonté est une faculté passive) et le principe de la double vérité qui fournira à l'averroïsme padouan sa grande tactique : il peut y avoir opposition entre la philosophie et la foi, mais une chose peut être vraie en philosophie qui ne l'est pas selon la foi. Ces choses s'enseignèrent dans la seconde moitié du XIIIe siècle à l'Université de Paris, où elles rencontraient les tendances héritées de Scot Érigène et d'Abélard. Leur principal tenant y fut Siger de Brabant, à côté de qui l'on voit figurer Boèce de Dacie ; cf. t. II, col. 922-924 ; P. Mandonnet, O. P., *Siger de Brabant et l'averroïsme latin au XIIIe siècle*, 2e édit., Louvain, 1911, 2 vol. in 4°. Ce mouvement, combattu par saint Albert le Grand et par saint Thomas d'Aquin, fut condamné une première fois en 1270 par l'évêque de Paris, Étienne Tempier, et une seconde fois en 1277. Cf. Renan, *loc. cit.;* Mandonnet, *loc. cit.*, t. I, p. 196 sq., et 231 sq. ; Ehrle, *Der Kampf um die Lehre des hl. Thomas von Aquins*, dans *Zeitschr. f. kath. Theol.*, t. XXXVII, 1913, p. 266, et Stephen d'Irsay, *Histoire des universités françaises et étrangères*, t. I, *Moyen Age et Renaissance*, p. 169-170. C'était le triomphe de saint Thomas, que, deux siècles après, le peintre Benozzo Gozzoli représentait foulant aux pieds Averroès. Ses erreurs ne sont point mortes cependant. Pierre d'Abano (1250-1320) les introduira à Padoue, où elles trouveront un terrain favorable. Il y professera également des doctrines occultistes qu'enseigneront encore au XVIe siècle plusieurs rationalistes italiens et qui se rattachent plus ou moins à la métaphysique néo-platonicienne. L'univers est vu divisé en deux sphères, la sphère céleste et le monde sublunaire. Celui-ci dépend de celle-là. Qui connaîtrait à fond la nature intime des astres, leurs mouvements, leurs conjonctions aurait le chiffre de tous les événements. Et, après l'astronome arabe, Aboul Nazar, Pierre d'Abano tirait de ce principe cette application où le blasphème des Trois Imposteurs recevait une forme nouvelle : « par la conjonction de Saturne et de Jupiter au commencement du signe du Bélier,... tout le monde inférieur est bouleversé, comme cela eut lieu à l'avènement de Moïse,... du Nazaréen, de Mahomet. » *Conciliator controversiarum quæ inter philosophos et medicos versantur*, in-fol., Venise, 1565. Ainsi étaient résolus le problème de l'origine des religions et la question de l'incarnation. Sur Pierre d'Abano, voir Tiraboschi, *Storia della letteratura italiana*, t. V, Milan, 1823, et les ouvrages qui vont être cités de V. Rossi et de J. Burckhardt.

3° *Dès la fin du XIVe siècle, l'humanisme et, au XVe, la Renaissance, modifiant la mentalité et les mœurs, favorisent l'apparition du rationalisme.*

L'humanisme, cet effort passionné pour mieux connaître les littératures antiques, la latine d'abord, puis et surtout la grecque, pour mieux imiter leur art et même leur langue, n'était en soi ni croyant ni rationaliste. Certes, il y eut parmi les premiers humanistes, des Italiens, des personnages scandaleux, le Pogge (1380-1459), Laurent Valla. Ce dernier (1405-1457) esprit critique, ne ménagea ni les textes sacrés dont se sert l'Église, dénonçant dans ses *Adnotationes in novum Testamentum* les erreurs de la Vulgate, ni les ordres religieux, blâmant leur institution et le vœu de chasteté dans son *De professione religiosorum dialogus*, ni la tradition, faisant rentrer la Donation de Constantin au nombre des légendes ; dans son *De voluptate et vero bono*, il fit même du plaisir le but de la vie, mais il ne songera nullement à nuire à l'Église et il s'efforcera de concilier sa doctrine du plaisir avec le christianisme. Cf. son *Antidoton in Poggium* et son *Apologia pro se et contra calumniatores, ad Eugenium IV*, dans ses *Opera*, Bâle, 1543, l. IV. En fait ces premiers humanistes, à peu près tous, furent des littérateurs et des érudits qui s'inquiétaient moins de ce qu'ils disaient que de la manière de le dire. Ils sont « indifférents au contenu ». Francesco de Sanctis, *Storia della letteratura italiana*, t. I, Naples, 1873, p. 368, cité par Brunetière, qui ajoute : « Cela ressemble beaucoup à ce qu'on appelle la théorie de l'art pour l'art. » *Histoire de la littérature française classique*, t. I, p. 18-19. Ils ne pensent pas au dogme ; derrière Pétrarque, leur maître à tous, ils se montrent même hostiles à l'averroïsme. Cf. Pierre de Nolhac, *Pétrarque et l'humanisme*, Paris, 1907, 2 vol. in-8° ; V. Rossi, *Il Quattrocento*, Milan, 1897, in-8°, dans la *Storia letteraria d'Italia;* J. Burckhardt, *Die Kultur der Renaissance in Italien*, 10e éd., Leipzig, 1910 ; G. Voigt, *Die Wiederbelebung des classischen Alterthums oder das erste Jahrhundert des Humanismus*, 3e éd., Berlin, 1893 ; R. Charbonnel, *La pensée italienne en France au XVIe siècle et le courant libertin*, Paris, 1911, et encore Renan, *loc. cit.*

Cependant, il y avait dans le principe même de l'humanisme — l'admiration pour les littératures antiques — quatre choses qui devaient provoquer un ébranlement des croyances traditionnelles : 1. on proclamait la supériorité de la culture antique sur les formes habituelles de la pensée chrétienne et sur ses méthodes. Comment ne pas préférer aux dures règles de l'École les formes d'exposition simples et naturelles des anciens — *ars disserendi* — de Cicéron, par exemple, qui pour cette raison jouira de toute vogue. Cf. Marius Nizolius, 1498-1576, *Antibarbarus sive de veris principiis et vera ratione philosophandi contra pseudophilosophos*, Parme, 1553. D'aucuns iront jusqu'à un véritable esprit de combat contre le Moyen Age ; 2. on

ramenait à l'étude des textes. Ainsi les adversaires du Moyen Age s'efforceront de prouver que l'Aristote incorporé dans la synthèse scolastique n'est pas l'Aristote authentique, celui des textes, en opposition avec la pensée chrétienne, en attendant qu'ils contestent à Aristote son titre de Magister; 3. on ramenait aussi à l'étude des textes sacrés, prônant leur révision, jetant ainsi une suspicion sur l'enseignement de l'Église : la révision des textes semblait appeler la révision des doctrines; puis, subordonnant en fait le théologien et même l'Église aux philologues, assimilant l'Écriture dans la manière de l'étudier aux textes antiques, les humanistes feront descendre vers l'humain les textes sacrés et les croyances qui naissent d'eux. Par tout cela ils se rapprocheront d'un côté de la Réforme et de l'autre, ils aideront au rationalisme; 4. enfin et surtout, l'antiquité n'étant pas seulement « une littérature mais une philosophie », autrement dit, une conception de la divinité, du monde, de l'homme, de l'idéal moral où l'homme peut s'élever, n'offrant pas seulement des modèles du bien-dire mais des types d'action, le contact prolongé avec les textes ne pouvait pas être « sans action sur l'idéal religieux ou moral dont avait vécu l'Europe ». Certains passeront de l'admiration pour le style à l'admiration pour les idées. Surtout qu'à ce moment l'Église ne cesse d'être dénoncée comme inférieure à sa tâche. Cf. Imbart de La Tour, *Les origines de la Réforme*, t. II, *L'Église catholique, la crise et la Renaissance*, 1909, l. III, *La culture nouvelle*, p. 334. Dès la première heure, ce fut la crainte de quelques-uns que l'étude des auteurs antiques ne conduisît les âmes mal affermies dans la foi à l'incrédulité. Au début du XVe siècle, Florence eut sa querelle du *Ver rongeur*. Voir ici, t. VI, col. 1170. Contre le chancelier Salutati qui a vanté la culture nouvelle, le livre intitulé *Lucula noctis* du dominicain Dominici soutiendra que l'étude des textes antiques faisant courir un péril à la culture chrétienne, ces textes ne peuvent être remis aux mains des jeunes gens indifféremment. Le XVIe siècle ne s'y trompera pas non plus : il désignera les premiers rationalistes de noms qui rappellent leurs maîtres païens : cicéroniens, lucianistes...

Toutefois, si un Gémisthe Pléthon (1356-1452) nourri de Platon, préfère en somme le paganisme au christianisme, dont il annonce la disparition, les premiers humanistes ne se crurent pas condamnés à choisir entre le christianisme et la culture antique, il était impossible d'ailleurs de revenir à la seule culture antique après quinze siècles chrétiens; ils tentèrent de les concilier; ils furent des « humanistes chrétiens ». Mais alors où les situer sur le plan chrétien? Un moment, ils auront avec les réformateurs une apparente communauté d'aspiration : comme les réformateurs, ils parleront d'un christianisme renouvelé, retrempé à sa source primitive, l'Écriture; ils attaqueront les théologiens qui faussent la religion, les moines qui la corrompent, les pratiques qui nuisent au sentiment religieux. Mais, comme ils ont une haute idée de la raison, de la bonté de la nature humaine, de la sagesse et de la volonté humaines, ils se heurteront à la protestation passionnée des réformateurs, convaincus de la corruption radicale de la nature humaine et de l'inutilité des prétendues vertus morales acquises par l'homme. Si l'on excepte, car son orthodoxie est à tout le moins douteuse, ce Lefèvre d'Étaples (1450-1536), dont « la pensée demeure l'expression la plus haute de l'humanisme français », Renaudet, *Préréforme et humanisme*, Paris, 1916, p. 384, les humanistes, tel Érasme (1464-1536) qui fut « dans le premier tiers du XVIe siècle, comme le chef et le guide de l'humanisme international », H. Sée et Rebillon, *Le XVIe siècle*, Paris, s. d. (1934), p. 4, tel John Colet (1467-1519), « qui introduisit le platonisme dans les cercles universitaires d'Oxford », Stephen d'Irsay, *loc. cit.*, p. 276, et bien d'autres restent dans l'Église. Ce n'est pas cependant sans quelque dommage pour l'orthodoxie. L'un des premiers effets de leur contact plus complet avec les anciens avait été la restauration du platonisme, qui avait paru « le résumé de la sagesse humaine, la clef du christianisme et le seul moyen efficace de rajeunir et de spiritualiser la doctrine catholique ». Lefranc, *Le platonisme et la littérature en France à l'époque de la Renaissance*, Paris, 1896, p. 3. Marsile Ficin (1433-1499) qui traduisit Platon, Plotin, Porphyre, etc. et l'Académie de Florence, cf. A. Della Torre, *Storia dell' Academia platonica di Firenze*, Florence, 1902, inclinaient à un mysticisme où se mêlaient avec l'Évangile, le platonisme, le néoplatonisme et quelques vues d'astrologie et de magie. Pic de la Mirandole (1469-1553), tentera également de fondre le platonisme et les philosophies antiques dans un christianisme plus ou moins interprété à la lumière de la Cabale, puisque l'une de ses neuf cents *Conclusiones philosophicæ, cabalisticæ, theologicæ*, est : « Nulle science ne peut nous convaincre plus fermement de la divinité du Christ que la Cabale »; cf. T. G. H. Box, *Les études juives au temps de la Réforme*, dans le *Legs d'Israël*, études de sir G. A. Smith, traduit de l'anglais par J. Rabillot et J. Marty, Paris, 1931, p. 306-365. Érasme et ses semblables donnent à leurs croyances l'allure d'une philosophie, se mettent, eux, savants, philosophes, érudits, au-dessus des théologiens et même de l'Église et, s'ils ont un désir sincère de réveiller le sentiment religieux, c'est en laissant volontairement tomber les dogmes sur lesquels on se divise et en ne voyant dans les cérémonies qu'un moyen d'agir sur le peuple.

L'humanisme se fondra finalement dans le mouvement de la Renaissance, qui, sous l'influence du développement économique, emportait les peuples vers une vie facile, amie des arts, du luxe, des plaisirs, raffinée, éloignée de l'ascétisme chrétien. Cf. Burckhardt, *op. cit.* En même temps les progrès de la science et de l'esprit scientifique, à la suite de Roger Bacon, (1210-1294), ainsi que les découvertes maritimes font voir les choses sous un autre aspect que le traditionnel, bouleversent certaines conceptions arrêtées, posent des problèmes nouveaux et augmentent la confiance de l'homme individuel en lui-même.

Sur Lefèvre, cf. ici t. IX, col. 131-159; sur Érasme, t. V, col. 388-397; P.-S. Allen et Mme H.-M. Allen, *Opus epistolarum Er. Erasmi*, Oxford et Londres, 1904-1926, 5 vol.; W.-K. Ferguson, *Erasmi opuscula*, La Haye, 1933; P.-S. Allen, *The Age of Erasmus*, Oxford, 1914; *Erasmus, Lectures*, Oxford, 1934; P. Mestwerdt, *Die Anfänge des Erasmus; Humanismus und Devotio moderna*, Leipzig, 1917; Renaudet, *Érasme, sa vie et son œuvre jusqu'en 1517*, dans *Revue historique*, 1912 et 1913; *Érasme, sa pensée religieuse et son action, 1518-1521*, Paris, 1926; Pineau, *Érasme, sa pensée religieuse*, et *Érasme et la papauté*, Paris, 1924; M. Mann, *Érasme et les débuts de la Réforme française, 1517-1536*, Paris, 1933; Th. Quoniam, *Érasme*, Paris, 1935; St. Zweig, *Érasme. Grandeur et décadence d'une idée*, traduit par A. Hella, Paris, 1935. Sur Colet, ici t. III, col. 362-363; F. Seebohm, *The Oxford Reformers, John Colet, Erasmus and Thomas More*, 4e éd., Londres, 1911; Daniel Sargent, *Thomas More*, traduction de M. Rousseau, Paris, s. d. (1935). Sur ces humanistes en général, voir Voigt, *op. cit.*; Renaudet, *Préréforme et humanisme;* Paquier, *L'humanisme et la Réforme. Jérôme Aléandre*, Paris, 1900.

4° *La Réforme. Est-elle à l'origine du rationalisme moderne?* — Héritière des mystiques allemands du XIVe siècle, sortie de l'expérience religieuse de Luther, répondant à certains besoins religieux qui ne trouvaient plus satisfaction, la Réforme paraît à l'opposé du rationalisme. Telle que la voulurent les grands réformateurs, cela est certain. S'ils rejettent en effet le primat de l'Église, ils proclament le primat sans

appel de l'Écriture; ils posent en principe l'infirmité totale de la raison humaine en matière religieuse depuis le péché originel; la religion qu'ils proposent heurte sur plus d'un point la raison; enfin, ils ne sont nullement disposés à abandonner la notion d'orthodoxie et ils acceptent très bien une orthodoxie d'État. Toutefois l'on a pu écrire : « Il n'y a certainement pas un mouvement qui dans ses derniers résultats ait contribué plus que la Réforme à l'émancipation de l'esprit humain.» Lecky, *History of the rise and influence of rationalism in Europe*, Londres, 1900, t. I, p. 57. En effet, « rejetant une partie des conceptions dogmatiques et rituelles de l'Église, diminuant le pouvoir du clergé, le protestantisme a préparé la voie à la sécularisation générale de l'esprit humain, qui est la marque la plus caractéristique de la civilisation moderne » *Id.*, *ibid.* D'autre part, les controverses entre catholiques et réformés, qui se traitent mutuellement d'hérétiques, les « variations des Églises protestantes » conduiront certaines âmes à chercher la religion en dehors des Églises, dans le déisme. Enfin et surtout le protestantisme libéral si proche du rationalisme, cf. F. Buisson et Wagner, *Libre pensée et protestantisme libéral*, Paris, 1913, prouve qu'en elle-même, et quels qu'aient été la pensée et l'effort contraires des réformateurs, la Réforme portait un principe favorable au rationalisme : « la curiosité humaine entièrement abandonnée à elle-même », dira Bossuet, *Histoire des variations*, l. IX, n. 123, d'où naîtront la tolérance de toutes les doctrines et l'indifférence, si bien que certains réformés en viendront à « tirer les sociniens du nombre des hérétiques ». *Id.*, *Sixième avertissement*, IIIe part., n. IX. Ce principe opposera Castellion à Calvin, cf. F. Buisson, *Sébastien Castellion, 1515-1563*, Paris, 1891, et, quand un climat favorable lui sera donné, deviendra le principe courant du libre examen.

III. Au XVIe siècle : les Padouans et les rationalistes de la Renaissance française. — Le rationalisme qu'ont préparé, après quelques théologiens du Moyen Age, l'averroïsme et l'humanisme et que va favoriser dans une certaine mesure le protestantisme prend, au XVIe siècle, forme et consistance.

1° *L'université de Padoue.* — Il naît sous la forme d'un enseignement philosophique. Et non à l'université de Paris, bien qu'elle ait été le foyer de la pensée spéculative philosophico-religieuse du Moyen Age, mais en Italie, à l'université de Padoue. Cette université doit de vivre aux Carrare. Venise, qui a occupé Padoue en 1405, n'a rien négligé pour en faire une grande université à laquelle, en 1449, Eugène IV reconnaîtra les privilèges des universités de Paris, Oxford et Salamanque.

1 *Caractères généraux.* — A proprement parler, les philosophes de l'école de Padoue n'ont pas construit une doctrine philosophique personnelle. En face du courant platonicien et néo-platonicien, ils prétendent simplement exposer et commenter la parole d'Aristote. En cette tâche, ils subissent l'influence de l'humanisme, et surtout des deux grands interprétateurs de la pensée du maître, Averroës, qui leur est connu par Pierre d'Abano, Alexandre d'Aphrodisias dont les commentaires sur Aristote viennent d'être publiés chez Alde Manuce. Cf. Nourrisson, *Essai sur Alexandre d'Aphrodisias*, Paris, 1870. Ils seront donc averroïstes ou alexandristes. Il y a entre eux des divergences, surtout sur la question de l'âme; elles ne seront pas telles cependant qu'on ne puisse leur trouver une doctrine commune.

Par le fait d'abord qu'ils s'inspirent d'Alexandre d'Aphrodisias ou d'Averroës, ils s'écartent de la scolastique et du dogme, puisque le principe de la scolastique est l'accord de la raison et de la foi, par la subordination de la première à la seconde. Ils rompent ainsi la synthèse édifiée par saint Thomas entre la doctrine de l'Église et celle du Lycée et ils cessent de subordonner la raison à la foi avec leur théorie — qu'ils ont reprise des averroïstes du XIIIe siècle — de la double vérité : une chose peut être vraie en philosophie et son contraire faux en théologie et inversement, principe dont ils donnent parfois, sous la pression des circonstances, cette version adoucie : une vérité de foi, même quand elle n'a rien du mystère, peut n'être pas démontrée par la philosophie; et cette autre, plus inoffensive encore : une vérité de foi peut n'être pas démontrée par la philosophie d'Aristote.

Deux questions les préoccupent : 1. celle de l'âme, qui passionnait les universités d'alors : qu'est l'âme? quelle est la nature de l'intellect agent par lequel se conçoit l'universel? L'âme est-elle immortelle? Tous, partant de ces faits psychologiques que l'âme ne saurait penser sans image et que la connaissance part de la sensation, rejettent la solution thomiste que l'âme humaine est individuelle, qu'elle a la puissance de connaître par elle-même l'universel et qu'elle est immortelle. Ils se divisent lorsqu'il s'agit de préciser leurs idées : ceux-ci soutiennent la solution averroïste, qu'il y a dans l'homme deux âmes en quelque sorte, l'une individuelle mais matérielle et mortelle, l'autre, l'intellect agent, influx en elle d'une intelligence transcendante et immortelle qui se communique à tous sans se diviser — telle la lumière — et leur survit une et entière; ceux-là, s'inspirant d'Alexandre d'Aphrodisias, interprètent ainsi Aristote : l'âme est la forme du corps, en ce sens qu'elle en est « la perfection », le couronnement Elle a par nature la puissance de connaître l'universel, mais réalisé en dehors d'elle et antérieurement à elle par l'intellect agent unique, qui est Dieu. Elle n'est donc pas en soi immatérielle et immortelle. Mais si l'homme n'a pas, à proprement parler, une âme individuelle et la liberté au sens théologique du mot, un de ses principaux fondements n'est-il pas enlevé à la morale traditionnelle? Et ces théories n'appellent-elles pas une morale indépendante?

2. L'autre question est plus étendue. C'est celle que toute philosophie se doit de résoudre : l'explication rationnelle de l'univers, autrement dit, la question du monde et de ses rapports avec Dieu. Ces questions, les Padouans vont les résoudre en des spéculations où se mêlent les doctrines d'Aristote, le principe de perfection si capital chez Plotin, le panpsychisme et ses accompagnements, la magie et l'astrologie, et un déterminisme spécial. Le monde leur apparaît comme une synthèse de causes et d'effets, que ne commandent sans doute ni le déterminisme scientifique, ni même le *fatum* stoïcien, mais où la nature obéit à des lois. Ce monde et son ordre sont-ils l'œuvre d'une pensée et d'une puissance antérieure et supérieure? Autrement dit, le monde a-t-il été créé et est-il gouverné par la providence? Partant de la théorie aristotélicienne de la matière et de la forme, les Padouans soutiennent, d'après le principe *ex nihilo nil fit*, que la matière n'a pas été créée. Elle est le sujet éternel, nécessaire de toute génération. Ce passage de la puissance à l'acte, de la matière indéterminée à la matière informée, c'est la nature qui le réalise, d'après les lois de chaque être et obéissant au « désir », c'est-à-dire à l'aspiration de chaque être à sa perfection. Le « désir » appelle de même l'ensemble de l'univers à l'unité et à l'ordre; son objet final est l'Acte pur, l'Absolu, Dieu, immobile lui-même puisqu'il est tout acte, toute réalité, toute perfection. Ce Dieu n'est pas le créateur de ce monde; il en est, suivant le mot d'Aristote, le premier moteur, non qu'il lui ait donné « la chiquenaude » initiale, puisqu'il est « l'Immobile » nécessaire, mais en ce que, sans le savoir, sans le vouloir, par le fait, indépendant de sa volonté, qu'il est la perfection, l'Absolu, il le fait pas-

ser de la puissance à l'acte. Ce Dieu est vraiment le Dieu « des philosophes et des savants ». Après cela, peut-on parler encore de la providence? De la providence générale, peut-être, à la condition de ne pas serrer de trop près la question. De la providence particulière, assurément non : dans le monde ainsi conçu, quelle place pourrait-il y avoir pour le miracle et même pour la prière? D'autant plus que, dans leur désir d'expliquer naturellement toutes choses, les Padouans invoquent l'influence des astres et des forces occultes : l'astrologie et la magie sont des pièces essentielles de leur système philosophique. Il y a, disent-ils, des forces mystérieuses; qui les connaît obtient des effets merveilleux. Et comme l'homme est un microcosme, en lui peuvent se retrouver les mêmes forces mystérieuses. Bien mieux : par son imagination, il est lui-même une force qui peut agir sur la nature. D'autre part, ils distinguent avec Aristote le monde céleste, au centre duquel est Dieu, et distribué en plusieurs sphères commandées chacune par une intelligence ou par une force mue elle-même par l'appel de l'Absolu, et le monde sublunaire qui subit lui aussi l'attrait de l'Absolu, mais par l'intermédiaire de ces intelligences et de ces forces, si bien que tel homme agit sous l'influence de tel astre qui met en branle son activité, tel grand événement surgit dans la conjonction de tels astres : ainsi l'apparition d'un fondateur de religion, ainsi tel prodige. Les mouvements des astres expliquent même les révolutions des empires et leurs alternances de grandeur et de décadence. Cf. Ragnisco, *Carattere della filosofia patavina*, dans *Atti del Istituto Veneto*, t. v, ser. vi, disp. 3, 1886-1887; Charbonnel, *La pensée italienne en France au XVIe siècle et le courant libertin*, Paris, 1919; H. Busson, *Les sources et le développement du rationalisme dans la littérature française de la Renaissance*, Paris, 1922, et *Rabelais et le miracle*, dans *Revue des cours et conférences*, 1929, p. 385-400.

2. *Principaux représentants*. — *a)* Le prophète principal de ce rationalisme est le professeur de Padoue, Pietro Pomponazzi (1462-1525). Il n'est pas un philosophe de premier plan, mais, par l'intermédiaire des étudiants qu'il attire, il exercera une incroyable influence en France comme en Italie. Cf. L. Picot, *Les Français italianisants au XVIe siècle*, Paris, 1906-1907; Busson, *loc. cit.*, c. III, IV, V. Il consacre à la question de l'âme son fameux traité *De immortalitate animæ*, Bologne, 1516, dont il faut rapprocher les deux livres où, en 1520, il justifie ce traité du reproche d'incrédulité que lui ont adressé Contarini et Niphus : *Apologia adversus Contarinum* et *Defensorium adversus Niphum*, ainsi que son *De nutritione et auctione*, Bologne, 1521. Il y rejette comme *nedum in se falsissima, verum inintelligibilis et monstruosa* l'opinion d'Averroës que soutient son collègue Achillini († 1512). Mais, s'il juge concluants les arguments de saint Thomas contre Averroës, il n'admet point avec saint Thomas une pluralité d'âmes immortelles. Sans se prononcer très nettement, et pour cette raison que la pensée ne pouvant s'exercer sans images est liée au corps, il penche pour la solution d'Alexandre d'Aphrodisias que l'âme est matérielle et mortelle. Voir dans Charbonnel, *loc. cit.*, p. 245-249, et p. XXXII-XXXIX, la controverse élevée entre les deux historiens italiens Fiorentino et L. Ferri, le premier soutenant que Pomponazzi est matérialiste, le second qu'il s'en tient au doute. Pomponazzi insiste sur ce point que les preuves morales et sociales de l'immortalité de l'âme lui paraissent sans valeur philosophique. 1. Preuve par le consentement universel. Des masses d'hommes peuvent être dans l'erreur. Des trois religions, judaïque, musulmane et chrétienne, deux au moins ne sont-elles pas fausses? (L'on voit ici pourquoi Pomponazzi figure parmi les auteurs des *Trois Imposteurs*.) Ce n'est pas sans raison d'ailleurs que la croyance à l'immortalité est née et a vécu : les chefs des peuples, avaient tout intérêt à l'insinuer et à la conserver. 2. Preuve par la nécessité des sanctions de l'au-delà. Philosophiquement, l'homme n'a pas à chercher un idéal et un bonheur qui le dépassent. Qu'il accomplisse sa tâche humaine : là est un bonheur dans la logique de sa nature. D'ailleurs agir pour une récompense ou par crainte d'un châtiment venant du dehors est irrationnel. La vertu est à elle-même sa récompense et le vice à lui-même son châtiment. Ainsi, après avoir séparé la raison de la foi spéculative, il sépare la religion de la raison pratique et appelle une morale sinon sans obligation du moins sans sanction.

Son *De Fato*, qu'il date du 25 novembre 1520, examine la question du libre arbitre en face de la providence et de la prédestination. Comment les concilier? A la manière d'un Bayle, il expose les solutions proposées, les objections soulevées et finalement se rallie au déterminisme stoïcien qui soumet toutes choses à la loi de cette nécessité interne que crée Dieu, âme du monde. Cette solution explique, mieux que toute autre, l'enchaînement nécessaire de causes et d'effets qu'offre la nature. Si l'on objecte : Dieu est donc l'auteur du mal; que l'on y réfléchisse : le Dieu stoïcien est impersonnel et, dans l'ordre universel, le mal est comme la rançon du bien. Seulement le stoïcisme se heurte à ce fait que nous sommes libres. Force nous est donc de regarder ailleurs et, dans la carence d'une solution rationnelle indiscutable, d'accepter les solutions de la foi.

Enfin dans son *De naturalium effectuum causis seu de incantationibus liber*, terminé en 1520 mais publié seulement en 1556, il traite du gouvernement de ce monde par la providence, autrement dit, du miracle. Tous les phénomènes ont des causes naturelles, il y a des phénomènes ordinaires : leurs causes sont connues de tous; des phénomènes extraordinaires : on les explique par l'intervention de Dieu, de la sainte Vierge, des saints et par des incantations. Rien de plus irrationnel. Il n'y a pas de miracle au sens théologique du mot, mais des *insueta et rarissime facta... in longissimis peracta*, qui ont leurs causes dans la nature tout comme les autres : parfois ces forces mystérieuses mais naturelles rayonnent des êtres, des plantes, des hommes et de l'imagination de l'homme : ainsi s'expliquent, quand ils ne sont pas le fruit de la supercherie des uns et de la naïveté des autres, les miracles qui sont à l'origine de toutes les religions, qui caractérisent les thaumaturges, et aussi les effets indiscutables obtenus par la prière; la prière agit à la manière d'une force de la nature. Une réserve toutefois : nous devons croire l'Église, dit Pomponazzi, quand elle proclame que certains faits sont des miracles. Voltaire a fait de semblables réserves mais ont-elles, au XVIe siècle, le même sens qu'au XVIIIe? Sur Pomponazzi, cf. ici t. XII, col. 2545-2546; Charbonnel, *loc. cit.*, p. 227-231, 245-248, 267-270; Busson, *loc. cit.*, p. 32-56, 60-63 ; du même, *L'influence du* De incantationibus *sur la pensée française, 1560-1650*, dans *Revue de littérature comparée*, 1929, p. 308-347.

b) Hériteront de ses idées, à Padoue même, Lazaro Bonamico, (1479-1552), professeur non de philosophie mais de littérature latine et grecque, tout pénétré des théories de Pomponazzi et qui eut Dolet pour élève; cf. Busson, *loc. cit.*, p. 58-62; Zarabella (1533-1589), mathématicien, astrologue et qui enseigna la philosophie. Il traita des mêmes questions que son maître dans son *De rebus naturalibus libri triginta*, Cologne, 1589, in-fol.; 1594, in-4°; ses *Opera logica*, Cologne, 1579, in-4°; *Commentaria in Aristotelis libros Physicorum*, Francfort, 1601, in-4°; *In Aristotelis libros De anima*, Padoue, 1606, in-4°; *De inventione interni motoris ex operibus*, Francfort, 1618; cf. Charbonnel, *loc. cit.*, p. 384, n. 1. Et surtout Cremonini, (1550-1631), que ses contemporains

appellent « le génie d'Aristote, le prince des philosophes » et Balzac « le grand Cremonini ». Il a beaucoup écrit. Voir dans Charbonnel, *loc. cit.*, p. 230 sq., le catalogue de ses œuvres imprimées et manuscrites. Cremonini qui a pris pour règle pratique : *Foris ut moris est, intus ut libet*, s'écarte cependant des croyances chrétiennes. Il précise en les modifiant parfois, mais non dans l'essentiel, les doctrines de Pomponazzi. Ainsi pour l'âme et sa vie, il précise : l'âme est la forme du composé vivant; « elle est le faisceau de toutes les énergies d'un degré suréminent que peuvent apporter les puissances matérielles diversement actuées qui entrent dans l'organisme physique. » Elle finit donc à la dissolution de l'organisme. En un sens cependant on peut la dire spirituelle et immortelle : spirituelle, en ce qu'attirée par le modèle suprême, Dieu, elle projette ses énergies coordonnées vers l'idéal. Immortelle, en ce que « l'intellection est l'actuation de la puissance dernière de l'âme sous l'influence d'une forme suprême qui est l'Universel », et que cette actuation sous cette influence la fait rentrer dans le concert des êtres éternels. Cf. Charbonnel, *loc. cit.*, p. 230-274; Mabilleau, *Cesare Cremonini*, Paris, 1881.

Faut-il ranger Machiavel (1469-1527), comme le veut Nourrisson, *loc. cit.*, préface, p. II et III, parmi les disciples des Padouans? Il ne semble pas, quoique l'on puisse rapprocher du rationalisme padouan ce que R. Charbonnel appelle « le positivisme » de Machiavel, à condition, bien entendu, que l'on n'oublie pas la distance qui sépare de Comte le XVI[e] siècle, *loc. cit.*, p. 389. Ce n'est pas sans raison qu'en 1559 les jésuites, entrés à l'université d'Ingolstadt, brûlaient Machiavel en effigie, que Paul IV et le concile de Trente mettaient ses œuvres à l'Index : ses principaux ouvrages, *Discours, Du Prince, Istorie*, publiés à Rome en 1531 et 1532, après sa mort par conséquent, mais qui avaient circulé manuscrits et où il s'inspire, en les dépassant, des anciens, de Polybe en particulier, sont en complète opposition avec les principes chrétiens. Autant que l'homme privé, dit le christianisme, l'homme d'État doit se conformer à la loi de justice ; d'autre part l'État doit faire parvenir l'homme à son but le plus élevé, le salut éternel. Machiavel estime-t-il qu'il y a une loi de justice? que cette loi commande l'homme d'État? Il ne tranche pas la question théorique. Pratiquement, l'homme politique lui paraît inférieur à son rôle quand il poursuit un autre but que son intérêt : la raison d'État est la règle suprême. De là, un renversement des valeurs. La qualité idéale du politique est la *virtù*, la force. Le prince ne doit reculer pour assurer son succès devant aucune considération : la terreur, le crime, les massacres, la trahison, le parjure sont justifiés par le fait qu'ils sont utiles. De là encore un renversement des buts : l'État est à lui-même sa propre fin. Il n'a pas à se préoccuper de l'au-delà. Un renversement aussi dans la valeur des religions. Le christianisme, tel du moins que l'interprète la lâcheté humaine, a émasculé les âmes en exaltant l'humilité, l'abnégation, la souffrance, en plaçant dans l'au-delà le but de la vie. Supérieures à lui étaient les religions antiques qui exaltaient la force des corps, l'énergie des âmes, toutes les qualités qui rendent l'homme redoutable, glorifiaient les héros et par leurs sacrifices sanglants apprenaient à ne pas craindre de verser le sang. Le prince comptera toutefois avec la religion. Non que la Providence préside au destin des peuples, puisque ce destin dépend de la fortune et du hasard, des volontés de qui l'astrologue nous avertit parfois; mais l'homme peut aider ces puissances ou ruser avec elles, lutter contre elles; et un excellent moyen d'action, c'est la religion, le christianisme, à la condition de le retremper à ses sources, l'Église l'ayant amené à la décadence. Machiavel a donc séparé la politique de la religion et même de la morale, proclamé le droit absolu de la raison d'État à l'heure où se constituaient les États modernes qui allaient user largement de la doctrine. Sur Machiavel, les ouvrages les plus importants sont ceux de Pasquale Villari, *Nicolo Machiavelli e i suoi tempi*, Florence, 3[e] édit., Milan, 1914, 1877-1878, 3 vol.; Ch. Benoist, *Le machiavélisme*, Paris, 1934, t. II, *Machiavel;* sur le *Prince*, Federico Chabod, *Del Principe di Machiavelli*, Milan, 1926; Charbonnel, *loc. cit.*, p. 389-438.

Le contemporain de Machiavel, l'historien florentin, François Guichardin (1482-1540) partage les mêmes conceptions morales et religieuses. Ses *Opere inedite... illustrate da Giuseppe Canestrini e publicate per cura dei conti Pietro e Luigi Guicciardini*, Florence, 1857-1867, 10 vol., surtout au t. I, les *Ricordi politici e civili*, le montrent ébloui non par la victoire morale, mais par le seul attrait du succès pratique, ne connaissant que la doctrine de l'intérêt et conseillant la dissimulation, le mensonge, la perfidie, les moyens les plus atroces quand ils paraissent nécessaires et, d'autre part, niant le surnaturel sous toutes ses formes, blâmant l'Église, tout en gardant comme beaucoup les habitudes religieuses de son siècle. Cf. E. Benoist, *Guichardin historien et homme d'État italien*, Paris, 1862; A. Geffroy, *Revue des Deux-Mondes*, du 15 août 1861, *Un politique italien de la Renaissance*, et du 1[er] février 1874, *Une autobiographie de Guichardin d'après ses œuvres inédites;* sur Machiavel et Guichardin, V. Poirel, *Essai sur les discours de Machiavel avec les considérations de Guicciardini*, Paris, 1869; P. Mesnard, *L'essor de la philosophie politique au XVI[e] siècle*, Paris, 1936.

2° *La pénétration en France.* — D'Italie, les idées padouanes pénètrent en France par l'intermédiaire des étudiants et des maîtres qui vont d'un pays à l'autre; les œuvres d'Aristote commentées par les Padouans sont imprimées à Lyon ou à Paris; mais c'est surtout après 1542 que leur philosophie s'enseigne et se répand.

Cette année-là, l'un d'entre eux, Vicomercato (1500-1570) annoncera au Collège de France Aristote selon Pomponazzi, tandis qu'à la Sorbonne s'enseigne la scolastique. Vicomercato expose avec quelque ménagement, mais aussi une malice agressive, les points où l'aristotélisme s'oppose au dogme : Dieu, la création, la providence, l'âme. Sur la question de l'intellect agent, il se sépare de Pomponazzi; la vérité — encore qu'il cite quelques textes d'Aristote d'où l'on peut conclure à l'immortalité personnelle — lui semble être avec Averroès plutôt qu'avec Alexandre d'Aphrodisias. Son enseignement sera attaqué dès 1543 par Ramus (1515-1572), qui n'est pas encore son collègue au Collège de France, et en 1552 par Postel (1510-1581). Voir Vicomercato : *In tertium librum Aristotelis de anima*, Paris, 1543, in-8°; *In octo Aristotelis de naturali auscultatione commentarii...*, Paris, 1550, in-fol.; *In eam partem duodecimi libri metaphysicæ Aristotelis in qua de Deo et cæteris mentibus disseritur*, Paris, 1551, in-4°; *In quatuor libros Aristotelis meteorologicorum commentarii*, Paris, 1556, in-fol.; *De principiis rerum naturalium libri tres*, Padoue, 1596, in-4°. Et sur Vicomercato, Busson, *loc. cit.*, p. 203-207, 208-231.

Plus personnel est Jérôme Cardan (1501-1576). Il n'enseigna pas en France mais il y séjourna, aussi bien qu'en Grande-Bretagne, aux Pays-Bas et en Allemagne. Cf. Cardan, *De propria vita*, Paris, 1543, in-8°. Mathématicien, cf. Libri, *Histoire des sciences mathématiques en Italie*, Paris, 1838-1841, t. III, p. 167, médecin, naturaliste, philosophe, il a beaucoup écrit, entre autres : *De sapientia libri V*, Genève, 1544, in-4°; *De immortalitate animarum*, Lyon, 1545, in-8°; *De subtilitate*, Nuremberg, 1550, in-fol.; *De rerum varietate*, Bâle, 1557. Voir les écrits philosophiques, t. I, II, III, X, des *Œuvres complètes*, Lyon, 1663, 10 in-4°. Pour Cardan,

qui subit avec l'influence de Padoue celle de Nicolas de Cusa, ce qui existe forme un tout, où le principe d'unité est l'Ame universelle. L'univers s'explique en effet par ces trois principes, l'espace, la matière, principe passif, l'Ame universelle, principe actif ou céleste, dont les âmes ou formes immatérielles des êtres sont des fonctions. Cette Ame universelle s'assimile-t-elle avec Dieu? Cardan ne le dit pas; mais il a rendu Dieu inutile. Sur l'âme humaine, il varie : il accepte d'abord la doctrine d'Averroës, puis, dans le *De consolatione*, l. V, l'immortalité personnelle; enfin dans le *Theonoston*, une solution conciliatrice : l'âme universelle s'individualise en chacun. Au reste la croyance à l'immortalité personnelle n'est nullement nécessaire, l'homme peut arriver sans elle à la valeur morale. Cardan croit à l'astrologie et à la magie, au profit de laquelle Agrippa de Nettesheim (1487-1535), dans son *De incertitudine et vanitate scientiarum*, Cologne, 1527, avait tenté de montrer le néant du savoir humain. L'influence des astres explique même les religions; elle justifie les sciences occultes et les arts magiques et donne au miracle des explications naturelles. Il faut se garder toutefois d'ébranler la religion du peuple : si l'homme cultivé a droit à la pleine indépendance de sa pensée, la foule doit être maintenue dans l'obéissance, par conséquent dans la religion.

3° *La réaction plus particulière de la France.* — En France cependant la poussée rationaliste n'aura pas pour point de départ unique Aristote et ses commentateurs padouans; née du mouvement général des esprits et de la Renaissance, elle y devancera même leur influence : le *De incantationibus* de Pomponazzi n'est publié qu'en 1556 et Dolet, bien avant cette date, attaque le miracle. Les Padouans donneront au rationalisme français plus de consistance, préciseront les points à discuter et la façon de poser la discussion. Cf. Imbart de La Tour, *loc. cit.*, c. V, et VI. Paris, Lyon, Toulouse, Bordeaux seront les principaux centres de ce mouvement. Briand Vallée, Antoine Govéan, Jules-César Scaliger seront de purs déistes. Mais trois noms dominent ici : Rabelais, Bonaventure des Périers, Dolet.

1. *Rabelais.* — Le plus populaire est François Rabelais (1494?-1554) passé de l'ordre de Saint-François, cf. Gilson, *Rabelais franciscain*, dans *Revue d'histoire franciscaine*, 1924, n° 3, à l'ordre de Saint-Benoît, puis moine en rupture de vœux, étudiant la médecine à Montpellier, 1530, l'exerçant à Lyon, 1532-1533, accompagnant à Rome le cardinal Jean du Bellay, évêque de Paris, en 1534, puis en 1535-1536, où il se fait relever des censures encourues et même de ses vœux religieux, reprenant l'étude et l'exercice de la médecine, séjournant à Rome une troisième fois de 1548 à 1550, nommé en 1551 par du Bellay aux cures de Saint-Martin de Meudon et de Saint-Christophe-de-Jambet dans la Sarthe, qu'il n'administra jamais et dont il démissionna en 1553, mort en 1554, cf. F. Plattard, *François Rabelais*, Paris, s. d. (1932). Il a laissé d'inoubliables écrits : dans l'ordre chronologique : 1. *Les horribles et espoventables faicts et prouesses du très-renommé Pantagruel, roi des Dipsodes, fils du grand géant Gargantua, composez nouvellement par maître Alcofrybas Nasier* (anagramme de François Rabelais), Lyon, 1532?; 2° *La vie très-horrifieque du grand Gargantua, père de Pantagruel*, sous le même pseudonyme, Lyon, 1534? En 1542, parut une édition subreptice des deux ouvrages, œuvre de Dolet, elle était intitulée : 1° *La plaisante et joyeuse histoyre du géant Gargantua, prochainement reveue et de beaucoup augmentée par l'autheur mesme.* 2° *Pantagruel, roi des Dipsodes, restitué à son naturel.* Peu après était donnée à Lyon par Rabelais lui-même, une édition des deux mêmes ouvrages mais amendés. 3° *Le tiers livre des faicts et dicts héroïques du noble Pantagruel; composez par M. Franç. Rabelais, docteur en médecine*, Paris, 1546; 4° *Le quart livre des faicts et dicts héroïques du bon Pantagruel*, Paris, 1548, édit. incomplète; 1552, édit. complète; 5° *Le cinquième livre ou l'Isle sonnante par M. François Rabelais, qui n'a point encore esté imprimé*, 1562. Cf. P. P. Plan, *Les éditions de Rabelais de 1532 à 1571*, Paris, 1906. Les principales éditions récentes des *Œuvres* de Rabelais sont : l'édition Marty Laveaux, Paris, 1869-1903, 6 vol. in-8°; J. Plattard, Paris, 1929, 5 vol. in-8° et surtout l'édition critique qui sera citée ici, de A. Lefranc, *Œuvres de François Rabelais*, 7 vol. in-4°, dont 5 ont paru : t. I et II, *Gargantua*, avec une *Introduction*, t. I, p. I-LXXXVII, 1912; t. III et IV, *Pantagruel*, avec une *Introduction*, t. III, p. I-CXXXVII, 1922; t. V, *Le tiers-livre*, 1931.

Quelle est la pensée religieuse de ces ouvrages? Assurément, écrits pour amuser, ils n'exposent pas un système philosophico-religieux à la manière padouane; mais Rabelais y faisant naître, grandir, agir, voyager et mourir ses personnages, rencontre les croyances et les habitudes, les hommes et les choses de la religion. Humaniste passionné, homme de la Renaissance, avec sa mentalité de moine récalcitrant et son fonds gaulois, il ne pouvait toucher à ces questions dans le sens traditionnel. Dès 1533 et en 1543, la Sorbonne censurera son œuvre. Jusqu'où Rabelais est-il donc allé? Il condamne le Moyen Age, ses idées, ses principes, ses institutions et en particulier la scolastique et les théologiens de Sorbonne; cf. t. I, c. XIV et XV, l'aspect grotesque qu'il donne à la culture selon la tradition. et *ibid.*, c. XVI-XX, la mission de maître Janotus de Bragmardo auprès de Gargantua; il s'élève contre le monachisme, institution inutile, *ibid.*, c. XL, et dont frère Jean des Entommeures « vray moine si onques en feut », ignorant, malpropre, grossier, glouton, est encore le meilleur produit, *ibid.*, c. XXXIX; il rend ridicules les gens d'Église : le moine qui dit la messe, t. IV, c. XVI; les papes, *ibid.*, c. XXX; aux enfers renversement des situations; il tourne en dérision les pratiques religieuses populaires : les processions, t. III, c. II, pour conjurer la sécheresse; *ibid.*, c. XXII, du Saint-Sacrement; les visites jubilaires, *ibid.*, c. XVII; voire le culte des saints, non seulement de ceux à qui la superstition de la foule attribuait certains fléaux, comme à saint Sébastien, la peste, t. II, c. XLV, mais de tous en général, *ibid.* et t. I, c. VI; il bafoue le dogme, ainsi le dogme de l'enfer, dont il parle à la manière de Lucien, t. IV, c. XXX; et l'Écriture sainte elle-même. Il n'y a guère de chapitres où il ne l'emploie d'une façon irrévérencieuse : la généalogie de Pantagruel, t. III, c. I, est une parodie de celle du Christ; la résurrection miraculeuse d'Épistémon, t. IV, c. XXX, reproduit les résurrections de la fille de Jaïre et de Lazare; le miracle du salut de Panurge condamné par les Turcs au supplice de saint Laurent et leur échappant, *ibid.*, c. XIV, rappelle la délivrance de saint Pierre-ès-liens. N'a-t-il pas tenté même de ruiner l'idée de miracle, ce qui était dans l'air depuis Pomponazzi, en rapprochant les miracles de l'Évangile de ces fables évidentes? Cf. H. Busson, *Les sources... du rationalisme*, p. 179-189, et *Rabelais et le miracle, loc. cit.* Partant de ces faits, de la condamnation de Pantagruel par la Sorbonne dès 1533, des jugements sévères de Calvin, de Robert Estienne et de certains catholiques sur Rabelais, A. Lefranc, *Pantagruel*, Introduction, c. III, *La pensée secrète de Rabelais*, fait de lui un « lucianiste » militant, un rationaliste matérialiste qui cache derrière son rire une arrière-pensée de propagande. Faut-il, d'autre part, rattacher à la Réforme l'auteur du *Gargantua* et du *Pantagruel?* Il a « goûté à la Réforme », dira de lui Calvin dans le *Traité des scandales.* Cf. Thuasne, *Études sur Rabelais*, Paris, 1904, p. 400-447.

En réalité, quand il écrit ses deux premiers livres, où il ne faut pas prendre au tragique ses facéties scripturaires, Rabelais est simplement, mais avec son tempérament propre, un humaniste hostile à tout ce qui vient du Moyen Age et qu'enthousiasment la culture antique et les mœurs nouvelles. Il n'en faut d'autres preuves que l'opposition entre Gargantua élevé selon l'ancienne mode et Épistémon élevé selon la nouvelle, t. I, c. XIV et XV, la lettre où Gargantua fixe à Pantagruel le programme de son éducation, t. III, c. VIII, la vie à l'abbaye de Thélème, t. II, c. LII-LVII. S'il est exagéré de voir sous cette description une philosophie optimiste de l'homme opposée au pessimisme ascétique du Moyen Age, on peut à tout le moins y voir un idéal moral qui n'a rien de chrétien : l'honneur suffisant pour rendre la vie belle et digne. Et, parce que c'était l'illusion des humanistes que les « évangéliques » poursuivaient comme eux une réforme religieuse, inspirée par l'étude directe de l'Évangile intégral, interprété par des esprits cultivés, libres, hostiles aux pratiques extérieures, il n'y a, malgré tout, rien d'étonnant à ce que Rabelais ait manifesté de la sympathie pour la Réforme naissante. Voir le vœu de Pantagruel, t. IV, c. XXIX. Sur toute cette question, cf. Gilson, *loc. cit.;* P. Villey, *Œuvres de François Rabelais*, compte-rendu, dans *Revue d'histoire littéraire*, 1924, p. 528-536; J. Plattard, *François Rabelais*, 1932, p. 160-162 et 188-192. Mais «l'évangélisme de l'auteur de *Gargantua* n'était que superficiel. Il était la forme qu'avait prise son christianisme sous la poussée de sa raison qui tendait au déisme ». J. Plattard, *loc. cit.*, p. 193. Après que « l'affaire des placards », octobre 1534, eut affirmé l'intransigeance de la Réforme et sa rupture avec la royauté, Rabelais, comme d'autres humanistes, n'eut donc aucune peine à se détacher de l'évangélisme comme il était déjà détaché du catholicisme. Cf. P. Villey, *loc. cit.*, p. 535. Douze ans plus tard, dans son *Tiers Livre*, condamné dès son apparition, en dehors de quelques passages où la Sorbonne vit sans doute des attaques contre l'immortalité de l'âme, cf. Busson, *Les sources... du rationalisme*, p. 266-268, de quelques charges contre les moines, t. V, c. XV, il ne touche pas à la question religieuse. Dans le *Quart livre* de 1552, en revanche, excité peut-être par les attaques d'un bénédictin de Fontevrault, Puits-Herbault, *Putherbeus*, qui, dans un livre intitulé *Theotimus*, Paris, 1549, le dénonce comme un écrivain immoral et un homme plus immoral encore, et de Calvin qui dans son *De scandalis* le qualifie de « lucianiste », il ne ménage plus ni l'apefigues ni Papimanes. Contre ceux-ci, profitant des conflits survenus entre Rome et le roi, il ridiculisait le respect des catholiques pour le pape, les exigences financières de la cour romaine et aussi l'autorité de cette cour sur l'Église, établie par les *Décrétales*. Cf. c. XLVIII-LIII. Contre les uns et les autres il affirme son culte pour Physis ou la Nature, source inépuisable de beauté, d'harmonie, de bonté, de santé physique et morale, sa haine, pour Antiphysis qui prétend discipliner, redresser la Nature et qui aboutit seulement à ces monstres «les démoniacles Calvinotes, imposteurs de Genève, les enragés Putherbes... », c. XXXII. Quant au *Cinquième livre*, est-il de Rabelais? On en peut douter. Il offre en tous cas, avec une violente satire du seul catholicisme, représenté par l'Isle sonnante, c. I-IX, une théorie où la reine Quinte-Essence attribue à tous les miracles une cause naturelle. Si donc il est difficile de saisir en sa profondeur et en toutes ses nuances la pensée religieuse de Rabelais, ceci du moins demeure incontestable qu'il fut un penseur libre qui en prit à son aise avec les religions d'autorité, y compris le calvinisme. Il n'a rien attaqué d'ailleurs que n'ait attaqué son temps, dont il connaissait les théories philosophiques sur l'immortalité de l'âme, la providence et le miracle et dont il partagea les engouements et les haines : de là, le caractère militant et agressif de ses livres. Il y a en lui des survivances chrétiennes — Pantagruel s'émeut de la mort du grand Pan, notre unique Servateur..., sous le règne de Tibère César — néanmoins à ses yeux la vraie sagesse est le pantagruélisme, le bon sens éclairé par le savoir humain, libéré de la scolastique; la vraie règle de la vie c'est la nature, libérée des contraintes chrétiennes, guidée par cette sagesse humaine. C'est là ce qu'on a appelé le *naturalisme* de Rabelais. Cf. Brunetière, *Sur un buste de Rabelais*, dans *Revue des Deux-Mondes*, 1887, t. III, p. 204-214.

2. *Bonaventure des Périers* (1510?-1544). — Bourguignon, valet de chambre de Marguerite de Navarre; il a écrit à côté de *Joyeux devis et récréations*, un petit livre intitulé *Cymbalum mundi*, qui, imprimé en mars 1537, fut saisi et anéanti par arrêt du Parlement du 19 mai 1538, puis déféré par le Parlement à la Sorbonne qui en prononça la suppression. Cf. *Cymbalum mundi*, édition du bibliophile Jacob, in-16, Paris, 1858; et dans *Œuvres françaises de Bonaventure des Périers, revues sur les éditions originales et annotées* par M. Louis Lacour, Paris, 1856, 2 in-16, t. I, p. 301-377. *Cymbalum mundi en français contenant quatre dialogues poétiques fort antiques, joyeux et facétieux*. Dès 1543, Postel, dans son *Alcorani sc. Mahometi legis et Cenevangelistarum* (luthériens) *concordiæ liber*, en 1550, Calvin dans son *De scandalis*, en 1566, Henry Estienne, dans son *Apologie pour Hérodote* comptent le *Cymbalum* parmi les œuvres impies. Toutefois, jusqu'en 1823, ce petit livre parut une énigme. Cette année-là un amateur, Éloi Johanneau, *Lettre à M. de Schonen*, émit l'idée qu'il était une attaque contre le christianisme et Jésus-Christ, dépassant en violence les attaques du temps. L'idée a été acceptée. F. Franck, un éditeur du *Cymbalum*, l'appelle « un Contre-Évangile ». Cité par A. Chenevière, *Bonaventure des Périers. Sa vie, ses poésies*, Paris, 1886, p. 61-62. « Il est hors de doute, a écrit A. Lefranc, *Œuvres de François Rabelais*, t. III, *Pantagruel*, Prologue, p. LXI, qu'il doit être considéré, d'un bout à l'autre, comme l'attaque la moins déguisée et la plus violente qui ait été dirigée, au cours du XVIe siècle, contre l'essence même du christianisme. Le *Cymbalum* comprend en effet, à la manière de Lucien, quatre dialogues — comme il y a quatre Évangiles — Les trois premiers dialogues se tiennent, ayant pour personnage central Mercure qui est Jésus-Christ. On y trouve les attaques habituelles contre la scolastique, les moines, les pratiques religieuses. Mais il y a plus. Dans le premier, à propos « du livre d'immortalité » que ses compagnons vont dérober à Mercure, et qui a pour titre : *Quæ in hoc libro continentur: Chronica rerum memorabilium quas Jupiter gessit antequam esset ipse.— Fatorum prescriptum, sive eorum quæ futura sunt certæ dispositiones. — Catalogus heroum immortalium qui cum Jove vitam victuri sunt sempiternam*, des Périers attaque les dogmes de la création, de la providence, et soutient l'évhémérisme. Dans le second, le plus important des trois, il s'en prend directement à Jésus-Christ et à l'Évangile. Mercure — Jésus-Christ — a montré aux hommes la pierre philosophale — l'Évangile. Mais cette pierre philosophale il l'a réduite en poudre et rendue inutilisable. Il a promis aux philosophes toutes sortes d'avantages merveilleux s'ils la retrouvaient. Naïfs, ils se sont mis à la chercher. Rhetulus (Luther), Cubercus (Bucer), Drarig (Gérard Roussel?), les trois interlocuteurs de Mercure en ce dialogue, s'y sont vainement essayés. Mercure s'est moqué d'eux, parce que, leur a-t-il dit, ils cherchent l'impossible. Le troisième dialogue n'apprend rien. Dans le quatrième, deux chiens, Hylador et Pamphagus (Rabelais, dit A. Lefranc, *loc. cit.*, p. LXI-LXII) qui ont tous deux la parole se rencontrent et Hylador presse Pamphagus de

dire tout ce qu'il pense, c'est-à-dire, presse Rabelais d'exprimer sans réserve l'idée qu'il a du christianisme.

Mais J. Delaruelle, dans un article de la *Revue d'histoire littéraire*, janvier-mars 1925, p. 1-23, intitulé : *Étude sur le problème du Cymbalum mundi*, n'admet pas cette interprétation. Pour lui, le *Cymbalum* est « l'œuvre d'un aimable esprit qui n'a eu en l'écrivant aucun dessein pernicieux ». Sans doute, des Périers s'est moqué des moines, de certaines pratiques religieuses, mais quel est l'humaniste qui n'a pas fait cela? Il n'y a qu'un endroit « où la satire indique un dessein suivi »; c'est dans le dialogue second, les passages où Mercure démontre à Rhetulus (Luther) la vanité de ses prétentions réformatrices. « Le *Cymbalum* n'est donc pas un « monstre » qui ait, du premier coup, révolté à la fois catholiques et protestants. Il a dû trouver de l'écho chez tous ces laïques éclairés qui ne voulaient pas quitter les pratiques de leurs frères et qui voyaient dans les chefs luthériens des novateurs dangereux. » La Sorbonne lui paraît avoir jugé comme lui, à l'apparition du livre, puisqu'en le condamnant, elle déclara qu'il ne contenait pas « d'erreurs expresses ». En tous cas, un écrivain autrichien, Ph. A. Becker, dans son *Bonaventure des Périers als Dichter und Erzähler* (publié en 1924 dans les *Sitzungsberichte* de l'Académie de Vienne, t. CC, arrive aux mêmes conclusions que lui. Cf. Busson, *loc. cit.*, p. 193-201, 374-375. Sur la vie de des Périers, voir A. Chenevière, *op. cit.*,

3. *Étienne Dolet* (1509-1546), élève des Padouans mais aussi des Anciens — « il est le chef du cicéronianisme français », Busson, *loc. cit.*, p. 121 — et qui appartint successivement aux groupes humanistes de Toulouse et de Bordeaux, se posa, dès 1533, à Toulouse, en défenseur des droits de l'intelligence et du savoir en face de ce qu'il jugeait l'intolérance et la crédulité. Cf. *St. Doleti orationes in Tholosam, ejusdem epistolarum libri duo*, s. l. (Lyon, 1534). De bonne heure, donc, il eut une réputation d'impiété et Calvin dans le passage déjà cité dira : *Doletum et similes vulgo notum... Evangelium semper fastuose sprevisse.* Dans son *De imitatione ciceroniana*, Lyon, 1535, il affirme qu'aux yeux de beaucoup, à la suite des discussions religieuses, les dogmes, tels ceux de la providence et de l'immortalité, ont perdu toute valeur. Si maintenant l'on ouvre ses deux livres *Commentariorum linguæ latinæ*, Lyon, 1535 et 1536, 2 vol. in-f°, où il fait un commentaire de chaque mot, l'on voit au mot *Fatum*, par exemple, qu'il est bien de ceux qui ne croient plus à la providence. Le monde est un enchaînement nécessaire de causes et d'effets et il n'y a pas de place ici pour le miracle. La vraie paix de l'âme est de voir les choses sous cet aspect. Il n'est pas athée cependant; il croit en un Dieu indifférent. Croit-il à l'immortalité de l'âme? Il ne semble pas. C'est d'ailleurs à propos de cette question qu'en raison de sa traduction du dialogue *Axiochus*, faussement attribué à Platon, Lyon, 1544, on l'accusa de nier l'immortalité. Comme il avait imprimé et vendu à Lyon des livres proscrits et comme, l'année précédente, il avait déjà été condamné pour crime de droit commun, mais grâcié par François Ier, tout permit cette fois d'en finir avec lui. Il fut en somme un libre-penseur à la pensée parfois flottante. Cf. J. Boulmier, *Estienne Dolet. Sa vie, ses œuvres, son martyre*, Paris, 1857; R. Coplet Christie, *Étienne Dolet, martyr de la Renaissance* (traduction Stryenski), Paris, 1886; Galtier, *Étienne Dolet, sa vie, son œuvre, son caractère, ses croyances*, in-12, Paris, 1907.

4. *Quelques noms moins importants* sont à citer : Antoine Govéan qui enseigna la philosophie à Paris en 1541 et 1542 et qui fut choisi avec Vicomercato pour défendre Aristote contre Ramus. Calvin le cite avec Rabelais et des Périers comme étant passé au rationalisme après avoir goûté à l'Évangile; cf. Mugnier, *Antoine Govéan, professeur de droit*, Paris, 1901, et Busson, *loc. cit.*, p. 114-116. — Briand Vallée, président au tribunal de Saintes, puis conseiller à Bordeaux, ami de Govéan, que celui-ci accusera d'athéisme. *Id.*, *ibid.* — Sadolet, né à Modène, que Léon X nommera en 1517 évêque de Carpentras, qui sera cardinal en 1536 et qui publiera un traité *De liberis recte instituendis*, Lyon, 1532, et *Phædrus, sive de laudibus philosophiæ libri duo*, Lyon, 1538. Il écrira dans ce dernier livre : « La raison est notre maîtresse et notre reine; tout ce que nous sommes, nous le devons à la raison, en sorte que la raison est tout l'homme. Comme le propre objet est de rechercher la vérité et que la vérité est surtout dans les choses religieuses, la recherche des vérités religieuses appartient à la philosophie. » P. 640 et 652. *Id.*, *ibid.*, p. 105-109.

5. *Les adversaires.* — Cette philosophie qui oppose les solutions de la raison aux solutions de la foi et même la raison à la foi, a tellement pénétré les esprits que les croyants eux-mêmes s'en inquiétaient. Ou bien comme Postel (1510-1581), dans son *De rationibus Spiritus sancti libri duo*, Paris, 1542, in-8° et surtout dans son *De orbis terræ concordia liber primus*, 1542? et *De orbis terræ concordia libri quatuor*, in-8°, Bâle, 1544, ils soutiennent que, la raison étant la voix de Dieu en nous, les vérités de la religion loin de lui être opposées sont au contraire démontrées par elle. Sur Postel, voir ici, t. XII, col. 2658-2662, et Busson, *loc. cit.*, p. 288-296. Ou bien, considérant que l'incrédulité s'autorise du nom d'Aristote, qu'en s'appuyant sur ce philosophe, saint Thomas en conséquence s'est trompé et qu'Aristote conduit tout droit à nier les dogmes, ils s'attaquent au Stagirite. Ainsi Ramus (1515-1572), qui, dans ses *Animadversiones in Dialecticam Aristotelis* et ses *Dialecticæ institutiones*, 1543, inaugure contre Aristote et son influence philosophique une lutte fameuse au profit du platonisme. Voir son *Pro philosophica Parisiensis Academiæ disciplina*, Paris, 1551, in-8°; sa *Præfatio physica Ia*, en tête des *Scolarum physicarum libri octo*, 1565, sa *Præfatio physica IIa*, en tête des *Scolarum metaphysicarum libri quatuordecim*, 1566, après son *Somnium Scipionis... explicatum*, Lyon, 1556, et où il aura en face de lui P. Gallain, professeur au collège de France, voir son *Pro scola parisiensi contra novam academiam P. Rami oratio*, Paris, 1551, in-8°. Ainsi encore Vicomercato. Sur Ramus, cf. Waddington, *De Petri Rami vita, scriptis, philosophia*, Paris, 1848; Lefranc, *Le Collège de France*, 1893; A. Darmesteter et A. Hatzfeld, *Le XVIe siècle en France*, Paris, 1887, p. 14 sq., et Gassendi, *Exercitationes peripateticæ adversus Aristotelem*, Paris, 1624, Préface. — Enfin certains abandonnaient la raison, passaient au pyrrhonisme et se réfugiaient dans le fidéisme. Bunel, Reginald Pole commenceront; les controverses entre philosophes, l'exaltation de la foi par le calvinisme, achèveront de pousser les esprits dans cette voie. Cf. Busson, *op. cit.*

4° *La seconde partie du siècle.* — 1. *En Italie.* — *a) André Césalpin* (1519-1603), discute les mêmes questions que les Padouans et dans le même esprit. Dans ses *Quæstiones peripateticæ* et *Dæmonum investigatio*, Florence, 1569 et 1580, en effet, à l'abri derrière cette idée qu'il développe la pensée même d'Aristote — et non, comme les scolastiques, cette pensée ordonnée à la théologie — il expose ainsi la question des rapports de Dieu et du monde : le monde est éternel et tout y est régi par la nécessité. Dieu, intelligence première, est le premier moteur. Par son seul attrait, il imprime aux sphères célestes, par l'intermédiaire des intelligences qui en sont l'âme, un mouvement nécessaire qui passe des cieux aux éléments (Bayle rapprochera pour ces vues Césalpin de Spinoza). Ces intelligences,

comme d'ailleurs l'âme humaine et l'âme de tous les êtres, sont des individuations de l'âme universelle grâce à la matière qui est « étendue ». Mais, tandis que, dans les âmes célestes, « la participation au divin est éternelle au même titre que la chose qui y participe », dans le monde sublunaire, les genres et les espèces jouissent seuls de la pérennité. L'âme humaine toutefois est proprement immortelle, grâce à sa puissance de concevoir l'universel puisque l'intellect agent s'assimile à Dieu. Césalpin admet aussi l'existence de démons, esprits privés d'un corps mais agissant néanmoins sur la nature par des moyens pris dans cette nature elle-même. La magie serait l'art de leur fournir ces moyens ou de les leur ravir. Cf. Charbonnel, *op. cit.*, p. 100-101, 299-302; M. Derolle, *Questions péripatéticiennes* par A. Césalpin, traduction et introduction, Paris, 1929.

b) Vanini. — Pompeio Ucilio Jules-César Vanini (1586-1619) est le dernier disciple de l'école de Padoue. Ce Napolitain d'esprit souple, carme, théosophe et astrologue, péripatéticien selon Pomponazzi qu'il proclame son maître, familier du Louvre, dont on connaît les pérégrinations, l'apostasie en Angleterre, le retour en France comme catholique martyr de sa foi et la fin tragique, et qui aurait beaucoup écrit, si on l'en croit, a laissé deux livres : d'abord l'*Amphitheatrum æternæ providentiæ, divino-magicum, christianophysicum, astrologico-catholicum adversus veteres philosophos, atheos, epicureos, peripateticos, stoicos*, etc., Lyon, 1615, in-12, qu'il écrivit pour se concilier les jésuites et par eux obtenir le droit de vivre en France, après son apostasie en Angleterre. Non sans de multiples attaques contre les idées et les méthodes scolastiques, « chimères nées de l'ignorance et nourries d'obstination », saint Thomas compris, il affirme : Dieu, non pour « la nécessité d'un premier moteur » — il n'accepte pas cette preuve aristotélicienne — mais parce que des êtres finis et contingents supposent un être infini et éternel; la création : le monde, fini, n'est pas éternel, quoi qu'en disent Démocrite et certains commentateurs d'Aristote; la providence : incorporel, donc intelligent, Dieu créateur a, de toute éternité, réglé toutes choses. Pour finir, Vanini proteste de sa soumission au jugement de l'Église. La censure ne trouva rien à blâmer dans ce livre, où, cependant, tout en réfutant, et parfois vigoureusement, les objections de Diagoras, de Protagoras, de Cicéron, contre la providence, il semble se complaire à les mettre en pleine lumière.

L'autre livre est intitulé : *Julii Cæsaris, theologi, philosophi et juris utriusque doctoris, de admirandis naturæ, reginæ deæque mortalium, arcanis, libri quatuor*, ou simplement *Dialogues*, Paris, 1616, in-12. Ce livre et le précédent, sous le titre d'*Œuvres philosophiques* de Vanini ont été traduits pour la première fois en français par X. Rousselot, Paris, 1842, in-12. Les *Dialogues* livrent la vraie pensée de Vanini, qui y affirme (trad. Rousselot, p. 426), « avoir écrit beaucoup de choses dans l'*Amphithéâtre* auxquelles il n'ajoutait pas la moindre foi ». Aucun doute n'est permis sur cette pensée : « Nous avons lu ce livre d'un bout à l'autre avec attention, écrit Cousin, et, dans l'ensemble comme dans le détail, dans le ton général comme dans les principes, nous le trouvons... coupable, envers le christianisme, envers Dieu, envers la morale. » *Vanini. Ses écrits, sa vie et sa mort*, dans *Revue des Deux-Mondes*, 1843, t. IV, p. 699 sq. Dans ces *Dialogues*, où, comme déjà le remarque Descartes, cité par Cousin, *ibid.*, l'objection de l'athée annule la réponse, le monde est donné comme éternel, nécessaire, vivant de sa propre vie, Dieu, en quelque sorte; il est gouverné par ses propres lois, les lois de la nature, « reine et déesse ». Qu'est-ce que l'âme? Si Vanini n'ose soutenir ouvertement « qu'esprit vient de respirer et que respirer est un phénomène qui tient fort à la matière », car il a fait vœu, dit-il « de ne pas traiter cette question, avant d'être vieux, riche et Allemand », *Dialogues*, p. 492, du moins sa pensée est claire. D'ailleurs, la vertu et le vice sont non les fruits de notre liberté mais les fruits nécessaires de la nourriture, « les esprits animaux dépendant d'elle, les esprits animaux étant les instruments de l'âme, et tout agent opérant conformément à son instrument », *ibid.*, p. 147; du climat, du tempérament hérité, et surtout des astres. Il n'y a d'autre loi morale que celle de la nature; les autres sont les inventions intéressées des princes et des prêtres. Jésus-Christ n'est qu'un habile : on le voit à ses réponses à propos de la femme adultère, du tribut à César... Que l'on n'invoque point ses miracles : des miracles, les religions païennes en invoquent tout autant et il n'y en a pas, au sens strict du mot : tous sont ou des impostures ou les effets de puissances occultes mais naturelles. *Ibid.*, p. 227. Au reste, le christianisme n'a rien de divin : il est né à l'heure marquée par la conjonction de Jupiter avec le soleil. *Ibid.*, p. 218. Cf. Charbonnel, *loc. cit.*, p. 302-383.

c) Le courant issu de la Réforme. — Mais déjà deux courants se mêlaient au padouan et emportaient les esprits vers la *religion naturelle*, telle que vont la comprendre les modernes : le protestantisme et le progrès scientifique.

Après une alliance de courte durée, les humanistes et les réformateurs s'étaient opposés, ceux-ci reprochant à ceux-là de s'en remettre à la nature humaine et de faire mésestimer la révélation et la rédemption. Mais, sous l'influence du principe qu'a posé la Réforme de la libre interprétation de l'Écriture — dont Luther et Calvin se sont efforcés de limiter les effets, en proclamant « orthodoxes », c'est-à-dire, exigées par la pensée même du Christ, d'essentielles doctrines traditionnelles, car ils sentent bien que c'en est fait de toute croyance, si, après avoir anéanti l'autorité de l'Église, on laisse les livres saints au libre examen — l'on voit alors apparaître, après les anabaptistes et les mystiques à eux apparentés, héritiers des mystiques allemands des XIIIe et XIVe siècles, que Calvin appelle « la secte fantastique et furieuse des libertins dits spirituels », cf. ici t. IX, col. 703-705, les *achristes*, qui, venus de la Réforme, interprétant l'Écriture à leur fantaisie, ou même en niant l'inspiration, ressuscitent l'antitrinitarisme ou l'arianisme. Ils rejoignent ainsi le rationalisme existant et lui donnent un nouvel aspect.

a. *Le prophète de la libre interprétation est alors Castellion* (1515-1563). Passé jeune de l'humanisme à la Réforme, élève de Calvin à Strasbourg en 1540, directeur du collège de Genève, il devenait vite suspect au réformateur qui l'écartait du ministère paroissial. Se basant en effet sur le droit proclamé du libre examen, il refusait de reconnaître pour inspiré le *Cantique des cantiques* et pour article de foi la descente du Christ aux enfers. Il dut quitter Genève. Il fut le principal rédacteur de l'ouvrage paru en 1554 sous le pseudonyme de Martin Bellie, intitulé, en latin : *De hæreticis, an sint persequendi*, Magdebourg (Bâle); en français : *Traité des hérétiques, à savoir si on doit les persécuter*, Rouen (Lyon), où, à propos du supplice de Servet, 27 octobre 1553, il soutient la thèse de la liberté absolue des croyances. D'après l'Évangile, dit-il, ce qui fait le chrétien, ce ne sont pas les croyances positives mais l'esprit. Nul ne doit donc être puni pour ses croyances. Dans un ouvrage non publié, *De arte dubitandi*, il soutiendra le principe fondamental du futur protestantisme libéral : la règle dernière des croyances est la raison individuelle. « C'est... de la lettre des textes à la raison que Jésus-Christ amène les hommes, dira-t-il, comme plus tard saint Paul les renverra à la

conscience, cette autre forme de la raison individuelle.» Dans ses *Dialogi quatuor*, que Fauste Socin édita en 1578 et dont Coomkert donna en 1581 une traduction néerlandaise, il fournira à Arminius (1560-1609), cf. ici t. I, col. 1968-1971, ses thèses sur la prédestination, l'élection, le libre arbitre et la foi, par où s'accentuait la poussée rationaliste dans la Réforme. Castellion n'est-il pas allé jusqu'à l'antitrinitarisme? On le voit en effet dans son *De arte dubitandi* faire combattre le dogme de la Trinité que soutient saint Athanase par un adversaire vigoureux, qui lui est de toute évidence sympathique et qui est ou lui-même ou un antitrinitaire avec qui il était fort lié. En tous cas, il voyait l'homme comme le voyaient les humanistes, capable d'atteindre la perfection morale, et il ramenait le christianisme à n'être guère qu'un esprit ou mieux la volonté du bien, la seule vraie foi étant celle qui fait agir. Lecky a donc eu raison de voir en Castellion « un des plus éminents précurseurs du rationalisme ». *Loc. cit.*, p. 46. Sur Castellion, voir F. Buisson, *Sébastien Castellion*, Paris, 1892, 2 vol. in-8°.

Vers la fin de 1542, Antoine Fumée, conseiller au Parlement, cf. Haag. *La France protestante*, envoyait de Paris à Calvin une lettre où déjà il signalait le nombre croissant des *achristes*, comme il les appelait, qui ne croyaient plus au christianisme. « Ils n'acceptent pas, dit-il, que l'Écriture soit inspirée : l'Ancien Testament a les pages immorales du *Cantique des cantiques*, le Nouveau est l'œuvre d'un sage, rien de plus. Jésus-Christ n'a rien d'un Dieu; ses discours ne sont pas de la qualité littéraire voulue et ses miracles sont de faux miracles Il a été divinisé par ses admirateurs. » Hermingard, *Correspondance des réformateurs*, t. VIII, p. 228. « C'est, conclut H. Hauser, la religion tout entière avec ses dogmes fondamentaux, dans son principe, dans ses preuves historiques, dans ses preuves morales que ces nouveaux libertins s'attachent à renverser. » *Études sur la Réforme française*, Paris, 1909, p. 57.

b. *Les noms de Servet, d'Ochin et des deux Socins dominent l'histoire de ce mouvement.*

L'Aragonais Michel Servet (1509-1553) avait eu de bonne heure l'idée d'une réforme religieuse. En 1531, après avoir pris contact avec Mélanchthon, Bucer, Œcolampade, qui blâment ses idées, il publie à Haguenau son premier ouvrage, *De erroribus Trinitatis libri septem*, bientôt suivi, 1532, à Haguenau également, de *Dialogorum de Trinitate libri duo*. Ses livres font un tel scandale qu'il prend le nom de Michel de Villeneuve sous les initiales duquel il publiera en 1547 son grand ouvrage, *Christiani restitutio : Totius Ecclesiæ apostolicæ ad sua limina vocatio in integrum restituta cognitione Dei, fidei christianæ, justificationis nostræ, regenerationis baptismi et cœnæ Domini manducationis. Restituto denique nobis regno cœlesti Babylonis impiæ captivitate soluta et Antichristo cum suis penitus destructo*, Vienne. Ayant échappé à la justice catholique il n'échappa point à Calvin. Formées sous l'influence d'idées mystiques et rationalistes, dérivées du millénarisme et de l'humanisme (cf. Harnack, *Dogmengeschichte*, 4e éd., t. III, p. 775), nourries de platonisme alexandrin et de fantaisies cabalistiques, les théories de Servet sont parfois confuses. Ayant rompu totalement avec Rome, « il eût voulu amener Calvin, c'est l'expression de Harnack, *loc. cit.*, p. 780, à franchir le pas décisif ». Sa *Restitutio* était une réponse à l'*Institution chrétienne*. Le christianisme n'eût plus été qu'un déisme ou plutôt un panthéisme. Dieu est indivisible, mais il s'est manifesté aux hommes de trois manières principales : c'est à cela qu'il faut ramener l'idée chrétienne de Trinité. Jésus-Christ, c'est Dieu manifesté de la manière la plus parfaite. La création, éternelle, est le développement éternel de Dieu. Dieu s'est incarné en produisant la nature; son incarnation dans le Christ est du même ordre mais infiniment supérieure. Jésus est le Fils de Dieu, en ce sens; il est Dieu mais Dieu, participant des créatures, Dieu visible dans la chair, le centre de tout le reste de la création. Sur Servet cf. tous les ouvrages consacrés à Calvin; F. Buisson, *Castellion;* Saisset, *Servet*, dans *Revue des Deux-Mondes*, 1848, t. I, p. 585-618, 817-848; Busson, *loc. cit.*, p. 353-358.

La Réforme s'était répandue rapidement en Italie. Des moines s'y laissèrent même gagner et s'en firent les apôtres. Bernardino Ochino (1487-1564), franciscain puis capucin, prédicateur qui tenait toute l'Italie sous le charme de sa parole, fut le type le plus achevé de ces moines. Cf. t. XI, col. 916-928. Il crut bon de se réfugier à Genève en 1542. Il n'y demeurera pas. Ce qu'il demandait à la Réforme, c'était non pas une doctrine mais le droit de penser librement. A l'abri derrière le principe de la justification par la foi, il reconnaît à chaque fidèle le droit de se faire sa croyance et sa loi, blâmant la peine de mort pour crime « d'hérésie ». Dans son dernier grand ouvrage, *Dialogi XXX in duos libros divisi, quorum primus est de Messia continetque Dialogos XVIII, secundus est tum de rebus variis tum de Trinitate*, pour son compte personnel, il se montre incertain de la Trinité que n'enseigne pas l'Écriture, de la divinité de Jésus-Christ et accepte la polygamie. On lui attribua les *Trois imposteurs*. Ses idées sur la Trinité et sur le Christ furent reprises et propagées par ses deux compatriotes, les Socins.

Les Socins, nés à Sienne comme lui, l'oncle Lelio (1525-1562) et surtout le neveu, Fausto (1539-1604), tendent eux aussi à la religion naturelle. Partant de ce principe que l'Écriture doit être interprétée selon la raison ou, si c'est impossible, d'une manière allégorique, ils aboutissent à ces conclusions que le dogme de la Trinité doit être interprété dans le sens du modalisme, mais nient l'union hypostatique, la préexistence ou l'éternité du Verbe. Le Christ, chargé d'une mission divine, pour laquelle Dieu l'a assisté, fut l'apôtre d'une doctrine de vérité et d'amour. Fausto soutint ces idées dans son *De Christo servatore* et dans le *Catéchisme de Rakow*, ou *Catéchisme socinien*. Cf. *Bibliotheca fratrum Polonorum*, t. I, p. 651-676 et t. II, p. 115-246. La secte des sociniens à laquelle il donna son nom lui survécut en Pologne. Si ces transfuges du christianisme n'avaient pas rompu toute attache avec lui, du moins ils attaquaient ses dogmes fondamentaux, en particulier la divinité de son chef et proclamaient la souveraineté de la raison.

d) Le courant scientifique. — C'est le progrès scientifique qui appellera plus encore le rationalisme moderne. — 1. Mettant à la base du savoir l'étude directe des choses, l'expérience, il affranchira définitivement l'esprit humain de l'aveugle admiration vouée à l'antiquité, particulièrement à Aristote — à travers lequel on voyait la nature — en attendant qu'il l'affranchisse du panpsychisme des Padouans et des croyances astrologiques et magiques par où ils expliquaient les choses. 2. Il amènera à séparer les sciences expérimentales de la philosophie et de la théologie en attendant qu'il oppose la science et la foi. 3. Par le fait qu'il ruine des théories aveuglément soutenues jusque-là, il développera l'esprit critique qui dénonce les facteurs subjectifs intervenant spontanément mais faussant la véritable vue des choses. 4. Et dès son apparition, il posera ce problème : est-il possible de concilier les résultats de la science avec les données de la théologie et l'interprétation traditionnelle des Livres saints? Et si cette conciliation apparaît impossible, quelle attitude prendre? Sûr de lui-même, dans de telles conditions, n'acceptant plus ni la tradition, ni l'autorité, l'esprit

ne sera-t-il pas logiquement amené à la religion naturelle ou à l'athéisme? Il faudra du temps sans aucun doute pour que penseurs et savants arrivent à un tel état d'esprit, mais dès le XVIe siècle il se fait déjà saisir.

Léonard de Vinci. — Au XIIIe siècle, Roger Bacon (1214-1294), cf. t. II, col. 8-31, tout en acceptant les croyances astrologiques de son temps, avait déjà indiqué la valeur et quelques traits de la méthode scientifique. Après lui, le travail avait continué, entravé ou caché par le mouvement philosophique ou théologique. Mais à la fin du XVe siècle, Léonard de Vinci (1452-1519) offre déjà tous les caractères du savant moderne; il est au-delà de la scolastique : la science de la nature n'est plus ramenée à la logique, elle est pour lui la science des phénomènes et de leurs causes données par l'expérience; au-delà de l'humanisme : s'il connaît Aristote, Euclide, Vitruve, Archimède surtout, qui lui apprend à ne poser que des problèmes limités afin de les pouvoir vérifier, il contrôle toujours l'autorité par le fait. Il semble cependant — mais n'est-ce pas simplement la théorie de la double vérité? — mettre à part l'Écriture sainte : « Je laisse de côté les Écritures sacrées, parce qu'elles sont la suprême vérité. » Cité par Séailles, *Léonard de Vinci...*, Paris, 1892, p. 195. Il aboutira à cette conception générale des choses : le monde est un ensemble de phénomènes unis par des rapports nécessaires que les mathématiques peuvent traduire en nombres, mais plutôt un vivant qu'une machine. Une âme anime le monde, âme artiste qui fait de lui une œuvre harmonieuse, raison souveraine dont la « quintessence » est l'effort vers un bien pressenti, la cause finale. L'homme est un microcosme surtout par son âme; il aide à comprendre la vie universelle. Sa loi morale est la nature mais réglée; sa vraie fin, la science qui lui donne la mesure des choses. Le sage est donc celui qui sait. Évidemment, il n'y a place dans ce système pour aucune forme du surnaturel. Vasari, *Della vita de piu excellenti pittori...*, Venise, 1550, accuse même le Vinci d'impiété : il a contre les moines et les prêtres, dit-il, contre les pratiques religieuses, contre les saints et la sainte Vierge, des paroles qui annoncent Luther et tout le XVIe siècle; mais de plus, sa façon de voir l'univers lui permet même de se passer d'un Dieu personnel. L'un des derniers historiens du Vinci, Francesco Crestano, *Leonardo da Vinci*, Rome, s. d. (1920), a rattaché ses conceptions philosophiques à la philosophie du Portique. Cf. Charbonnel, *loc. cit.*, p. 438-453. Les contemporains du Vinci ne connurent pas ses écrits mais sa pensée ne fut pas sans influence sur eux. Plus tangible est l'influence immédiate de Copernic, dont le *De orbium cœlestium revolutione* paraît à Nuremberg, 1543. Ruinant la foi dans la valeur absolue de la perception sensible, qui faisait supposer la terre et l'homme centres du monde, affirmant le principe de la simplicité de la nature — la nature atteint son but par les moyens les plus simples — il aboutissait à l'héliocentrisme auquel semblait se refuser la Bible et bouleversait ainsi de fond en comble les opinions reçues sur les rapports de la terre et du ciel.

e) Enfin le stoïcisme a passé au premier plan de l'humanisme. — Si, de Juste Lipse (1547-1606), cf. t. IX, col. 778-783, à Guillaume du Vair (1556-1621), traducteur du *Manuel d'Épictète*, 1585?, auteur de *La Philosophie morale des stoïciens*, 1586?, du *Traité de la Sainte Philosophie*, 1603, des penseurs tentent de concilier stoïcisme et christianisme, d'autres s'éprennent du stoïcisme : de sa morale, ou parce que, détachés du christianisme divisé, il leur plaît de rencontrer une morale élevée et qui exalte la nature humaine, ou parce que cette morale est une protestation contre la corruption du siècle et un refuge dans le malheur des temps — de sa métaphysique ensuite, avec son concept du destin, son Dieu immanent au monde. C'est une poussée vers la laïcisation de la morale et vers le panthéisme.

En Italie, les trois principaux représentants du mouvement ainsi créé sont Telesio, Bruno, Campanella. Hostiles à l'aristotélisme, s'inspirant du néoplatonisme et du stoïcisme, n'ayant point encore l'esprit scientifique, mais restés dans la tradition padouane, tous trois sont avec des nuances diverses immanentistes; ils ont une conception animiste des choses; enfin, s'ils tiennent compte encore des dogmes, c'est pour les interpréter dans le sens de leur philosophie.

a) Bernardino Telesio de Cosenza (1508-1588), principalement dans son *De rerum natura juxta propria principia*, Rome, 1555, Genève, 1558, luttera contre l'aristotélisme pour l'étude indépendante de la nature et pour l'expérience. *Non ratione sed sensu.* Il voit le monde comme un animal gigantesque, où chaque être, organisé suivant les nécessités de sa fin particulière et doué de sensibilité et de conscience, s'harmonise suivant des lois nécessaires avec les êtres voisins en vue de la fin commune. L'homme, organisé lui aussi suivant sa fin, est âme et corps. Il a deux âmes : une âme de matière subtile dans les cavités cérébrales, par où il reçoit l'impression des choses extérieures, et une autre immortelle — concession sans doute à l'orthodoxie — par où l'homme s'élève moralement. L'âme réagit dans le sens de la conservation : de là viennent la science et la morale. Comme cette conservation suppose en effet l'entente avec autrui, à côté de la *sapientia* qui nous donne la mesure des choses par rapport à nous, il y a l'*humanitas* qui résume les vertus sociales; la *sublimitas* les comprend l'une et l'autre sous leur forme parfaite. Ces vertus donnent à l'homme une satisfaction qui constitue la sanction morale. Spinoza renouvellera ces vues morales. Le *De rerum natura*, l. IX, *De somno. Quod animal universum ab unica animæ substantia gubernetur*, a été mis à l'Index par le concile de Trente : *App. Donec expurgentur.* Cf. Charbonnel, *loc. cit.*, p. 453-458.

b) Giordano Bruno (1548-1600), cf. t. II, col. 1148-1160, ce dominicain suspect dès son noviciat, cherchant dans la Réforme dès 1576 l'absolue liberté d'agir et de penser, rompant avec elle parce qu'elle trompait cet espoir, revenu ensuite non à la doctrine catholique mais en pays catholique, où il finit comme l'on sait, sans mériter l'éloge enthousiaste qu'ont fait de lui Jacobi, Schelling et Hegel, est néanmoins « l'homme en qui le génie de la Renaissance se produit avec le plus d'éclat ». Saisset, *Giordano Bruno*, dans *Revue des Deux-Mondes*, 1847, t. II, p. 1085. On ne connaît pas de façon certaine les huit raisons par quoi le Saint-Office motiva sa condamnation. Mais de ses écrits où se mêlent Platon, Plotin, Scot Érigène, saint Thomas et surtout Raymond Lulle, Nicolas de Cusa et Copernic et pour quelques détails, Aristote, où les plus récentes données de l'astronomie et de la cosmographie et des théories très anciennes s'associent dans une synthèse parfois confuse, flottante, et où Tocco, éditeur de ses *Œuvres latines*, édition nationale, 8 tomes en 3 volumes, Naples et Florence, 1879-1891, a distingué trois phases, ceci ressort : 1. Bruno, s'inspirant de Telesio, condamne l'aveugle soumission à Aristote et même à toute la tradition. Cf. *Cabala del Cavallo*, dans *Œuvres latines*, t. II, p. 143 : « Si l'âge est la marque et la mesure du vrai, dit-il, puisque le monde a aujourd'hui vingt siècles de plus », les modernes sont supérieurs aux anciens. Cité par Saisset, *loc. cit.*, p. 1090. « Le juge suprême du vrai », ce n'est pas l'autorité, « c'est l'évidence... si les sens et la raison sont muets, sachons douter et attendre ». Mais cette manière de voir toute moderne n'est pour rien dans sa condam-

nation. Cf. Gilson, *Descartes en Hollande*, dans *Revue de métaphysique et de morale*, juillet 1921, p. 547. Il ne s'en tient pas cependant aux données de l'expérience; il est entraîné bien au-delà par la spéculation philosophique et par les sciences occultes auxquelles il croit et qui concordent avec son animisme universel. 2. Il distingue dans l'univers la *matière* qui est la base éternelle de l'être, l'*âme* qui ordonne tout sans jamais se morceler, l'*intelligence* qui est la cause formelle des êtres, puisqu'elle les produit suivant un plan préconçu, leur cause efficiente, et leur cause finale, puisqu'elle s'identifie au principe platonicien de perfection. 3. Mais ce ne sont pas là trois substances distinctes; elles sont trois aspects de l'*Unité* infinie ou Dieu. En Dieu, qui peut se définir « l'absolue coïncidence », *De minimo*, 1581, p. 132, le monde des choses et le monde de la pensée trouvent leur unité. Immanent à l'univers, il le produit en vertu d'une nécessité interne. La nature « être vivant, saint, sacré, vénérable », *De immenso*, l. V, c'est Dieu incarné, « nature de la nature ». *Spaccio* dans les *Opere* publiées par Wagner, Leipzig, 2 vol., 1830, t. II, p. 220. Il est *natura naturans*, la nature saisie dans sa force génératrice; l'univers est *natura naturata*. 4. Conséquences : *a)* Dieu ne se définit pas; ce serait l'enfermer dans des limites; on ne le représente pas : tous les symboles sont imparfaits; on ne le démontre pas : l'âme ne le saisit que dans l'universelle harmonie. *b)* On a vu que sans cesser d'être un, il est triple : matière, âme, intelligence ou encore unité, âme, intelligence : voilà la Trinité. Cf. É. Namer, *Les aspects de Dieu dans la philosophie de Giordano Bruno*, Paris, 1926; *c)* l'univers est infini dans l'espace et dans le temps. Le monde solaire n'est qu'un monde parmi les mondes infinis. Bruno conduisait le système de Copernic à des conséquences devant lesquelles Copernic s'était arrêté. *d)* Jésus-Christ n'est donc pas le Verbe incarné, mais un fondateur de religion en qui il y a comme une présence efficace de Dieu. 5. Le sage n'a pas à espérer le ciel ou à craindre l'enfer : la vraie religion est une gnose, la connaissance que « Dieu est voisin de l'homme, avec lui et plus intérieur à lui que lui-même ». Cité par Blanchet, *Campanella*, Paris, 1920, p. 452. Et le but dernier de la vie morale est la fusion de l'âme avec l'Être divin. Cf. *Eroïci furori*, dans *Opere*, t. II. Le christianisme a tort de diminuer la nature humaine par la théorie du péché originel et de lui imposer un rigoureux ascétisme. L'échelle des valeurs qu'a établie la sagesse antique est bien supérieure. 6. Que le catholicisme cesse de s'opposer à la philosophie et se contente de remplir auprès des masses sa mission morale et sociale : une vérité dite de foi est l'enveloppe d'une idée morale. Qu'il garde les formules traditionnelles qui assurent l'efficacité de ces idées sur le peuple, mais qu'il laisse les philosophes les interpréter à leur manière. Cf. *Della causa* dans *Opere*, t. I, p. 275; *Cena de la Ceneri*, *ibid.*, p. 175; *Spaccio*, *ibid.*, t. II, p. 172. Sur Bruno, voir Bartholmess, *Giordano Bruno*, 2 vol., Paris, 1847; Charbonnel, *loc. cit.*, p. 459-565, et *L'éthique de Giordano Bruno et le second Dialogue du Spaccio*, Paris, 1919; Xénia Athanassiévitch, *La doctrine métaphysique et géométrique de Bruno exposée dans son ouvrage « De triplici minimo »*, Belgrade; 1923, É. Namer, *Giordano Bruno, De la causa, principio et uno*, traduction française, Préface, Paris, 1926.

c) Campanella (1568-1639), bien que du XVIIe siècle, reste de la Renaissance italienne par sa pensée. « Sa doctrine, dit son plus récent historien, L. Blanchet, est bien le legs de la philosophie du XVIe siècle, à celle du XVIIe. » *La pensée italienne au XVIe siècle*, dans *Revue de métaphysique et de morale*, 1920, p. 236. Ce dominicain, que le Saint-Office condamnera à la prison perpétuelle pour avoir tenté en Calabre une révolte politico-religieuse, suivit de bonne heure le naturalisme et le panpsychisme de Telesio. Dans son *De sensu rerum et magia libri IV, pars mirabilis occultæ philosophiæ, ubi demonstratur mundum esse Dei vivam statuam, beneque cognoscentem, omnesque illius partes partiumque particulas sensu donatas esse... quantus sufficit ipsarum conservationi ac totius in quo consentiunt*, Francfort, 1620, in-4°, on retrouve, accentuées, les théories de Telesio sur Dieu immanent au monde et sur l'univers pénétré d'intelligence et de sensibilité. On y retrouve aussi la théorie qui se rattache à cette conception de la magie, puissance naturelle. Mais c'est une question débattue de savoir si Campanella doit être rangé parmi les libertins. R. Charbonnel, *loc. cit.*, p. 574-614, et C. Dejob, *Est-il vrai que Campanella fut simplement déiste?* dans *Bulletin italien*, t. XII, 1911, p. 124-140, 232-245, 277-286, soutiennent qu'il fut un catholique, mais avec quelques inconséquences qui expliqueraient ses condamnations par le Saint-Office. L. Blanchet affirme au contraire que, « sous le masque de formules orthodoxes », il a une doctrine « déiste. panthéiste et toujours naturaliste ». *Loc. cit.*, p. 242. La révolte de la Calabre, dont Campanella fut l'inspirateur sous le nom de Messie, eût été alors le premier pas vers l'avènement d'une république universelle, démocratique et communiste, dont tous les peuples eussent été unis par une religion sans dogmes ou à peu près. Cf. la *Cité du soleil*, qu'il écrit en 1602, publiée en 1623 à Francfort, à la suite de ses *Realis philosophiæ epilogisticæ*, et où il s'inspire de l'*Utopia* de Thomas Morus. Et Campanella demeura fidèle à son esprit rationaliste. Dans son *Atheismus triumphatus*, Rome, 1631, in-fol., il soutient si faiblement les dogmes attaqués par l'athéisme, qu'on l'a soupçonné d'hostilité voulue envers ces dogmes. En tous cas, il entasse au c. II les objections faites au christianisme et à toute religion en général; l'effet était déplorable; ses supérieurs l'obligèrent à mettre la réponse en face de l'objection. Enfin, il est moderniste avant l'heure. Considérant les découvertes faites par Copernic du système solaire, par Galilée de nouvelles étoiles, par Colomb d'un nouveau monde, *De gentilismo novo retinendo*, Paris, 1636, in-4° : *Utrum liceat novam post Gentiles condere philosophiam?*, il tire deux conclusions : 1. la philosophie et la théologie ont des domaines distincts; 2. la théologie ne doit plus s'appuyer sur aucune philosophie, et moins que sur toute autre sur celle d'Aristote qui lui a valu tant de déboires. Elle doit se présenter non comme fondée en raison mais comme fondée sur le Christ, « première Raison, première Sagesse, première et éternelle Philosophie ».

Somme toute : « distinguer de la foi le domaine de la raison », revendiquer pour la raison l'indépendance, à tout le moins soumettre à la critique les données de la foi et aboutir à nier la divinité de Jésus-Christ, « à montrer par des considérations historiques ou logiques que la religion chrétienne, loin de jouir d'un privilège surnaturel, n'est ni plus ni moins que les autres..., découronner la religion de son prestige surnaturel pour la ramener à n'être qu'une affaire politique » et pour la réduire à une fonction sociale auprès du peuple, « nier l'immortalité personnelle de l'âme, dont la durée ne saurait dépasser celle de chaque organisme, ou y substituer un retour anonyme au foyer de l'âme universelle, sinon une métempsycose indéfinie, de manière à faire apparaître comme chimériques... les récompenses du ciel et les châtiments de l'enfer... supprimer la providence particulière, si bien que la prière devient inefficace et le miracle illusoire, métamorphoser le Dieu du christianisme en une force immanente mêlée au corps de l'Universel, amorcer ainsi le panthéisme »; affirmer que la nature vit par elle-même soumise à l'action interne de l'âme des choses et des

forces occultes; que l'homme, loin d'être diminué par un péché originel, se suffit à lui-même et peut, par lui-même, se fixer une règle morale élevée; telles sont « les leçons que les penseurs italiens (chacun avec la nuance originale de son génie, directement ou par des intermédiaires) ont semées d'un geste hardi et dont les libertins les plus sérieux firent leur bagage intellectuel». Charbonnel, *loc. cit.*, p. 715-716.

2. *La France.* — *a) Bodin.* — Quoiqu'il y eût des *achristes* assez nombreux, à Lyon par exemple, cf. Busson, *loc. cit.*, p. 539 et 540 et n. 2, un seul écrivain est nettement tel, Jean Bodin (1530-1596). Cet excarme, relevé de ses vœux pour les avoir prononcés avant l'âge canonique, ce juriste qui devait publier un traité *De la République*, Paris, 1577, où il s'efforce de montrer contre Machiavel que l'homme politique reste soumis au droit naturel (cf. R. Chauviré, *Jean Bodin, auteur de la « République »*, Paris, 1914; L. Feist, *Weltbild und Staatsidee bei Jean Bodin*, Halle, 1930; J. Moreau-Reibel, *Jean Bodin et le droit public comparé dans ses rapports avec la philosophie de l'histoire*, Paris, 1933), qui écrivit une *Démonomanie des sorciers*, 1582, où il a toute la crédulité de son époque, un *Universæ naturæ theatrum*, 1596, a écrit également un *Colloquium heptaplomeres de abditis rerum sublimium arcanis*, où il attaque la divinité de Jésus-Christ. Marguerite de Navarre (1492-1549), avait professé le platonisme mystique, Postel, un platonisme rationnel: il avait voulu réaliser l'unité religieuse de la terre, *De orbis terræ concordia*, 1542, en montrant que toutes les vérités enseignées par le christianisme, y compris les mystères, se démontrent rationnellement. Bodin a repris l'idée de Postel, mais en la dépassant. S'il veut réaliser l'unité religieuse des esprits, c'est dans la religion purement naturelle. Distinguant la raison de la foi, il établit que les vérités de la foi ne sauraient avoir aucune autorité fondée. Il soumet à une âpre critique les religions positives, judaïsme, islamisme mais surtout le christianisme et, dans le christianisme, la divinité de Jésus-Christ. Sa critique est moderne: il attaque la valeur historique des Évangiles, nie la valeur probante des miracles et des prophéties; il conteste que la vie et « la mort de Jésus soient d'un Dieu » et que même le Christ ait eu conscience de sa divinité. Mais il affirme Dieu, les anges et les démons, la création et la providence, ainsi que l'immortalité de l'âme, toute la religion naturelle. « Sous une forme diffuse et savante, dit H. Busson, qui consacre à Bodin le chapitre XVII de son livre, l'*Heptaplomeres* est la somme de la théologie libertine de la Renaissance. » P. 565. L'*Heptaplomeres* cependant ne fut publié pour la première fois qu'en 1841, à Berlin, par Guhrauer; en 1914, R. Chauviré en a publié des extraits en français, *Colloque de Jean Bodin. Des secrets cachez des choses sublimes*, Paris. Le livre circula cependant manuscrit, assez pour que Bodin eût au XVIIe siècle la réputation d'un *achriste*. Cf. A. Garosci, *Jean Bodin; politica e diretto nel rinascimento francese*, Milan, 1934.

b) Montaigne. — Si l'*Heptaplomeres* est surtout un témoin, les *Essais* de Montaigne sont « un livre dont les libertins ont fait pendant deux siècles leur bréviaire et qui n'a pas cessé d'être encore aujourd'hui le meilleur instrument que la littérature de notre pays nous présente pour former des esprits libres », c'est-à-dire incroyants. G. Lanson, *Les essais de Montaigne*, Paris, s. d. (1930). Catholique de pratique — et de volonté, quoi qu'en aient dit le Dr Armaingaud et A. Gide, *Essai sur Montaigne*, Paris, 1929 — il a écrit un livre « incroyant ». Lanson, *ibid.*, p. 264. Il est loin de s'attaquer à quelque dogme, mais séparant, lui aussi, la foi en dehors de laquelle il n'y a point de certitude, de la raison, qui ne peut nous en donner aucune, il livre la foi sans défense aux attaques de l'incrédulité. D'un côté, il sépare également la religion de la vie; c'est d'une sagesse tout humaine, de bonne qualité humaine, ne se rattachant précisément à aucune école philosophique, qu'il fait la source profonde des pensées et des actes. S'il est sceptique en théorie sur la valeur de la raison, il ne l'est pas sur la valeur de la raison pratique; il ne pense guère au péché originel. L'homme, en suivant simplement sa nature raisonnable, peut réaliser un idéal d'honnêteté, qui n'aura peut-être rien de transcendant mais qui lui assurera la vraie récompense de toute vie, les joies de la conscience. Cf. J. Plattard, *Montaigne et son temps*, Paris, s. d. (1933); M. Villey, *Montaigne devant la postérité*, Paris, 1935.

c) Charron. — Les mêmes leçons se dégagent de l'œuvre de Pierre Charron (1541-1603). Ce chanoine, qui copie Montaigne, Juste Lipse, du Vair, cet apologiste du catholicisme (cf. *Les trois vérités*, 1593), sépare la religion de la morale dans son livre intitulé *Sagesse*, 1601 : il donne comme base à l'éthique la nature humaine; la morale est la perfection de l'homme comme homme. C'est donc la sécularisation de la morale. Cf. Dedieu, *Les origines de la morale indépendante*, dans *Revue pratique d'apologétique*, juin-juillet 1909. Dans ce même livre, il met également bien au-dessus des religions positives, à l'exception de la chrétienne, — mais les lecteurs prendront-ils l'exception au sérieux? — la religion naturelle, celle « de l'homme comme homme ». Heureusement, ayant professé dans les *Trois vérités*, dans ses *Discours chrétiens*, 1601, et surtout dans *Sagesse*, un certain agnosticisme, concernant la nature divine et l'immortalité de l'âme, encore que par là il eût nui à la foi en lui refusant l'appui de la raison, il conclut, plus ou moins logiquement, qu'étant donné la misère de la raison, il faut s'en tenir à la vieille doctrine de l'Église. Malgré cela son œuvre porta ses fruits naturels et Garasse la déclarera « traîtresse, brutale, cynique, athéiste, libertine ». Voir ici, t. XII, col. 1906-1916.

Note sur « les Trois Imposteurs ». — Au XIIIe siècle, en face du conte des *Trois anneaux* qui, rapprochant les trois religions monothéistes : christianisme, judaïsme, islamisme et attribuant à chacune une origine divine, conclut à la tolérance, on parle du blasphème des Trois Imposteurs : Moïse, Jésus-Christ, Mahomet, auraient sciemment trompé le peuple en se donnant dans une mesure inégale mais également fausse comme les messagers de Dieu. L'on parla d'abord, d'un propos, puis d'un livre, attribué successivement aux personnages suivants : Averroës, Frédéric II de Hohenstaufen ou son secrétaire Pierre des Vignes, Simon de Tournai, Arnauld de Villeneuve, Symphorien Champier, Pomponace, Cardan, Bernardino Ochino, Herman Ryswick, Boccace, le Pogge, Pierre Arétin, Machiavel, Rabelais, Érasme, Dolet, Guillaume Postel, Campanella, Muret, Bruno, Vanini, Hobbes, Spinoza...

Si l'on en croit Lange, *Histoire du matérialisme*, trad. Pommerol, 1877, t. I, p. 471, n. 22, le propos aurait été inventé et répandu à dessein « pour faire détester les libres-penseurs » et aurait mis « une arme terrible entre les mains des mendiants ». Il est difficile cependant de nier que, dès le XIIIe siècle, le propos eût été tenu. Grégoire IX l'attribue formellement à Frédéric II : « *Quod ille rex pestilentiæ dixit : A tribus impostoribus, scilicet Jesu Christo, Moyse et Mahomete, totum mundum fuisse deceptum.* Ad Mogunt. archiep., anno 1239, dans Huillard-Bréholles, *Historia diplomatica Friderici secundi*, t. V, p. 336. Frédéric II aurait pris le mot de Simon de Tournay, théologien qui, par virtuosité de dialecticien, aurait avancé que Jésus était un imposteur, afin d'avoir à ruiner cette affirmation. Cf. A. Rambaud, *L'empereur Frédéric II*, dans *Revue des Deux-Mondes*, 1887, t. IV, p. 445. L'empereur se

défendit d'ailleurs d'avoir tenu ce blasphème, et Innocent IV ne le lui attribua pas lorsqu'il le condamna au concile de Lyon, 1245.

Quant au livre, au moment où l'on commença à parler de lui il n'existait certainement pas. Mersenne prétend en avoir eu entre les mains un texte arabe, mais il ne connaissait pas l'arabe et il était facile à tromper. Dans une *Lettre au président Bouhier*, datée du 16 juin 1712 et qui se lit à la suite des *Menagiana* réédités, t. IV, p. 283-312, La Monnoye affirmera encore qu'au XVe et au XVIe siècle des écrivains ont répété le thème fondamental du fameux livre, mais que ce livre n'exista jamais. En 1712 cependant, il pouvait exister. Ce n'est point évidemment le livre intitulé *Les trois imposteurs* et qui circula en France à partir de 1785. Ce livre est un extrait d'un ouvrage intitulé : *La vie et l'esprit de M. Benoît de Spinoza*, in-12, paru en 1719 en très peu d'exemplaires. La *Vie*, qui était du médecin Lucas parut de nouveau à Hambourg en 1735; l'*Esprit* fut publié également à part sous le titre, *Les trois imposteurs*. Six chapitres : I. De Dieu. Fausses idées que l'on a de la divinité, parce qu'au lieu de consulter le bon sens et la raison, on a la faiblesse de croire aux imaginations des gens intéressés à tromper le peuple. II. Des raisons qui ont engagé les hommes à se figurer un être invisible qu'on nomme Dieu. De l'ignorance des causes physiques et de la crainte produite par des accidents naturels est née l'idée de l'existence de quelque puissance invisible : idée dont la politique et l'imposture n'ont pas manqué de profiter. III. Toutes les religions sont l'ouvrage de la politique. Conduite de Moïse pour établir la religion judaïque. Examen de la naissance du Christ, de sa politique, de sa morale, de sa réputation après sa mort. Artifices de Mahomet pour établir sa religion; succès de cet imposteur, plus grands que ceux du Christ. Cf. Lanson, *Questions diverses sur l'histoire de l'esprit philosophique en France avant 1750*, dans *Revue d'histoire littéraire*, 1912, p. 19 sq. Mais en 1716, Arpe, dans une *Réponse à la dissertation de La Monnoye*, Leyde, affirmait avoir eu entre les mains, en 1706, à Francfort, un manuscrit latin — dix cahiers in-8° — des *Trois Imposteurs*. Renouard, *Catalogue de la bibliothèque d'un amateur* soutint qu'Arpe était tout simplement l'auteur de ce manuscrit. Or, vers 1689, Trentzelius, au dire de l'un de ses amis, aurait fourni d'un manuscrit latin de même titre une description correspondant exactement à la description faite par Arpe. Le *Journal des savants* de 1691, p. 327, annoncera comme venant de paraître : *Joannis Frederici Meyer dissertationes selectæ Kilonienses et Hamburgenses, quibus præmittitur pristino de libro De tribus impostoribus commentarius, una cum sciographia et parte ejusdem libri*, Francfort, in-4°. Au début du XIXe siècle, on connaissait trois copies manuscrites du livre dont l'une avait été publiée à Vienne chez Straube, en 1753, et dont une autre, vendue chez le duc de la Vallière en 1784, fut publiée à Paris en 1861, *De tribus impostoribus*, 27 pages de texte et notes I-LV et 29-75, par Philomneste Junior (G. Brunet); une traduction française fut publiée par le même en 1867. Le texte latin fut réédité par Weller à Heilbronn en 1876 : *De tribus impostoribus..., zweite, mit einem neuen Vorwort versehene Auflage*, 39 p. in-12.

Le manuscrit était daté de 1598, mais c'est évidemment une date supposée. Il est question dans le livre de saint Ignace, canonisé en 1622, des Chinois, « qui sont seulement entrés dans la littérature courante avec l'édition de 1595 des *Essais* et par une simple note de Montaigne », de la question de l'intelligence des animaux qui, mise en route vers 1596, ne deviendra populaire que vers 1645 et enfin des Védas et avec une précision que l'on ne pouvait avoir en 1598. Est-il de la fin du XVIIe siècle? Du commencement du XVIIIe? Ce livre nie simplement la valeur des religions positives et tend à réduire la religion à un déisme très large. Comment choisir entre Jésus, Moïse ou Mahomet? Et à quoi bon? Si Dieu existe — car le monde peut s'expliquer sans lui, par la série indéfinie des causes, et le consentement universel a pour source l'autorité des princes dont la croyance en Dieu favorise l'action — qu'a-t-il à faire des pratiques du culte? Il ne peut exiger que l'homme l'aime, puisqu'il a créé le mal dans le monde, tenté l'homme et permis sa chute, sacrifié son propre fils. On retrouve ici la pensée de l'*Heptaplomeres* et des *Quatrains du déiste*. Voir plus loin. Cf. H. Busson, *La pensée religieuse française de Charron à Pascal*, Paris, 1932, p. 94 sq.

On trouvera une bibliographie abondante sur la plupart de ces questions et de ces personnages dans les ouvrages cités de : J.-R. Charbonnel, p. O-UU et de H. Busson : *Les sources... du rationalisme*, p. 635-654. Voir particulièrement Du Plessis d'Argentré, *Collectio judiciorum de novis erroribus qui ab initio duodecimi seculi post incarnationem... usque ad annum 1632, in Ecclesia proscripti sunt et notati*, Paris, 1724-1736, 3 vol. in-fol.; Reinmann, *Historia universalis atheismi et atheorum falso et merito suspectorum apud judæos, ethnicos, christianos, mahumedanos, ordine chronologico descripta et a suis initiis ad nostra tempora deducta*, Hildesheim, 1725, in-8°; J. Burckhardt, *Die Kultur der Renaissance in Italien*, Stuttgart, 1860, trad. franç. M. Schmitt, *La civilisation italienne au temps de la Renaissance*, Paris, 1885, 2 vol. in-8°; Lecky, *History of the rise and influence of rationalism in Europe*, 2 vol., Paris, 1900; Cournot, *Considérations sur la marche des idées et des événements dans les temps modernes*, texte revu et présenté par F. Mentré, 2 vol., Paris, s. d. (1934), t. I; les *Histoires de la philosophie*, dont É. Bréhier, t. I : *Antiquité et Moyen Age*, Paris, 1930; les *Histoires de la littérature française au XVIe siècle*; le *Dictionnaire* de Bayle; le *Dictionnaire philosophique* de Franck; la *France protestante* de Haag..., les diverses *Revues* de l'histoire de la philosophie et des lettres, en particulier *Revue des études rabelaisiennes*, 1903-1912; *Revue du XVIe siècle*, 1913...; *Revue de la Renaissance*, 1902-1906; *Humanisme et Renaissance*, t. I et II, 1934-1935.

IV. Au dix-septième siècle : Libertins et esprits forts. — 1° *Idée générale*. — Dans l'histoire du rationalisme, le XVIIe siècle semble marquer un temps d'arrêt. Cela tient à l'effort déployé par l'Église pour ressaisir les esprits, à toute la poussée religieuse connue sous le nom de Contre-Réforme, et aussi au caractère religieux des gouvernements : partout il y a une Église d'État, donc une censure et des peines. En réalité, les incrédules ne manquent pas, mais ils se dissimulent plus ou moins. Ils ne constituent pas d'ailleurs, une secte, au *credo* bien précis, bien délimité, mais plutôt un courant. Ce qu'ils ont de commun, c'est la tendance à rejeter l'autorité de la révélation et de l'Église, de son enseignement et de sa morale. Leurs contemporains ne s'y sont pas trompés; ils les appelèrent *libertins*, c'est-à-dire, affranchis des croyances et des règles morales traditionnelles. Vers la fin du siècle, prévaudra le nom d'esprits forts; un peu tout le long du siècle, on les appellera aussi parfois beaux esprits. Quelques-uns écrivent en effet et fréquentent les milieux littéraires. On les suit surtout en France. Ils sont les héritiers de la pensée du XVIe siècle, qui survit un temps au milieu d'eux, comme on l'a vu, c'est-à-dire, des Padouans, des épicuriens, des stoïciens — sans cependant se préoccuper comme eux des problèmes métaphysiques — les héritiers aussi des sociniens; mais ils seront surtout les héritiers de Montaigne et de Charron. Ils évolueront d'ailleurs.

2° *Les libertins*. — 1. *Ceux du début* sont de qualité nettement inférieure. Ce sont ceux dont le jésuite Garasse, *La doctrine curieuse des beaux esprits de ce temps*, 1623, in-4°, et Mersenne, *Quæstiones celeberrimæ in Genesim*, 1623, in fol., *L'impiété des déistes et libertins du temps combattue et renversée de point en point par des raisons tirées de la philosophie et de la*

théologie, 1624, 2 vol. in-8°; Lessius, *De providentia Numinis et animi immortalitate, libri duo adversus atheos et politicos*, Anvers, 1613, in-8°, ont dénoncé ou réfuté — Garasse, on sait avec quelle violence — les erreurs. Voir aussi : Mersenne, *Vérité des sciences*, 1625; *Correspondance*, publiée par Mme P. Tannery, t. I, *1617-1627*, Paris, 1934 : J. de Selhan, *Les deux vérités*, 1626. Non seulement ces libertins n'ont plus cette érudition ou ce sens métaphysique qui caractérisaient les hommes du XVIe siècle, mais ils professent l'incrédulité sous sa forme la plus vulgaire.

Blasphémateurs — sur le scandale du blasphème à cette époque, cf. Busson, *De Charron à Pascal*, c. I, § II — vulgaires débauchés, se moquant des miracles, des mystères, niant la divinité de Jésus-Christ, s'ils acceptent Dieu, ils n'acceptent ni sa providence, ni sa justice, ni l'immortalité de l'âme et la notion de péché est loin d'eux. Ils ont peu écrit. Cf. les publications bien connues de F. Lachèvre; leur doctrine fondamentale semble contenue dans la pièce appelée *Les quatrains du déiste* ou l'*Anti-Bigot*, publiée pour la première fois par F. Lachèvre dans son *Voltaire mourant*, et au t. II du livre dont il va être parlé : *Le libertinage devant le Parlement de Paris. Le procès de Théophile de Viau, 11 juillet 1623-1er septembre 1625*, Paris, 1909, 2 in-4°. Ces 106 quatrains s'élèvent d'abord contre l'idée que le « bigot » se fait de Dieu : le superstitieux (le croyant) n'est-il pas insensé d'imaginer Dieu constant et variable, gouvernant le monde et cédant aux passions, tout comme un homme? (3-4) effronté, d'exalter son amour et de le voir plus cruel qu'un barbare? (5-6) Il n'y a pas d'enfer. Si Dieu est infiniment bon, quelle vraisemblance qu'il punisse d'un châtiment éternel? S'il est juste, peut-il punir plus que l'offense ne le mérite? (7-14). N'a-t-il pas d'ailleurs, puisqu'il est prescient, accepté d'être offensé? (41-43). Il serait peu glorieux pour lui d'user à ce point de sa puissance contre un inférieur (58-62, 68-71). L'enfer n'est qu'une invention des religions (72). Si l'invention est utile en ce que la crainte oblige ceux qui ne réfléchissent pas à dompter leurs passions (52), ceux qui pensent savent à quoi s'en tenir (78-83). Que le déiste écoute la nature et ne se mortifie pas. Si Dieu lui réserve un bonheur infini, pourquoi lui interdirait-il les bonheurs d'ici-bas? (84-86). Sans crainte et sans espoir de récompense, comme le demande la vraie vertu qui n'est « ni servile, ni mercenaire », tandis que le bigot n'agit que dans la crainte ou dans l'espoir du gain (92-101), en paix avec tout le monde tandis que le bigot ne cesse de condamner (102-103), le déiste, au-dessus de l'athée, car il adore Dieu, est également au-dessus du bigot, car il adore Dieu en vérité (106). Cette pièce qui circula manuscrite eut assez de succès pour que Mersenne crût devoir y répondre par les deux volumes de son *Impiété des déistes*. Y eut-il alors des athées? En 1623, Mersenne dans ses *Quæstiones celeberrimæ* en compte 50 000 à Paris; mais il ne faut pas oublier que l'on désigne alors du nom d'athées tous ceux qui ne partagent pas toutes les croyances chrétiennes.

L'écrivain qui donne le mieux l'idée de ces libertins, fanfarons de vice et d'impiété est ce Théophile de Viau (1590-1626), dont F. Lachèvre a publié la plupart des œuvres. Cf. *op. cit.* Ce huguenot de bonne famille, poète non dépourvu de talent, libertin de très bonne heure, scandalisant par ses débauches et ses propos impies, ayant néanmoins ses entrées à la cour de Marie de Médicis et la protection du grand amiral Montmorency, finit par être compromis comme l'un des auteurs des recueils licencieux qui se multipliaient alors. Cf. Lachèvre, *Les recueils de poésies libres et satiriques publiées de 1600 à la mort de Théophile, 1626*, Paris, 1914. Exilé de Paris en 1619, obligé de passer en Angleterre en 1620, il en revient converti au catholicisme en 1622. A propos de la publication du *Parnasse satyrique* en avril 1623, il ne put échapper à Garasse qui dénonçait ce livre comme « une boutique de toute impiété et saleté », et à Mathieu Molé; il était condamné le 19 août 1623 par le Parlement de Paris à être brûlé vif pour les « impiétés, blasphèmes et abominations » de ses poèmes. Il se sauvait du bûcher, mais appréhendé le 13 septembre de la même année, il était condamné le 1er septembre 1625 au bannissement à perpétuité. Il mourut en septembre 1626. Cf. Lachèvre, *op. cit.*; C. Vergniol, *L'affaire Théophile de Viau*, dans *Revue de France*, 1er novembre 1925, p. 77-104; Perrens, *Les libertins en France au XVIIe siècle*, Paris, s. d. (1896), in-8°.

2. *Gassendi?* — Faut-il compter Gassendi (1592-1655), parmi les libertins? Si ce professeur de philosophie aristotélicienne combattit l'aristotélisme en lui opposant toutes les objections possibles dans ses *Exercitationes paradoxæ adversus Aristotelem*, Aix, 1624, s'il contredit Descartes, repoussant avant tout l'innéisme et soutenant l'empirisme, *Disquisitio metaphysica seu dubitationes et instantiæ adversus Renati Cartesii metaphysicam et Responsa*, Amsterdam, 1644, s'il restaura l'épicurisme : *De vita et moribus Epicuri, libri octo*, Lyon, 1647; *Animadversiones in librum decimum Diogenii Laërtii qui est de vita, moribus placitisque Epicuri. Continent autem quas ille tres statuit partes : I. Canonicam; II. Physicam; III. Ethicam*, Lyon, 1649, il ne restaura pas l'irréligion et le matérialisme d'Épicure, comme le prouve son *Syntagma philosophiæ Epicuri cum refutationibus dogmatum, quæ contra fidem christianam ab eo asserta sunt, oppositis per Petrum Gassendum*, Lyon, 1649. S'il avait en effet restauré le système atomiste d'Épicure, c'était pour substituer au péripatétisme le système philosophique qui répondait le plus complètement aux tendances empiriques des temps modernes, cf. Lange, *op. cit.*, t. I, p. 230, et non pour nuire au christianisme. Il rend même l'épicurisme chrétien. A l'origine des atomes, il met Dieu, un Dieu personnel, infiniment parfait, créateur et providence; écartant l'hypothèse arbitraire du *clinamen* qui remet tout au hasard, il montre les atomes doués du pouvoir de se diriger suivant une loi intime et de réaliser ainsi le plan divin. D'autre part, il reconnaît à l'homme avec une âme sensitive matérielle, une âme raisonnable, incorporelle et immortelle. Même tentative de conciliation en morale mais avec moins de bonheur : le plaisir, dit-il, est le souverain bien. La vertu elle-même ne vaut que par le plaisir qu'elle procure. Tous les plaisirs ne sont pas à rechercher de même façon : seule la vertu nous donne un bonheur durable, exempt d'inquiétude et d'angoisse — indolence et ataraxie d'Épicure — et de qualité supérieure.

3. *L'influence de Gassendi.* — Gassendi ne fut pas un chef d'école, mais il exerça une grande influence. En 1674, un de ses disciples, François Bernier, donnera un *Abrégé de la philosophie de M. Gassendi;* il devra le rééditer plusieurs fois. Bernier avait résumé la vraie doctrine de Gassendi : l'épicurisme corrigé par l'Évangile. Beaucoup se contenteront de l'épicurisme pur et simple, surtout de sa morale, tels Chapelle, Molière, le prieur de Vendôme, Chaulieu. Les gassendistes se fondront ainsi avec les libertins. Car, si la condamnation de Théophile de Viau a imposé à ceux-ci quelque contrainte, ils n'ont pas cessé de se multiplier. D'aucuns même sont demeurés grossiers et cyniques : ainsi des Barreaux, neveu de ce Geoffroy Vallée, d'Orléans, un libertin spirituel, brûlé en 1674 pour les audacieuses négations de sa *Béatitude des chrétiens* ou *Le fléo de la foi*. Cf. Lachèvre, *Le prince des libertins : Jean Vallée des Barreaux, 1599-1673*, Paris, 1907. En général cependant une évolution se produira chez eux; avec

l'affinement général des mœurs ils tendront à plus de retenue. D'autre part, à moins qu'ils n'aboutissent au scepticisme sur la portée de l'esprit humain, c'est à leur raison — et non plus à leurs seuls instincts ni, d'un autre côté à la simple érudition — qu'ils remettront le soin de déterminer leur attitude à l'égard des grands problèmes que pose la vie, des problèmes religieux comme des autres. Évidemment, leur raison se laissera influencer ou par leur désir d'une vie facile, ou par ce sentiment à la mode que la distinction de l'esprit et sa force consistent à nier des croyances que le vulgaire accepte par tradition. Ainsi finalement se forma le libertin « honnête homme », homme du monde accompli, trouvant dans sa politesse le moyen de se contraindre, ayant, comme le dira Molière, « des clartés de tout », mais n'acceptant d'autre lumière que sa raison, ne croyant donc pas que « l'homme passe infiniment l'homme » et gagne à l'ascétisme, n'acceptant pas la divinité de Jésus-Christ, parce que, vraiment d'une humanité trop humble, pas assez chargée de grandeur, jugeant même que la raison ne pouvait leur donner la certitude de l'existence de Dieu et de l'immortalité de l'âme. On reconnaît ici ce Méré à qui répondait certainement Pascal, lorsque ses *Pensées* affirmaient les « trois ordres » et que Jésus-Christ avait toute la grandeur de son ordre ou qu'elles donnaient à l'incrédule le moyen de sortir des antinomies où il prétendait se heurter : « impossible que Dieu soit; impossible qu'il ne soit pas », ou qu'elles signalaient que la perfection mondaine laisse subsister la corruption de l'âme.

Ces libertins écrivent peu : ils parlent. Cf. *Divers propos du chevalier de Méré en 1674-1675*, dans *Revue d'histoire littéraire*, 1922 sq. Dans l'*Encyclopédie*, article *Épicure*, Diderot énumère les principaux salons libertins du XVIIe siècle français : rue des Tournelles, chez Ninon de Lenclos (1620-1705), qui fut persuadée toute sa vie qu'elle n'avait pas d'âme et qui tint, pour ainsi dire, école d'incrédulité; puis à Auteuil où se réunissaient les premiers épicuriens, disciples de Gassendi. Des libertins se réuniront plus tard à Neuilly, et bientôt se fondront avec d'autres qui se réunissent à Anet et au Temple. Parmi eux, Chapelle, Chaulieu, les Vendôme, La Fare, Campistron. A Sceaux, également, mais c'est un monde plus élégant, plus raffiné. Cf. M. Magendie, *La politesse mondaine et les théories de l'honnêteté en France au XVIIe siècle de 1600 à 1660*, Paris, 1935, in-8°; J. Vianey, *L'éloquence de Bossuet;* II. *L'apologie des dogmes catholiques contre les libertins;* III. *Les oraisons funèbres*, dans *Revue des cours et conférences*, 28 février 1929, p. 81-498; sur Gassendi et ses premiers disciples, voir Sortais, *La philosophie moderne de Bacon à Leibniz*, t. II, Paris.

Parmi ceux de ces libertins qui ont écrit, quelques-uns sont à citer : deux qui ont des traits du libertin sans les avoir tous, deux médecins, l'un, auteur de *Lettres* utilisées par tous les historiens, Guy Patin (1601-1672), frondeur et gallican, l'homme des demi-réformes, comme dit Sainte-Beuve, qui lui consacre deux articles, *Causeries du lundi*, t. VIII, et l'autre Naudé (1600-1653), érudit, disciple de Cremonini et de Machiavel qui, dans son *Instruction à la France sur la vérité de l'histoire des Frères de la Rose-Croix*, 1623; dans l'*Apologie pour les grands personnages accusés de magie*, 1625; dans les *Considérations politiques sur les coups d'État*, 1630, donne aux questions qu'il pose les solutions des Padouans et de Machiavel, mais dont la pensée fuyante ne permet pas d'affirmer qu'il est pleinement libertin. Cf. Sainte-Beuve, *Portraits littéraires*, t. II, p. 466-512; J. Denis, *Sceptiques et libertins au temps de Louis XIV*, Caen, 1884, p. 15-28. Plus certainement libertin est ce poète Jean Dehesnault († 1682), le conseiller de cette Mme Deshoulières qui attendit vingt-neuf ans avant de faire baptiser sa fille, et sur le compte duquel Dubos écrivait à Bayle le 27 avril 1696 : « C'était un homme d'esprit et d'érudition, débauché avec art et délicatesse. Mais... il se piquait d'athéisme et faisait parade de son sentiment avec une fureur et une affectation abominables. Il avait composé trois différents systèmes de la mortalité de l'âme. » Cité par P. Hazard, *La crise de la conscience européenne, 1680-1715*, 3 vol. in-8°, 1935, t. I, p. 168, n. 1; cf. Lachèvre, *Les œuvres de Jean Dehénault, parisien*, Paris, 1922; *La vie de Jean Dehénault*, Paris, 1922, in-8°. De même Cyrano de Bergerac (1619-1655), qui est peut-être de tous les libertins de ce temps le plus audacieux. Cf. Lachèvre, *Œuvres libertines de Cyrano de Bergerac, parisien, 1619-1655*, 2 vol., Paris, 1921. Dans ses œuvres, surtout *L'autre monde* qui comprend : 1° *États et empires de la Lune;* 2° *États et empires du Soleil*, et où il a pillé Campanella et Morus, non seulement il rejette le géocentrisme et l'anthropocentrisme, adopte toutes les conséquences possibles du système de Galilée, y compris l'infinité de l'univers et la pluralité des mondes habités, attaque les jésuites, mais hanté, comme beaucoup de ses contemporains, par les questions de Dieu, de l'âme, de la création, du miracle, il fait siennes les solutions les plus opposées au christianisme.

Faut-il ranger parmi les libertins ce La Mothe Le Vayer (1588-1672) qui, héritier de Mlle de Gournay, fille adoptive de Montaigne, a poussé jusqu'au paradoxe le système de Montaigne et prêché la « sceptique chrétienne ». Cf. *Discours pour montrer que les données de la philosophie sceptique sont d'un grand usage dans les sciences*, 1668; *Du peu de certitude qu'il y a dans l'histoire*, 1671. On sait combien son livre *De la vertu des païens* scandalisa Port-Royal et que ses *Cinq dialogues d'Oratius Tubero* semblent mettre toutes les religions, sauf la chrétienne, sur le même pied. Quant à Méré (1610-1685), ce type du libertin « honnête homme », qui se vantera — à tort d'ailleurs — d'avoir appris à Pascal l'esprit de finesse, il contribua par son exemple à répandre cette idée que, sans être chrétien et sans imiter les anciens, par lui-même, l'homme peut atteindre une véritable perfection et vivre en paix dans la société par le fait seul d'une politesse purement humaine. Cf. *Œuvres complètes de Méré*, publiées par Ch.-H. Boudhors, Paris, 1930, 3 in-12; Chamaillard, *Le chevalier de Méré*, Niort, 1921.

Pour finir, l'ami de Ninon de Lenclos, Saint-Évremond (1610-1703), avec qui s'éteint le type du libertin du XVIIe siècle. C'est un « honnête homme », à la Méré, plus sensuel cependant. Il « ne connut, dit de lui P. Hazard, *loc. cit.*, p. 162, d'autre idéal que d'être libertin : aussi eut-il le temps de devenir le libertin-type, le libertin par excellence, apparaissant comme tel aux Français qui le regrettaient, aux Anglais qui l'aimaient et aux Hollandais encore chez lesquels il séjourna longuement ». Cet épicurien, qui entendait obéir à sa raison, mais dans la recherche du plaisir et de manière à conquérir « l'agréable indolence du bon Épicure », rejoignant les Padouans, prétendait n'aboutir sur Dieu, sur l'âme qu'à des antinomies. La foi, en dehors de la raison, nous donne seule ces certitudes. Cf. *Œuvres* de Saint-Évremond, éd. Planhol, 3 vol. in-8°, Paris, 1927.

3° *Le XVIIIe siècle préparé.* — Mais le XVIIe siècle n'a pas seulement prolongé, en l'affinant pour terminer, le rationalisme du XVIe; il a une tout autre portée : il a surtout préparé le philosophisme du XVIIIe. Le philosophe du XVIIIe siècle en effet n'est pas simplement le libertin prolongé : « dans Voltaire il y aura autre chose et plus qu'un libertin. » P. Hazard, *loc. cit.*, p. 169; le mot de libertin cesse d'être employé dans son sens antérieur; il ne signifie plus que le débauché; l'incrédule devient l'esprit fort, puis le philosophe. Quatre influences sont à l'origine de cette évolution :

1. *Descartes* (1596-1650) *et le cartésianisme.* — Depuis Huet, *Censura philosophiæ cartesianæ*, 1689, et *Alnetanæ quæstiones sive de concordia rationis et fidei, libri III*, 1690, et depuis Bossuet qui écrivait à ce même Huet, le 18 mai 1689 : « Ce que je pense de la doctrine de Descartes? Il y a des choses que j'improuve fort, parce qu'en effet je les crois contraires à la religion », cf. Brunetière, *Études critiques*, 5[e] série, *Jansénistes et cartésiens*, p. 176 sq., jusqu'à nos jours, personne — à l'exception de L. Dimier, *Descartes*, 1917, p. 303, qui apporte des réserves — ne croit pouvoir nier que le philosophisme et par conséquent le rationalisme contemporains se rattachent au cartésianisme. Pourtant, quoi qu'en aient dit après sa mort quelques-uns de ses contemporains et récemment M. Leroy, *Descartes, le philosophe au masque*, Paris, 1929, 2 vol., Descartes n'est pas un libertin qui, par crainte des sanctions ecclésiastiques et civiles, cache son incrédulité, ni, quoi qu'en ait dit C. Adam, *Vie de Descartes* au t. XII et dernier de l'édition Adam-Tannery des *Œuvres de Descartes*, 1897-1910, 12 vol. in-8°, p. 553, un catholique « demeuré de la religion de sa nourrice », parce que « c'était là quelque chose d'extérieur qui tenait surtout aux circonstances et ne valait pas la peine qu'on en changeât ». Sans doute, il ne fut pas « un saint qui n'est que dévotion », comme dit le même M. Leroy, résumant le livre d'A. Espinas, *Descartes et la morale*, Paris, 1925, 2 vol.; il scandalisa même des catholiques en allant vivre en Hollande, 1628-1649, cf. G. Cohen, *Écrivains français en Hollande pendant la première moitié du XVII[e] siècle*, Paris, 1920, p. 357-692; il en irrita quelques autres par ses attaques contre la scolastique; mais, s'il fut un croyant banal en regard de Pascal, il fut néanmoins un croyant sincère. Au début, dès 1626, il donna même à ses travaux un but apologétique et si, suivant le mot de L. Blanchet, *Les antécédents historiques du : Je pense donc je suis*, Paris, 1920, « les projets du savant prirent bientôt le pas sur les visées de l'apologiste », jamais, il n'écrivit rien que pussent condamner les théologiens — on sait le soin avec lequel il leur soumit ses *Meditationes de prima philosophia, in quibus Dei existentia et animæ immortalitas demonstrantur*, 1641, par crainte sans doute après la condamnation de Galilée, mais aussi par conviction sincère. Évidemment, il ne philosophe pas en tant que croyant; mais, comme il se refuse à « la sceptique chrétienne », qui, exagérant la défiance envers la raison en choses de foi, détourne la religion de la pensée et lui confie la direction de la vie, comme il se refuse à la théorie de la double vérité, convaincu qu'entre la foi et la raison bien conduite — sa philosophie par conséquent — il ne peut y avoir de conflit, « il ne lui déplaît pas de penser que son système philosophique... donnera à la foi une précieuse confirmation. Il fait même de la philosophie la préface de la théologie... en ce sens qu'il met Dieu au point de départ de sa physique; sa mathématique est interdite aux athées; sa métaphysique prouve l'existence de Dieu d'une manière aussi certaine que 2 fois 2 font 4 ». H. Gouhier, *La pensée religieuse de Descartes*, Paris, 1924, p. 235. Elle montrait aussi que l'âme, pensée, et le corps, étendue, étaient irréductibles l'un à l'autre. La philosophie de Descartes apportait donc à la religion un précieux appui contre les libertins sceptiques et négateurs. Or, au premier moment, cela passa inaperçu; on se passionna pour des questions de détail, les tourbillons, les animaux-machines, mais l'influence profonde fut restreinte. Cinquante ans plus tard, tout est changé : le cartésianisme travaille en faveur du rationalisme. On a rejeté la métaphysique cartésienne — on sait les critiques qu'en formulait déjà Pascal — mais on a gardé la méthode du cartésianisme et ses tendances favorables au rationalisme. Descartes, dira Fontenelle, « a amené cette nouvelle manière de raisonner beaucoup plus estimable que sa philosophie même ». Cf. P. Hazard, *op. cit.*, p. 171-173. Non seulement, le cartésianisme a achevé de discréditer les arguments et les positions traditionnels des théologiens, mais son esprit est la confiance en la raison. Cette confiance, Descartes ne la créa pas sans doute, cf. G. Lanson, *Le héros cornélien et le généreux selon Descartes*, dans *Revue d'histoire littéraire*, 1894, p. 397, mais il a fait de la raison l'instrument unique de la connaissance certaine, l'instrument tout-puissant du progrès indéfini. Et, comme les vérités de la foi sont d'un autre ordre, il s'ensuit qu'elles sont rejetées du nombre des vérités certaines : leur acceptation ne dépendra que de la volonté. D'autant plus que, par respect plus encore peut-être que par crainte, Descartes les a mises lui-même en dehors de son doute. Même conclusion de son principe de l'unité de la science, de la méthode, laquelle a sa première application dans les mathématiques, et de cet autre que l'évidence est dans l'idée claire et distincte. Il n'y a plus de préparation rationnelle à l'acte de foi. Par ailleurs, le doute méthodique, qui n'est pour Descartes qu'un procédé, faisait appel à l'esprit de libre examen et de critique. Reste sa conception mécanique du monde, où tout, jusqu'à l'animal, devient machine. Dans ce monde, Pascal le signalait déjà, il n'y a plus de place pour la providence particulière et Dieu, vraiment le Dieu des philosophes et des savants, n'est plus que l'explication de l'ordre universel. Sa morale enfin est une sagesse purement humaine. D'abord donnée comme une « morale par provision », *Discours sur la méthode*, 1637, III[e] partie, puis comme définitive, *Lettres à la princesse Élisabeth*, *Correspondance avec Chanut*, *Traité des passions*, reposant sur une conception raisonnée de l'homme en tant qu'homme, à travers Charron, du Vair, Montaigne même, elle rejoint les morales antiques. Elle est en somme une morale du bonheur et de la tranquillité. Étudiant l'homme du point de vue social, elle lui commande le conformisme social et le juste milieu, un pur relativisme donc; l'étudiant en lui-même, elle lui commande la constance dans la volonté : une fois une décision prise, s'y tenir; la modération dans les désirs et la soumission aux choses, puisqu'elles sont réglées par l'ordre du monde. Cf. P. Mesnard, *La morale de Descartes*, Paris, 1936, in-8°, et sur Descartes en général J. Chevalier, *Descartes*, Paris, 1921; G. Sortais, *op. cit.*, t. III, 1929; Larberthonnière, *Études sur Descartes*, 2 vol. in-8°, Paris, 1935; G. de Giuli, *Cartesio*, Florence, 1933; Louis Berthé de Bésaucèle, *Recherches sur l'influence de la philosophie de Descartes dans l'évolution de la pensée italienne aux dix-septième et dix-huitième siècles*, Paris, 1920; M. Nicholson, *The early stage of Cartesianism in England*, dans *Studies in philology*, t. XXVI, 3 juillet 1929.

2. *Spinoza* (1632-1677) « le premier qui ait réduit l'athéisme en système », dépasse de beaucoup Descartes — à qui le rattachent certains caractères; cf. P. Lachèze-Rey, *Les origines cartésiennes du Dieu de Spinoza*, 1932 — dans ses ouvrages, dont les principaux sont le *Tractatus theologico-politicus*, Hambourg, 1670, in-4°, et l'*Ethica ordine geometrico demonstrata*, qui parut dans les *Opera posthuma, ibid.*, 1677. Cf. *Œuvres de Spinoza*, traduction Saisset, Paris, 1876, 3 vol. in-12; traduction Ch. Appuhn, Paris, 1904, 3 vol. in-8°; *Spinoza Werke*, édition Gebhardt, Heidelberg, 1923, 4 vol. in-8°. Juif élevé dans toutes les traditions de sa race, ayant traversé des milieux chrétiens, surtout ceux affranchis de la théologie et animés de l'esprit socinien, connaissant la physique et la philosophie de Descartes, Spinoza a fait une critique destructrice des religions révélées. Il n'y a pas d'autre révélation que la lumière naturelle de la raison. La Bible n'est donc pas l'expres-

sion d'une révélation divine spéciale, mais bien du sentiment religieux d'Israël aux divers moments de son existence. Elle est donc une révélation nationale qui s'explique par ses conditions historiques. Les dogmes qui y sont enseignés, providence, rétribution, accommodent à la faiblesse des humbles des réalités que leur entendement ne saurait comprendre. Il en est de même des histoires qu'elle raconte. Les prophètes sont tout simplement des hommes doués d'une imagination plus vive. Quant aux miracles, ils sont une illusion des simples. Le cours des choses, *natura naturata*, comme disait G. Bruno, est immuable. Tous les miracles de l'Écriture sont susceptibles d'une interprétation naturelle. A quoi serviraient-ils d'ailleurs? Une doctrine n'a d'autre justification, au regard du sage, que sa conformité avec la lumière intérieure. L'indépendance du philosophe à l'égard de l'Écriture est donc absolue et la Bible doit être interprétée comme tout autre ouvrage humain, non pas d'après des indications prises du dehors, mais en elle-même. Pour cela, il faut donc bien connaître l'histoire de la langue et ses lois; celle de l'Écriture et ses caractères généraux; l'histoire du canon, et aussi de chaque auteur, de chaque livre pour en établir le degré exact de créance. En appliquant ces règles, Spinoza arrivait à conclure que « les cinq premiers livres de la Bible n'ont point été écrits par Moïse, ni ceux de Josué, des Juges, de Ruth, de Samuel, des Rois par ceux dont ils portent le nom, que les auteurs du Nouveau Testament l'ont écrit non en tant qu'apôtres, mais comme hommes privés : cela se voit à leurs divergences. La religion est donc indépendante des croyances théologiques, des rites, où les Églises l'enferment et par lesquels elles s'opposent, et l'État n'a pas à prendre parti.

Mais qu'est donc vraiment ce Dieu au nom duquel prétendent parler les religions? Cf. G. Huan, *Le Dieu de Spinoza*, Arras, 1913. Il n'est pas le Dieu personnel, transcendant, qui a créé et gouverne librement, intervenant dans le cours des choses pour aboutir à des fins voulues par lui. Si l'on entend par substance ce dont le concept peut être conçu sans avoir besoin du concept d'une autre chose, et par attribut ce que la raison conçoit dans la substance même comme constituant son essence, Dieu est « l'Être absolument infini, la substance unique douée d'une infinité d'attributs dont chacun exprime une essence éternelle et infinie ». Des attributs infinis de Dieu, nous ne connaissons que la pensée et l'étendue. Tout ce qui existe est un mode de la pensée ou de l'étendue divines. Immanent au monde, Dieu est la cause universelle, *natura naturans*, non par un acte libre de sa volonté, mais en vertu de la nécessité qui définit son être et suivant un ordre qui ne peut être autre.

Mode de l'étendue et de la pensée divines, l'homme n'a pas à devenir le saint : la religion se réduit à la morale et la morale à la justice et à la charité, mais le sage se connaît *sub specie æternitatis*, en son essence éternelle, et il aboutit par là à la béatitude. Cf. V. Brochard, *L'éternité des âmes dans la philosophie de Spinoza*, Études de philosophie ancienne et moderne, p. 371 sq.

L'influence de Spinoza ne fut pas grande sur les penseurs de son temps ou sur les philosophes du XVIIIe siècle. On le trouvait obscur. Mais ses négations agirent sur les jeunes et fortifièrent l'incrédulité. En 1731, dans sa prétendue *Réfutation des erreurs de Benoît de Spinoza. Avec la vie de Spinoza par Jean Colerus*, Bruxelles, in-12, Boulainvilliers tentera même de vulgariser les idées de l'*Éthique*. Sur Spinoza, cf. L. Brunschvicg, *Spinoza et ses contemporains*, 3e éd., Paris, 1923, in-8°; Delbos, *Le spinozisme*, 1926; Van der Linden, *Bibliografie van Spinoza*, La Haye, 1871; J.-R. Carré, *Spinoza*, dans *Revue des cours et conférences*, 1936, en particulier, 30 juillet : *La religion de Spinoza*.

Après Spinoza, de qui les contemporains le rapprocheront déjà, il faut citer Malebranche (1638-1715). Bien que, dans sa volonté, ses œuvres, en particulier, *Recherche de la vérité*, 1674-1675, 3 in-12, *Entretiens sur la métaphysique et sur la religion*, Rotterdam, 1688, in-12, et *Conversations chrétiennes dans lesquelles on justifie la vérité de la religion et de la morale de Jésus-Christ*, Paris, 1676, in-12, fussent une apologie des dogmes chrétiens, Arnauld, Bossuet, Fénelon lui reprocheront d'avoir fait la part trop grande à la raison. Et, comme, dans la pensée de rendre inattaquables les dogmes fondamentaux du christianisme, incarnation, rédemption, il les fait nécessaires, ainsi il aggrave les difficultés traditionnelles touchant la déchéance de l'homme et l'incarnation et il fournit des armes aux incrédules. Bayle en usera. Cf. Gouhier, *La philosophie de Malebranche et son expérience religieuse*, Paris, 1926, in-8°; E. Allard, *Die Angriffe gegen Descartes und Malebranche im Journal de Trévoux, 1701-1715*, dans *Abhandl. zur Philosophie und ihrer Geschichte*, fasc. 43, 1924.

3. *Le progrès scientifique*.— Il a commencé au XVIe siècle. Sous l'influence de Copernic, Telesio, Giordano Bruno, après d'autres, la physique péripatéticienne et scolastique a perdu de son autorité et l'étude de la nature a été libérée de principes qui la faussaient ou la stérilisaient. D'autre part, son domaine a été élargi. Mais le XVIe siècle ne voit dans le mouvement des choses qu'une forme de la vie : les choses sont vivantes; une âme les anime; elles ont des antipathies ou des sympathies, des influences mystérieuses que la science se charge de découvrir.

Au XVIIe siècle, le progrès continue. Il se fait en ce sens qu'à l'interprétation vitale des phénomènes et du monde se substitue l'interprétation mécanique. Toute cause de changement physique apparaît une force mécanique mesurable; toute loi, un rapport constant mesurable et, par conséquent, ramené à une formule mathématique entre deux phénomènes ou un groupe de phénomènes; le monde, un ensemble de rapports nécessaires et constants se traduisant en lois de plus en plus générales. C'est Képler (1571-1630), ce disciple de Tycho-Brahé (1546-1601), qui oriente de ce côté la science : « Je croyais d'abord, dira-t-il, que la cause motrice des plantes est une âme. Mais lorsque j'en suis venu à considérer que cette cause motrice s'affaiblit avec la distance, j'ai conclu que cette force ne pouvait être que quelque chose de corporel. » Mais c'est Galilée (1564-1642) qui conduira au mécanisme universel. Gassendi, astronome et physicien, et Descartes parleront dans le même sens, chacun avec ses nuances propres. En même temps, François Bacon (1561-1626), partant de cette idée que la subtilité de l'esprit ne saurait égaler celle de la nature et que, par rapport aux choses, l'esprit est comme un miroir déformateur, dans le *Novum organum*, 1620, le *De dignitate et augmentis scientiarum libri IX*, 1624, et toutes les œuvres qui forment l'*Instauratio magna*, donne comme but à la science la connaissance des causes (efficientes, il exclut la cause finale), comme moyens de connaissance l'expérience ou l'étude directe des phénomènes et leur réduction à des phénomènes constants et mesurés. Cf. G. Sortais, *op. cit.*, t. I, Paris, 1912. Le rationalisme allait s'emparer de cette conception du monde pour en exclure non seulement le miracle, mais encore, puisque le principe du mouvement est dans les choses, la création et la providence générale. Cf. A.-A. Cournot, *op. cit.*, l. III, XVIIe siècle.

4. *L'influence anglaise*. — A ce moment même l'Angleterre entre en scène. C'est pour affirmer le rationalisme; mais un rationalisme qui croit en Dieu, le déisme, la religion naturelle, et qui même ne rompt pas tout lien avec l'Écriture. Ce déisme est spécial;

on l'appellera le déisme anglais, le christianisme rationnel. Voir ce mot, t. II, col. 2415-2417. Des Anglais religieux, mais venus d'une secte protestante, gémissent de voir les sectes de cet ordre s'excommunier l'une l'autre et vont chercher à constituer « la religion », c'est-à-dire, à retrouver au fond de toutes les formes religieuses chrétiennes des croyances communes que tous puissent accepter et qui seraient entre les hommes un lien et non une cause de division. Sur eux a passé l'influence du socinianisme, entaché de pensée libre et qui réclame l'interprétation purement rationnelle de l'Écriture.

a) Cherbury. — Tandis que, en Hollande, Grotius préparait son traité *De veritate religionis christianæ* (1627), tendant à ramener la foi chrétienne à une manière de rationalisme universel, assez pénétré cependant de christianisme pour que l'on ait pu y voir comme une apologie d'un christianisme libéral, l'Anglais Herbert de Cherbury (1582-1648), voir CHERBURY, publiait à Paris un livre qui indiquait bien sa pensée : *De veritate prout distinguitur a revelatione*, 1624, et que Grotius approuvait. En 1645, il publiera à Londres un autre traité déiste, *De religione gentilium*, où il s'efforce de retrouver dans les religions antiques l'essence de la religion. La religion se résume pour lui en ces cinq choses : 1. Existence de Dieu; 2. nécessité de lui rendre un culte; 3. ce culte ne consiste pas en pratiques extérieures; la vertu et la piété, voilà le vrai culte; 4. faire le mal est contraire à la conscience, autrement dit à la raison; il faut donc se repentir du mal que l'on a fait; 5. il y a une vie future et des sanctions. Cf. C. Rémusat, *Lord Herbert de Cherbury, sa vie, ses œuvres*, Paris, 1874, in-12.

b) Hobbes (1588-1679), voir son article, dépasse cette position. L'auteur du *Leviathan*, 1631, et du *De cive*, 1642, qui met à l'origine de la société non pas Dieu ou la nature, son œuvre, mais la volonté libre de l'homme, un pacte social, et qui donne au souverain un pouvoir absolu s'appuyant sur la force, en vertu de cette conception et dans le désir d'assurer la paix religieuse, reconnaît à ce même souverain le droit d'interdire dans ses États toutes les religions qui lui paraîtraient contraires à la paix publique, à sa propre autorité, et d'imposer à tous ses sujets la religion qu'il jugerait utile. D'ailleurs, la religion ne s'impose pas à l'homme au nom de la raison; les Livres saints, dont se réclament toutes les sectes chrétiennes, soumis à la critique rationnelle, apparaissent bien ne pas mériter la croyance qu'on leur apporte, et donner comme prodiges des choses dont tout simplement les contemporains ignoraient les causes. Cf. G. Sortais, *op. cit.*, t. II, Paris, 1922; Ad. Levi, *La filosofia di Tommaso Hobbes*, Milan, 1929; Landry, *Hobbes*, Paris, 1930.

c) Charles Blount, qui se suicida en 1693, s'inspirant d'Herbert de Cherbury et de Hobbes, compléta leur œuvre. Son grand ouvrage est la *Vie d'Apollonius de Tyane* qu'il traduisit de Philostrate, en y ajoutant notes et commentaires, 1680. L'analogie y est latente entre Apollonius et Jésus-Christ. Et, si l'on rapproche de cet ouvrage les lettres de Blount publiées après sa mort sous ce titre *Oracles de la raison*, 1705, et les œuvres moins importantes, qu'il publia lui-même, *Anima mundi*, 1679, *La grande Diane d'Éphèse*, on le voit faisant une critique moqueuse ou acerbe des croyances surnaturelles, juives et chrétiennes, attaquant leurs preuves intrinsèques et historiques et sans ménagement les miracles de l'Ancien Testament, avec quelque modération ceux du Nouveau.

4° *Période de transition* (1680-1715). — L'incrédulité du XVIIIe siècle ne sortit pas toute faite cependant de ces influences. Elles en constituent comme la préparation lointaine. De 1680 à 1715, dans une période de transition, se formeront les idées, les arguments qu'émettront les rationalistes du XVIIIe siècle.

1. *Les relations de voyage : la relativité des religions contre la transcendance du christianisme.* — Le XVIe siècle avait commencé la découverte du monde; le XVIIe avait continué : pour Dieu, pour le roi, pour le commerce, pour l'aventure, Hollandais, Anglais, Français ont parcouru le monde, surtout l'Orient et l'Extrême-Orient. De là de multiples récits de voyages. Cf. Boucher de la Richarderie, *Bibliothèque universelle des voyages*, Paris, 1808. P. Martino, *L'Orient dans la littérature française*, Paris, 1906, compte, de 1660 à 1735, cent relations de voyage; L. Bourgeois et L. André, *Les sources de l'histoire de France*, I, *Géographie*, en comptent cent soixante-neuf de 1670 à 1715. Mais alors c'est toute une revision des jugements et des principes. C'était un lieu commun de l'apologétique que la transcendance du christianisme. Cf. De Chaumont, ancien évêque d'Acqs, *Réflexions sur le christianisme enseigné dans l'Église catholique*, Paris, 1692, 2 vol. in-12. Or les voyageurs vantent en général les peuples qu'ils ont vus. On a le « bon sauvage » : Baron de Lahontan, *Dialogues curieux entre l'auteur et un sauvage de bon sens* (Iroquois) *qui a voyagé et Mémoires de l'Amérique septentrionale*, La Haye, 1703, 2 vol. in-12; le sage Égyptien : Marana, *Les entretiens d'un philosophe avec un solitaire sur plusieurs matières de morale et d'érudition*, 1696; le bon musulman : A. Reland (Hollandais), *De religione mahommedica libri duo; quorum prior exhibet compendium theologiæ mahommedicæ; posterior examinat nonnulla quæ falso Mohammedanis tribuuntur*, Utrecht, 1715, traduit en français, en 1721, par le pasteur David Durand, sous ce titre : *La religion des mahométans exposée par leurs propres docteurs avec des éclaircissements sur les opinions qu'on leur a faussement attribuées;* le bon Chinois à qui va la vogue. Cf. l'art. CÉRÉMONIES CHINOISES, t. II, col. 2364-2391. De là, deux conclusions : 1. La relativité des religions. Déjà Chardin, *Voyage en Perse*, Londres, 1696, écrit : « Le climat de chaque peuple est toujours, à ce que je crois, la cause principale des inclinations et de la coutume des hommes. » 2. La sagesse des autres religions égale celle du christianisme. C'est la conclusion même que tire Boulainvilliers de sa *Vie de Mahomet avec des réflexions sur la religion mahométane et les coutumes des musulmans*, Londres et Amsterdam, 1730 : chaque nation possède une sagesse qui lui est particulière. Mahomet figure la sagesse des Arabes comme le Christ figure la sagesse des Juifs. 3. D'aucuns exalteront même, au-dessus du christianisme, la religion naturelle qu'ils affecteront de trouver chez ces peuples : « Vive le Huron! », s'écrie Lahontan; le sauvage s'élève par la religion naturelle, la morale naturelle, la société simple; c'est le civilisé qui est le barbare. Le philosophe et le solitaire de Marana étalent une sagesse qui n'a rien de chrétien et, des débats sur les cérémonies chinoises, un Boulainvilliers, *loc. cit.*, p. 180-181, tirera ces deux leçons : les Chinois ont une civilisation admirable et ils l'ont sans le christianisme, puisqu'ils sont athées. Cf. V. Pinot, *La Chine et la formation de l'esprit philosophique en France, 1640-1740*, Paris, 1932.

Il y eut aussi des romans de voyages du même esprit. L'auteur se transporte dans un pays imaginaire dont il étudie l'état religieux — en fait, la religion naturelle — politique, social, et il montre qu'en face de cet état le christianisme et plus particulièrement le catholicisme, les institutions politiques et sociales sont absurdes et barbares. « Ce qui frappe en ces romans c'est une volonté continue de détruire. Pas une tradition qui ne soit contestée. De sages vieillards vantent la religion sans prêtres, sans églises, dogmatisent contre les dogmes, prônent la sagesse... des hommes qui ont perdu la notion du péché. » P. Hazard, *op. cit.*, t. I, p. 33.

Tels, *Les voyages et aventures de Jacques Massé*, Bordeaux-Cologne (Hollande), 1710, ouvrage anonyme mais dont l'auteur est Tyssot de Patot, Genevois, professeur de mathématiques à Deventer. Massé est un libertin. En passant à Lisbonne, il se convertit au catholicisme, ressaisi par la religion de son enfance, mais non convaincu par sa raison, la Bible lui apparaissant « un roman mal concerté », les prophètes un « galimatias ridicule », l'Évangile une « fraude pieuse ». Un naufrage le jette ensuite « au beau pays du déisme », où l'incarnation est déclarée une « idée insupportable », indigne de Dieu, la création une « allégorie », Jésus-Christ un grand homme, l'enfer une absurdité, l'homme ne pouvant offenser Dieu, les mystères, « ce que nous ne pouvons pas définir », la religion chrétienne en somme une imposture, utile à certains égards, des rois et des prêtres. Enfin Massé arrive à Goa, terre d'Inquisition et un prisonnier de l'Inquisition s'y proclame « universel, de la religion des honnêtes gens. J'aime Dieu, dit-il, je l'adore et je fais du bien aux hommes ». Quoi de mieux? Thèmes semblables, dans la *Terre australe*, de Gabriel de Foigny, 1676, l'*Histoire des Sévérambes*, de Denis Veiras, 1677, 1678, 1679. Cf. G. Lanson, *Origines de l'esprit philosophique en France*, dans *Revue des cours et conférences*, décembre 1907-avril 1910; G. Atkinson, *The extraordinary Voyage in French literature before 1700*, New-York, 1920; F. Lachèvre, *Les successeurs de Cyrano de Bergerac. La vie de Gabriel de Foigny*, Paris, 1922; N. Van Wyngaarden, *Les odyssées philosophiques en France entre 1616 et 1789*, Harlem, 1932.

Il y a même vers ce moment un essai d'une histoire comparée des religions, traitées toutes comme des phénomènes de semblable origine dans les *Cérémonies et coutumes de tous les peuples du monde*, 1723-1737, 11 in-fol., de Jean-François Bernard. Toutes les religions se valent, dit-il, dans toutes les choses qui méritent le mépris du sage, mais « il faut avoir pour elles les égards que l'on a pour des personnes fort âgées ».

2. *La critique biblique : Richard Simon.* — La Bible a cessé d'être le livre sacré que la chrétienté entendait tout entière dans le même sens. Les réformateurs ont déjà contesté certaines interprétations traditionnelles; les sociniens ont réclamé le droit de libre examen. Mais le fait que la Bible est entre toutes les mains, que la Renaissance a appelé à une revision des textes, et surtout la difficulté de faire concorder la chronologie des Chinois, des Égyptiens, qu'ont fait connaître les explorateurs, les missionnaires, avec la chronologie biblique — ou plutôt avec son interprétation traditionnelle — va provoquer la naissance de l'exégèse biblique, pour mettre la Bible en contradiction avec les traditions des autres peuples, avec elle-même et détruire son autorité.

Sans parler de Capelle, dont l'orthodoxie n'est pas douteuse, qui a écrit un *De critica sacra sive de variis quæ in sacris Veteris Testamenti libris occurrunt lectionibus libri VI*, Paris, 1650, in-fol, les initiateurs sont Hobbes qui traite dans son *Leviathan*, III, 33, « du nombre, de l'ancienneté, de l'autorité et de l'interprétation des livres de la Bible »; le protestant Isaac de La Peyrère (1594-1676), voir LA PEYRÈRE et aussi PRÉADAMITES, de Bordeaux, qui, sur un passage de l'*Épître aux Romains*, c. V, soutient qu'Adam n'est pas le premier homme et qu'il y a des préadamites : *Præadamitæ, primi homines ante Adamum conditi*, 1655, in-4°; Spinoza qui proposera d'interpréter la Bible « par une méthode semblable à celle qui sert à interpréter la nature », où l'on étudie les phénomènes pour aboutir à d'exactes définitions. Mais le vrai fondateur de l'exégèse biblique, celui dont elle tient sa méthode et son esprit, c'est l'oratorien Richard Simon (1638-1712).

Arguant de ce que l'Église s'appuie sur la tradition et de ce que le protestantisme ne peut que perdre à une revision scientifique des livres sacrés, il se livra à cette revision — malgré Bossuet — dans l'*Histoire critique du Vieux Testament*, 1685; l'*Histoire critique des textes du Nouveau Testament*, Rotterdam, 1689, in-4°; l'*Histoire critique des versions du Nouveau Testament*, Rotterdam, 1690, in-4°; l'*Histoire critique des principaux commentateurs du Nouveau Testament*, Rotterdam, 1693, in-4°, (contredite par Bossuet dans sa *Défense de la Tradition des saints Pères*, 1763); le *Nouveau Testament de Notre-Seigneur Jésus-Christ, traduit sur l'ancienne édition latine avec des remarques*, Trévoux, 1702-1703, 2 vol. in-4°, dit *Version de Trévoux*, condamné par Bossuet et le cardinal de Noailles. « Ceux qui font profession de critique, dit-il lui-même, *Histoire critique du Vieux Testament*, l. III, c. XV, ne doivent s'arrêter qu'à expliquer le sens littéral de leurs auteurs et éviter tout ce qui est inutile à leurs desseins. Ils n'ont donc pas à tenir compte de considérations théologiques ou morales mais à traiter, tout comme ils le feraient pour un livre profane, ces questions : 1. Les livres donnés sont-ils bien de l'auteur à qui la tradition les attribue? Ainsi, Moïse n'est pas l'auteur du Pentateuque tout entier : il a fait les lois et les ordonnances; des scribes ont rédigé sur son ordre et peut-être après lui la partie historique; 2. les textes nous sont-ils parvenus intégralement? Il y a dans tous des altérations, des interpolations; 3. il faut retrouver la pensée même de l'auteur. Entre le sens traditionnel et théologique donné à tel passage et le sens « grammatical ou littéral », le critique n'a pas à hésiter. « Il doit toujours avoir devant les yeux le sens littéral. Autrement chacun prendrait la liberté de traduire l'Écriture selon ses préjugés et alors ce ne serait plus interpréter la parole de Dieu, mais l'expliquer selon ses idées. » *Histoire critique des versions du Nouveau Testament*, 1690, p. 447.

Un protestant, Isaac Leclerc (1657-1736), professeur à Amsterdam, tout en combattant certaines de ces idées fit écho à Richard Simon en le dépassant. Dans les *Sentiments de quelques théologiens de Hollande sur l'Histoire critique du Vieux Testament composée par Richard Simon*, Amsterdam, 1685, 2 in-8°, et dans ses *Parrhasiana ou pensées diverses sur des matières de critique, d'histoire...*, Amsterdam, 1699, in-8°, après avoir critiqué l'hypothèse de Richard Simon sur le Pentateuque pour en avancer une autre plus radicale, il soutient que, là où la Bible ne s'accorde pas avec la conscience et la raison, elle n'est pas inspirée. Ainsi, les livres historiques ne sont pas inspirés; les Proverbes sont un livre de sagesse purement humaine. Ses attaques contre Richard Simon furent pour celui-ci l'occasion d'une nouvelle publication : *De l'inspiration des livres sacrés* avec la *Réponse au livre intitulé : Défense des sentiments*, Rotterdam, 1687, in-4°. L'œuvre de Richard Simon obligera les catholiques à une nouvelle exégèse et fournira aux libertins un nouveau terrain de combat et de nouvelles armes. Sur R. Simon, cf. A. Bernus, *Richard Simon et son histoire critique du Vieux Testament. La critique biblique au siècle de Louis XIV*, Lausanne, 1869; J. Denis, *Critique et controverse ou Richard Simon et Bossuet*, Caen, 1870; Margival, *Essai sur Richard Simon et la critique biblique au XVIIIe siècle*, Paris, 1900, in-8°; H. Fréville, *R. Simon et les protestants*, dans *Revue d'histoire moderne*, janvier-février, 1931.

3. *Bayle : la critique des croyances, « le préjugé de la raison » et l'apologie de l'athéisme.* — Pierre Bayle, (1647-1706), voir son article, avec ses écrits *Sur la comète*, 1682-1705, ses *Nouvelles de la République des lettres*, 1684-1687, son *Commentaire philosophique sur le Compelle intrare*, 1686-1687, et surtout son *Diction-*

naire historique et critique, 1697, « qui a peut-être été la plus grande œuvre de la première moitié du XVIIIe siècle » (D. Mornet, *La pensée française au XVIIIe siècle*, Paris, 1926), vaut à lui tout un groupe. Il ne formule pas une doctrine : il détruit en jetant le doute. Ses armes sont la critique rationnelle. « La raison, a-t-il écrit dans le *Commentaire*, est le tribunal suprême et qui juge en dernier ressort et sans appel. » Il ruine toute démonstration *a priori* des thèses métaphysiques, spiritualistes et religieuses, en montrant toutes les contradictions, les incertitudes de la raison quand elle s'attaque à ces problèmes, toutes les contradictions aussi des croyants, catholiques et protestants, qui ne cessent de se combattre. Sa tactique est celle-ci: il expose les thèses avec toute leur force, puis il s'efforce d'y découvrir des contradictions philosophiques ou historiques, des impossibilités et les privant ainsi « de tout point d'appui dans la nature et dans la raison humaine, il les renvoie à la seule autorité divine ». É. Bréhier, *loc. cit.*, t. II, p. 300. Mais alors, interprétant les faits que lui fournissent l'expérience et son érudition qui est immense et ramenant le problème du christianisme à un problème historique, il ruine par le doute également les preuves externes de la croyance. Il est donc impossible, soutient-il, d'établir d'une façon incontestable : l'existence de Dieu, aux preuves de laquelle la raison peut opposer d'insolubles objections; la providence — il y revient toujours — inconciliable avec la permission du mal et la liberté de l'homme, et par conséquent, l'incarnation et la rédemption; l'immortalité de l'âme : le péripatétisme, Pompanace l'a prouvé, ne l'établit pas et aux preuves de Descartes Gassendi a opposé une réplique que l'on n'invoque pas en faveur des dogmes; le miracle : il y a affinité entre les miracles auxquels croit l'Église et les comètes au pouvoir de prédiction desquelles croit le vulgaire. En réalité, il n'est pas arrivé plus de malheurs que d'ordinaire dans les années à comètes. La croyance universelle n'y fait rien : c'est « une illusion... de prétendre qu'un sentiment qui passe de siècle en siècle ne peut être faux ». De même le miracle répugne à la raison. Rien n'est plus digne de Dieu que de maintenir l'ordre du monde. Que l'on n'invoque pas non plus en faveur des dogmes leur utilité morale. L'immoralité la plus flagrante ne se concilie-t-elle pas dans la pratique avec la religion et des athées ne sont-ils pas d'honnêtes gens? C'est un fait. On peut concevoir d'ailleurs une société d'athées supérieure à une société de croyants : de véritables chrétiens ne formeraient pas un État qui pût subsister. « C'est que... les motifs religieux sont loin d'être nos seuls motifs d'action », Art. *Sadducéens*, rem. E., et la nature doit être réhabilitée. Dans le domaine moral et pratique, la raison, qui, dans l'ordre métaphysique, est impuissante, est pleinement et positivement souveraine. Elle pose, indépendamment de toute religion, la loi morale, éternelle qui fixe le bien et le mal, le vice et la vertu. Cette loi fait partie de notre nature. « S'il y a des règles certaines pour les opérations de l'entendement, il y en a aussi pour les actes de la volonté. Ces règles ne sont pas toutes arbitraires; il y en a qui émanent de la nécessité de la nature. » La conscience est donc juge de la foi, juge de l'Écriture, dont bien des récits prouvent la relativité; la morale est indépendante de tout *credo*, heureusement, car le christianisme est anti-social. D'une part, il a inspiré d'atroces violences; d'autre part, il a livré ses tenants sans défense. Enfin, comme les passions, non les idées, conduisent les hommes, dit-il, il faut réhabiliter les passions.

Bayle, on le voit, fut non pas un sceptique mais un rationaliste, plus près de l'athéisme que du déisme. Cf. J. Delvolvé, *Essai sur Pierre Bayle (religion, critique et philosophie positive)*, Paris, 1919; L. Lévy-Bruhl, *Les tendances générales de Bayle et de Fontenelle*, dans *Revue d'histoire de la philosophie*, janvier-mars, 1927; Ducros, *Les Encyclopédistes*, 1900; Brunetière, *Études critiques*, V.

Une société de vrais chrétiens, avait dit Bayle, ne saurait subsister, étant donné l'état présent du monde, sans le luxe et le vice. L'idée fut reprise par Mandeville, 1670-1733, dans la *Fable des abeilles*, publiée d'abord en 1705, puis en 1716 et en 1723, accompagnée alors de *Remarques*, en tout 2 vol. in-8°. Des abeilles prospèrent parce que vicieuses; elles deviennent vertueuses : c'est la misère et la dispersion. « L'orgueil, source des dépenses, est une source de félicité publique; l'envie et la vanité sont des ministres de l'industrie; la frugalité n'est pas autre chose qu'une suite de la pauvreté. » Il y a donc accord parfait entre l'égoïsme naturel et l'utilité sociale. Le *Mondain* de Voltaire répondra au mondain dont Mandeville dessine le portrait et montre l'utilité sociale. Cf. A. Morize, *L'apologie du luxe au XVIIIe siècle. Le Mondain et ses sources*, Paris, 1909.

4. *Fontenelle : la notion de loi et le déterminisme.* — Fontenelle (1657-1757), auteur d'une tragédie, de *Dialogues des morts*, d'*Opéras*, de *Pastorales*, sans grande valeur, publia en 1686 une œuvre de vulgarisation scientifique dans le goût du temps. *Entretiens sur la pluralité des mondes;* en 1687, son *Histoire des oracles*. Secrétaire de l'Académie des sciences de 1697 à 1740, il donnera une *Histoire de l'Académie royale des sciences depuis le réglement fait en 1699* et des *Éloges historiques des Académiciens de 1708 à 1739*. Son *Histoire des oracles*, suite des *Pensées sur la comète*, émut beaucoup le monde chrétien. Les Pères de l'Église, estimant que les oracles païens étaient rendus par les démons et qu'ils avaient cessé à la venue du Christ, avaient tiré de ce fait un argument en faveur du christianisme. Mais, en 1683, le Hollandais, Van Dale, *De oraculis veterum ethnicorum dissertationes duo*, Amsterdam, avait soutenu que les oracles anciens étaient une imposture des prêtres et avaient cessé non à l'apparition du Christ, mais sous les empereurs chrétiens. Fontenelle, le Cydias de La Bruyère, avait repris ce livre très lourd pour en faire une œuvre très claire. La thèse des Pères, soutient-il, est une explication commode des miracles du paganisme, mais par là même elle est suspecte. La vérité est que les oracles n'ont point cessé à l'avènement du Christ. Ils n'avaient même pas à cesser, n'étant que des impostures sacerdotales. Et une assimilation s'insinue tout le long du livre entre le christianisme et les religions antiques. Et ainsi, non seulement est enlevé à l'apologétique un de ses arguments et atteinte l'autorité des Pères, mais l'action de Dieu dans l'histoire est niée : donc ni prophéties, ni miracles, ni surnaturel; niée aussi l'existence des démons, assimilés les prêtres chrétiens aux prêtres païens, les fidèles à des dupes et encouragé l'esprit de critique. Mais plus grave peut-être est la leçon qui découle de la *Pluralité des mondes* et de l'œuvre scientifique de Fontenelle. Cartésien convaincu, il voit le monde soumis à un unique système de lois et la connaissance du monde pouvant être ramenée à une science unique de forme déductive. Évidemment on est loin de cela, mais l'on y tend. C'est la loi de l'esprit humain, dit Fontenelle, de chercher, dans le connu, l'explication de l'inconnu. Les mythes, les fables ne sont que cela. A mesure que l'homme connaîtra mieux les faits, à mesure ses explications entreront dans la science. On peut même concevoir une histoire *a priori*, où, de la nature humaine scientifiquement connue, on pourra déduire les faits historiques à venir. Fontenelle a l'idée complète du déterminisme. Cf. Maigron, *Fontenelle*, 1906; Laborde-Milaa, *Fontenelle*, 1905; Faguet, *Dix-huitième siècle;* Brunetière, *Études critiques*, V; Fontenelle, *Œuvres*,

1790, 8 in-8°; Trublet, *Mémoires pour servir à l'histoire de la vie et des ouvrages de M. de Fontenelle*, 1761, in-12.

5. *Newton et Locke : expérience et empirisme, mécanisme et matérialisme.* — Newton (1642-1727) et Locke (1632-1704), furent vraiment les maîtres du XVIIIe siècle, qui ne les entendit pas toujours comme ils eussent voulu : ils étaient croyants, même Locke, latitudinariste plutôt que déiste, mais tels qu'il plut aux philosophes anti-chrétiens. Newton n'admettant d'autre explication des phénomènes que celle « déduite d'eux-mêmes », par l'expérience, *non fingo hypotheses*, il sera permis d'exclure les causes finales. De son côté la loi de la gravitation, bien que Newton l'ait complétée par l'appel à ce Dieu géomètre et architecte qu'acceptera Voltaire, permet de réduire l'univers à un mécanisme universel, où il n'y aura place pour aucune action surnaturelle et à peine pour une action ordinaire de Dieu. Enfin l'attraction pouvant s'expliquer par une propriété de la matière, la matière apparaîtra comme pouvant avoir des propriétés « à l'infini », dira Voltaire, *Philosophie de Newton*, 2e partie; et alors pourquoi pas la pensée? Cf. L. Bloch, *La philosophie de Newton*, Paris, 1908; D. Mornet, *Les sciences de la nature au XVIIIe siècle*, 1911.

Locke, (1632-1704) *Essai sur l'entendement*, 1690, *Le christianisme raisonnable*, 1696, combat la théocratie anglicane et réserve les droits de la conscience, affirme que la Bible suffit au salut, mais interprétée par la conscience humaine qu'aucun système humain ne satisfait et qui trouve ici la parfaite morale; il accepte le miracle, mais le fait relatif à la doctrine et au témoin, et ramène en somme le christianisme à l'humain, à un véritable déisme. D'autre part, jugeant que tout cela suppose fixés les pouvoirs et les limites de notre entendement, il établit la valeur et la dignité supérieure du fait. Au point de départ de toute opération intellectuelle est la sensation. L'esprit n'enferme ni idée, ni principe à l'état de virtualité. La pensée est l'action de l'âme, non son essence. Et à ce propos, il ajoute : « Nous ignorons à quelle espèce de substance Dieu a trouvé à propos d'accorder cette puissance..., il aurait pu la donner à quelques amas de matière disposés comme il le juge à propos. » Cette réflexion qui rejoignait la découverte newtonienne d'une propriété inconnue de la matière sembla autoriser le matérialisme et les Encyclopédistes parleront avec foi de la matière pensante. Cf. Carlini, *La filosofia di Locke*, Florence, 1920; Ch. H. Morris, *Locke, Berkeley, Hume*, Oxford, 1931; Al. Campbell Frazer, *Locke*, Londres, 1932; H. Ollion, *La philosophie générale de John Locke*, Paris, 1908; Ascoli, *La Grande-Bretagne devant l'opinion française au XVIIIe siècle*, Paris, 1930, et ici l'article LOCKE.

6. *Grotius, Pufendorf, Cumberland : les droits de l'homme et de la société fondés sur la nature; sécularisation du droit.* — La chrétienté avait trouvé dans l'Évangile le fondement des droits de l'homme et des sociétés. Machiavel et Hobbes avaient opposé à cette doctrine la théorie du droit absolu, unique du prince, que rien ne limite ni du côté de Dieu, ni du côté de l'homme. Or, dès 1625, Grotius, dans le *De jure belli et pacis libri duo*, revendiquait contre Machiavel, pour l'homme et les sociétés, des droits imprescriptibles, mais à ces droits il donnait comme fondement premier la nature considérée en elle-même en dehors du Créateur. On peut aussi, ajoutait-il cependant, voir en Dieu l'auteur de ce sentiment des droits de l'homme et de la société. En 1640, dans son *Traité théologico-politique*, il écrivait : Propositio VI, *Unaquæque res, quantum in se est, in suo esse perseverare conatur. Res enim singulares modi sunt quibus Dei attributa certo et determinato modo exprimuntur; hoc est res potentiam, qua Deus est et agit certo et determinato modo, exprimunt; neque ulla res aliquid in se habet, a quo possit destrui, sive quod ejus existentiam tollat; sed contra omne, quod ejus existentiam potest tollere, opponitur; adeoque quantum potest, et in se est, in suo esse perseverare conatur.* Même note dans Pufendorf. *De jure naturæ et gentium libri octo*, 1672; dans Cumberland, *De legibus naturæ disquisitio philosophica*, 1672, répondant à Hobbes; dans Thomasius, *Fundamenta juris naturæ et gentium, ex sensu communi deducta*, 1705; dans Gravina, *Origines juris civilis quibus ortus et progressus juris civilis... explicantur*, 1708; dans Locke, *Du gouvernement civil*, 1689, où il est dit en effet : « La raison... enseigne à tous les hommes... qu'étant égaux et indépendants tous, nul ne doit nuire à un autre au regard de sa vie, de sa santé, de son bien... *lex insita ratione* ». Jurieu, *Seizième lettre pastorale de la troisième année*, 15 avril 1689 : *De la puissance du souverain, de son origine et de ses bornes*, ira jusqu'à reconnaître aux peuples le droit à l'insurrection; cf. Bossuet, *Cinquième avertissement aux protestants : Le fondement des empires renversé par le ministre Jurieu*, 1690. Voir Franck-Puaux, *L'évolution des théories politiques du protestantisme français, pendant le règne de Louis XIV*, dans *Bulletin de la société d'histoire du protestantisme français*, 1913, et *Les défenseurs de la souveraineté du peuple sous le règne de Louis XIV*, *ibid.*, 1917; J. Dedieu, *Le rôle politique des protestants français*, Paris, 1920. — Sur l'ensemble de la question, cf. E. Wolf, *Grotius, Pufendorf, Thomasius...*, Tubingue, 1927; G. Gurvitch, *L'idée du droit social, Histoire doctrinale depuis le XVIIe siècle jusqu'à nos jours*, 1931; L. Le Fur, *La théorie du droit naturel depuis le XVIIe siècle...*, dans *Recueil des cours de l'Académie de La Haye*, t. XVIII, 1927, p. 393 sq.

7. *Bayle, Locke : l'idée de la tolérance.* — Si la vraie religion est la religion naturelle, telle que la demande la simple raison humaine et par rapport à laquelle les religions positives ne sont que des superfétations, comme le veut Bayle, et si, de par la nature, tous les hommes ont le droit de penser librement, et si, entre le souverain et le sujet, il y a un pacte bilatéral, comme le veut Locke, la tolérance se déduit de là nécessairement. Locke, *Essai sur la tolérance*, 1666; *Epistolæ de tolerantia*, 1re, 1689; 2e, 1690; 3e, 1692, soutient que le droit du mandataire se réduit à interdire les attitudes religieuses contraires au pacte social : en Angleterre, par exemple, le papisme, qui appelle l'intervention d'un souverain étranger et l'athéisme puisque la croyance en Dieu garantit l'ordre. D'ailleurs, la vraie religion ignore les prêtres, la véritable Église étant une « société volontaire d'hommes qui se réunissent de leur propre gré, afin d'adorer publiquement Dieu de la façon qu'ils pensent lui être agréable » et à cela, ces hommes ont de par la nature un droit absolu. Cf. Ch. Bastide, *John Locke. Ses théories politiques et leur influence en Angleterre*, Paris, 1906. Au XVIIIe siècle, Fénelon passera pour un apôtre de la tolérance. Il devra cette réputation à l'Écossais Ramsay, qu'il avait converti en 1709. Cf. A. Chérel, *Ramsay et la tolérance de Fénelon*, dans *Revue du XVIIIe siècle*, janvier-juin 1918; *Fénelon au XVIIIe siècle en France*, 1917; *A.-M. Ramsay*, Paris, 1926, in-8°. Comparer ce que dit Bossuet de la tolérance, dans une lettre de 1692 à Leibniz : « Je crois que ceux qu'on appelle sociniens et avec eux ceux qu'on nomme déistes et spinozistes, ont beaucoup contribué à répandre cette doctrine qu'on peut appeler la plus grande des erreurs, parce qu'elle s'accorde avec toutes. Car craignant de n'être pas soufferts et que les lois civiles ne s'en mêlassent, ils ont été bien aises d'établir qu'il fallait tout souffrir. De là est né le dogme de la tolérance... » Cité par P. Hazard, *op. cit.*, t. II, p. 95.

8. *La querelle des anciens et des modernes* (1690-1720) : *la notion du progrès naturel indéfini.* — Cette fameuse querelle où Fontenelle, *Digression sur les anciens et les modernes*, 1688, intervint aux côtés de Perrault, fut autre chose qu'une querelle purement littéraire. Elle traduit ce sentiment du progrès, qu'autorisaient les découvertes scientifiques et autres du temps, que Pascal exprimait déjà dans l'image bien connue : « Toute la suite des hommes doit être considérée comme un même homme... qui apprend continuellement », *Fragment d'un traité sur le vide.* Mais aussi ce sentiment de progrès, qui faisait descendre sur la terre l'objet de l'espérance chrétienne, se tournait contre la tradition et par conséquent contre le christianisme, l'homme, ayant pris confiance en ses facultés, a non seulement perdu le sentiment de la déchéance originelle, mais des limites et des contradictions de sa nature, sur lesquelles Pascal encore avait tant insisté. Et l'homme entend poursuivre ce progrès indéfini en dehors du christianisme et même contre lui. Tout cela est senti au moins confusément. Cf. H. Rigault, *Histoire de la querelle des Anciens et des Modernes*, Paris, 1859, in-8°; A. Comte, *Cours de philosophie positive*, t. III, 47e leçon; Brunetière, *L'évolution des genres*, Paris, 1890, in-12, 4e leçon. Ce dernier signale comme conséquence de la querelle, « l'idée d'une certaine relativité des choses littéraires ». On verra plus loin l'idée de relativité s'introduire dans les questions de religion.

Sur l'ensemble de cette période cf. Busson, *op. cit.;* Cournot, *op. cit;* A. Monod, *De Pascal à Chateaubriand. Les défenseurs français du christianisme de 1670 à 1802*, Paris, 1916; G. Lanson, *Origines et premières manifestations de l'esprit philosophique dans la littérature française de 1675 à 1748*, dans *Revue des cours et conférences*, déc. 1907-avril 1910; *La transformation des idées morales et la naissance des morales rationnelles de 1680 à 1715*, dans *Revue du mois*, janvier 1910; *Questions diverses sur l'histoire de l'esprit philosophique en France avant 1750*, dans *Revue d'histoire littéraire*, 1912; P. Hazard, *op. cit.*, t. I; D. Mornet, *Les origines intellectuelles de la Révolution française*, Paris, 1933.

V. Au xviiie siècle (1715-1815). Le philosophisme. — 1° Les principes et les caractères généraux du xviiie siècle; 2° Première période, de 1715 à 1750; 3° Deuxième période, de 1750 à 1780; 4° Troisième période, de 1780 à 1815.

C'est vers 1750 seulement que se manifestera dans toute son étendue, sa force et son ardeur au combat le philosophisme antichrétien du xviiie siècle. Mais, dès 1715, les principes du siècle sont fixés et ses caractères généraux.

1° *Les principes et les caractères généraux du XVIIIe siècle.*— 1. *La souveraineté de la raison.* — Ce mot, on l'oppose à préjugé, ignorance, crédulité, superstition, en réalité à la révélation et à l'autorité. Aucune conciliation mais une irréductible opposition entre la raison et la foi. Pas de « double vérité ». La raison décide. N'est-elle pas la lumière donnée par la nature? « Partout où nous avons une décision claire et évidente de la raison, nous ne pouvons être obligés d'y renoncer sous prétexte que c'est une matière de foi. Nous sommes hommes avant d'être chrétiens. » *Encyclopédie*, art. *Raison.* « Qu'importe que d'autres aient pensé de même ou autrement que nous, pourvu que nous pensions selon les règles du bon sens. » *Ibid.*, art. *Philosophie.* « *Philosopher*, c'est rendre à la raison toute sa dignité et la faire rentrer dans ses droits. » *Ibid.* « La philosophie consiste à préférer... la raison à l'autorité. » *Ibid.* On est loin du « Taisez-vous, raison imbécile ».

La foi en la raison remplace la foi en la révélation et en l'Église. La raison est commune à tous, puisqu'elle vient de la nature universelle : rien n'est hors de son domaine; elle se suffit à elle-même : « il n'y a plus lieu de parler des raisons du cœur », et pour qu'elle puisse prononcer en toute sécurité sur toute matière, il ne saurait plus être question de dispositions morales nécessaires au jeu de l'intelligence. « Toutes les sciences réunies, dit le Discours préliminaire de l'*Encyclopédie*, ne sont autres que l'intelligence humaine, toujours une, toujours la même, si variés que soient les objets auxquels elle s'applique. » Et cette raison souveraine, ce n'est pas la puissance spéculative qui édifie la métaphysique : Newton et Locke ont détrôné Descartes; c'est le bon sens. Une chose est vraie qui est évidente pour le bon sens ou qu'a rendue évidente l'expérience. « Le philosophe... aime mieux faire l'aveu de son ignorance toutes les fois que le raisonnement ne saurait le conduire à la vraie raison des choses... Il ne se rend qu'à la conviction qui naît de l'évidence. » *Ibid.* « Le xviiie siècle, dira Brunetière, *Histoire et littérature*, a cru à deux choses : ayant nié ce qu'il y a de fixe et de solide, il a mis sa complaisance dans ce qu'il y a de plus trompeur et de plus changeant dans l'homme, l'expérience de l'œil et de la main, et dans ce qu'il y a de plus illusoire et de plus faillible au monde, la raison raisonnante. »

Ce principe a pour corollaire les droits absolus de la libre discussion et de l'esprit critique. Les dogmes que Descartes a soustraits soigneusement à son doute seront de toute nécessité soumis à la critique rationnelle. « Notre âge, écrira Kant, est vraiment l'âge de la critique; rien ne peut échapper à son tribunal, ni la religion avec sa sainteté, ni le législateur avec sa majesté. »

2. *La morale fixée par la raison pratique ou la conscience. L'hédonisme et la morale sociale. Le progrès moral lié au progrès de la raison.* — La morale est indépendante de la religion, antérieure et supérieure à elle. « Toutes les nations civilisées s'accordent sur les points essentiels de la morale, autant qu'elles diffèrent sur ceux de la foi. » *Encyclopédie*, art. *Morale.* D'ailleurs les athées ne peuvent-ils pas être aussi vertueux que des croyants? Enfin, « la foi tire sa principale sinon sa seule vertu de l'influence qu'elle a sur la morale ». *Ibid.* La crainte des sanctions annoncées par la religion peut en effet retenir dans le devoir ceux qui ne pensent pas. C'est donc la raison pratique ou la conscience individuelle qui fixe la loi morale. La vertu n'est autre chose que l'habituelle soumission à la conscience. « La grâce détermine le chrétien à agir; la raison détermine le philosophe. » *Ibid.*, art. *Philosophie.* Or, d'une part, la conscience éclairée par la nature invite l'homme à chercher le bonheur : « Le vrai philosophe ne se croit pas en exil en ce monde; il veut jouir en sage philosophe des biens que la nature lui offre... Il n'est pas tourmenté par l'ambition, mais il veut avoir les commodités de la vie, ...un honnête superflu. » Pas d'ascétisme. Suivre la nature; obéir même à ses passions, mais soumises à la raison. « Les autres hommes sont emportés par leurs passions; ils marchent dans les ténèbres; ...le philosophe, dans les passions mêmes, n'agit qu'après la réflexion; il marche dans la nuit, mais un flambeau le précède. » *Ibid.* « L'homme est fait pour le bonheur et il n'est point vrai que l'homme passe infiniment l'homme. » D'autre part, il vit en société, c'est un fait; quelle que soit l'origine de ce fait, « la raison exige du philosophe qu'il travaille à acquérir les qualités sociales. La société civile est, pour ainsi dire, une divinité pour lui ». *Ibid.* Il sait en effet que les autres hommes ont des droits qu'il doit respecter, s'il veut que ses droits soient respectés, et lui rendent des services qu'il doit reconnaître, s'il veut en profiter. En somme, l'homme n'a qu'à suivre sa nature; il n'a de devoirs pour le contraindre qu'envers ses semblables; le droit de la nature s'arrête où commence le droit de la société. La loi morale est uniquement

sociale. Le progrès moral intérieur qui fait le vrai philosophe — il n'est plus question du saint : « l'idée de la sagesse n'est demeurée liée à celle de la théologie que dans l'esprit des prêtres orgueilleux et de leurs imbéciles esclaves », *Encyclopédie*, *loc. cit.* — dépend uniquement des lumières de la raison. Plus un homme est éclairé, meilleur il est. « Plus vous trouverez la raison dans un homme, plus vous trouverez en lui de probité. Il est pétri, pour ainsi dire, avec le levain de l'ordre et de la règle; il est rempli des idées du bien de la société civile. Le crime trouverait en lui trop d'opposition. » Cf. G. Lanson, *La transformation des idées morales et la naissance des morales rationnelles de 1680 à 1715*, dans *Revue du mois*, janvier 1910; P. Pellisson, *La sécularisation de la morale au XVIIIe siècle*, dans *La Révolution française*, 1903; *La question du bonheur au XVIIIe siècle*, dans *La grande revue*, 1906; W. Menzel, *Der Kampf gegen den Epicureismus in der französischen Literatur des XVIII. Jahrhunderts*, Breslau, 1931.

3. *La Nature remplace Dieu et la Providence.* — La nature! mot dont usent beaucoup les « philosophes », mais qui est vague. En laissant de côté ces sens : ce qui est spontané, primitif — l'ensemble des choses et des êtres, tels qu'ils nous apparaissent — l'ensemble des forces conscientes ou inconscientes qui conduisent un être vers sa fin, ils font signifier à ce mot — après Rabelais, Molière — d'abord l'ensemble des forces saines et vitales qui, dans l'âme comme dans le corps, appellent l'homme à une activité sans souffrances, sans sacrifices, qui satisfera son âme et son corps. « O Nature, dira Diderot, souveraine de tous les êtres, et vous, ses filles adorées, Vertu, Raison, Vérité, soyez à jamais mes seules divinités. Montre-nous, ô Nature, ce que l'homme peut faire pour obtenir le bonheur que tu lui fais désirer. » Évidemment, cet homme naît bon, — il ne saurait être question du péché originel — et, comme il vient d'être dit, il n'a qu'à suivre la nature.

La nature, c'est encore cette puissance mystérieuse qui assure l'ordre du monde — le *Système de la nature* — qui peut même en être l'explication; puissance aveugle, que ne conduit aucun but moral; immuable puisqu'elle régit tout suivant des lois nécessaires, suivant un invincible déterminisme. De cette conception des choses découlent ces conséquences : *a)* Le miracle est impossible, la providence particulière ne peut s'exercer et la prière est inutile. « Tu es en délire, écrit Diderot, *Supplément au voyage de Bougainville*, si tu crois qu'il y ait rien soit en haut, soit en bas, dans l'univers, qui puisse ajouter ou retrancher aux lois de la nature. » *b)* Les causes finales seront exclues du savoir. Elles ne sauraient entrer dans l'explication des choses. *c)* L'histoire se développe suivant des lois nécessaires, « qui découlent de la nature même des choses », et non suivant les volontés libres et morales du Dieu de l'*Histoire universelle*. *d)* Dieu est-il même nécessaire à l'origine des choses? *e)* Et l'homme est-il vraiment libre?

4. *La religion naturelle supérieure aux religions positives.* — Niant tout le surnaturel, la révélation, le miracle et même la grâce, puisque l'homme se suffit à lui-même, les philosophes qui acceptent Dieu parlent de la religion naturelle ou du déisme. Au début du siècle, Fénelon écrivait : « Les libertins de notre temps se font honneur de reconnaître un Dieu créateur, dont la sagesse saute aux yeux dans ses ouvrages, mais, selon eux, ce Dieu ne serait ni bon, ni sage s'il avait donné à l'homme le libre arbitre, c'est-à-dire le pouvoir de pécher, de renverser l'ordre et de se perdre éternellement (on reconnaît ici l'objection que Bayle répète). En ôtant toute liberté réelle, on se débarrasse de tout mérite, de tout blâme, de tout enfer; on admire Dieu sans le craindre et on vit sans remords au gré de ses passions. » Et l'évêque anglican Gastrett : « Le déiste est celui qui, admettant un Dieu, nie la providence... et ne se croit obligé au devoir que pour des raisons d'intérêt public ou particulier, sans la considération d'une autre vie. » Cité par É. Bréhier, *loc. cit.*, t. II, p. 323. Ces idées demeureront jusqu'au bout du siècle, celles des philosophes déistes, chacun d'eux leur donnant une nuance particulière.

Que sont donc les religions positives et, pour préciser, le christianisme? Les religions positives ont pour origine, d'une part, l'ignorance des causes naturelles, de l'autre, l'ambition des prêtres et des rois. Elles ont été funestes à l'humanité. Cf. *Encyclopédie*, art. *Prêtres :* « Dieu est trop bon essentiellement, avait dit Bayle, *Ce que c'est que la France toute catholique sous le règne de Louis le Grand*, Saint-Omer, 1686, pour être l'auteur d'une chose aussi pernicieuse que les religions positives, il n'a révélé à l'homme que le droit naturel, mais des esprits ennemis de notre repos sont venus de nuit semer la zizanie dans le champ de la religion naturelle, par l'établissement de certains cultes particuliers, semence éternelle de guerres, de carnages et d'injustices. » Cf. Voltaire, *Dictionnaire philosophique*, art. *Religion...* C'est donc un devoir de combattre les religions positives. Les attaques des philosophes portèrent en particulier sur les miracles rapportés dans l'Écriture. Ils en contestèrent ou la possibilité, ou l'authenticité, ou la possibilité de les constater, ou la valeur démonstrative.

5. *La valeur absolue du droit naturel*, fondé sur la raison et la nature souveraines — par elles-mêmes — en dehors de Dieu. Et par conséquent de la personne humaine. Parmi ces droits, celui de pratiquer la religion qui semble bonne. Ce droit impose l'obligation de la tolérance à tous. L'homme est indéfiniment perfectible, comme sa raison.

Les philosophes n'affirmèrent souvent ces idées que sous des formes cachées, ou dans des ouvrages anonymes, craignant la censure et ses conséquences. Leurs ruses furent multiples.

2° *Première période, de 1715 à 1750.* — 1. *Le rationalisme anglais : le christianisme rationnel.* — De 1715 à 1734, c'est l'Angleterre qui donne le ton. Ses déistes s'y sont mis à l'école de Bayle, l'ennemi de la révélation et des dogmes, le champion de la raison et de la conscience; ils vulgariseront ses thèses en Angleterre et plus encore en France où ils seront influents. Ils donneront à ces thèses cependant un aspect tout spécial, on l'a vu : ils les rattacheront aux Livres saints et aux croyances dont ces Livres sont la base. Convaincus que la raison et la conscience sont les lumières supérieures de l'homme, ils s'efforceront de ramener les enseignements de l'Écriture sur le plan de la raison et par conséquent le christianisme à la religion naturelle, ses preuves extrinsèques, prophéties et miracles, à des événements selon la nature, sinon ils les expliqueront par la faiblesse intellectuelle des croyants et l'imposture des prêtres. Les institutions religieuses qui se réclament du christianisme, le culte et le clergé, deviennent ainsi des institutions tout humaines et arbitraires. Vivant dans un pays où le clergé est richement doté et très influent, les déistes anglais, qui viennent la plupart des sectes dissidentes, sont violemment anticléricaux. Aucun d'entre eux cependant ne traite la question dans toute son ampleur. L'un s'en prend à tel caractère surnaturel du christianisme, un autre à tel autre.

a) Toland. — Le premier en date des écrivains déistes, qui vont continuer l'œuvre inaugurée par Herbert de Cherbury et Blount, est Toland (1669-1722). Irlandais catholique, il apostasie en Écosse, et il arrive bientôt au christianisme purement rationnel, dans son livre, *Le christianisme sans mystères*, Londres, 1696. Sa thèse est la suivante : Le christianisme vient de

Dieu, comme le prouvent les miracles du Nouveau Testament — les autres miracles, « ceux qu'acceptent les papistes, les juifs, les brahmanes et les mahométans », il ne les accepte pas. Par ailleurs, la raison est la lumière que Dieu nous a donnée. La révélation n'en est pas une autre, mais un moyen d'information. Nous devons donc l'interpréter avec notre raison, la dépouillant de tout ce que n'accepte pas cette raison.

Mais il va dépasser cette position relativement conservatrice. Dans sa *Vie de Milton*, 1698, il jette le doute sur l'authenticité de l'Écriture et dans l'*Amyntor*, 1699, qu'il écrit pour se défendre, devançant l'école de Tubingue, il répand sur les Évangiles canoniques l'ombre des apocryphes. Ses *Lettres à Séréna*, 1704, que traduira d'Holbach en 1768, sont pires encore. Il soutient dans la première, *Origine et force des préjugés*, que les prêtres trompent sciemment les peuples; dans la seconde, que l'immortalité de l'âme et la vie future sont des dogmes « inventés chez les païens », à une époque tardive : les Égyptiens les ont professés tout d'abord; dans la troisième, qu'à l'origine la religion était très simple, c'était la religion naturelle, mais « on l'a chargée de fables qui l'ont rendue mystérieuse, d'offrandes qui l'ont rendue lucrative, de sacrifices et de spectacles qui permirent aux prêtres de faire bonne chère ». En 1709, L'*Adeisidæmon sive Titus Livius a superstitione vindicatus. Annexæ sunt Origines judaïcæ*, soutient que, « le mouvement étant essentiel à la matière », il ne saurait y avoir un Dieu, premier moteur. Les religions, la juive comme les autres, sont donc des inventions humaines et le Pentateuque n'est pas même un livre à prendre à la lettre : où il met le surnaturel, il n'y a que du très simple. Il attaquera de même les miracles de la Bible dans son *Tetradymus*, « les quatre jumeaux », 1720. Mais il ira plus loin encore. D'une part, dans le *Nazarenus*, 1718, trompé par une traduction apocryphe de l'Évangile dit de saint Barnabé, il soutient ce paradoxe que les musulmans ont du christianisme une notion plus saine que les chrétiens. Le véritable christianisme en effet est celui des ébionites et des nazaréens, où Jésus était représenté comme un simple homme et auquel l'islamisme a emprunté. D'autre part, dans le *Pantheisticon*, 1720, il aboutit au panthéisme le plus formel. Il avait combattu Spinoza : il le rejoint. C'est même lui qui met en usage le mot panthéiste. Le monde est comme un immense animal dont tout ce qui existe est une sorte d'organe. Toland dans son évolution avait ainsi touché à tous les thèmes dont vivra le déisme anglais.

b) Shaftesbury. — Différent est Shaftesbury (1671-1713). Cet élève de Locke, correspondant de Bayle et protecteur de Toland, que Voltaire appellera cependant « l'un des plus hardis philosophes de l'Angleterre », *Homélies prononcées à Londres*, 1765, est un homme du monde. Aimant les stoïciens et Platon, il les concilie avec un christianisme large, quelque peu idéaliste. Lui-même a réuni ses œuvres sous ce titre : *Caractéristiques*, 1713, 3 vol. in-8°. Se plaçant sur le terrain des principes, parlant plutôt sous une forme ironique, c'est au nom du scepticisme qu'il fait la guerre au christianisme et à l'Écriture. Protestant qu'il se soumet « aux opinions établies par la loi », il se réserve le droit de les juger intérieurement. Or, il n'accepte pas une religion fondée sur des témoignages historiques ou des spéculations métaphysiques; il ne croit avec Locke qu'à l'expérience personnelle. D'autre part, il ne reconnaît pas au miracle une valeur démonstrative : la contemplation de l'univers est une preuve autrement convaincante de Dieu; le miracle porterait plutôt à l'athéisme, puisqu'il suppose un Dieu corrigeant ce qu'il a fait. Enfin les auteurs des Livres saints ne sont pas inspirés autrement que ne le sont les autres écrivains. Leurs œuvres n'ont donc pas une valeur spéciale. D'autre part, il était optimiste. La vie doit donner le bonheur. Comment? Une condition est de ne pas prendre au tragique la religion, comme le font « ces prophètes français », les Camisards, réfugiés en Angleterre, et qui se livrent à de ridicules excentricités. *Lettre sur l'enthousiasme*, 1705. Dieu n'est pas le Dieu tragique du pari de Pascal, ni le Dieu injuste que suppose la prédestination, ou chargé de ressentiment que crée la crainte de l'enfer. Il n'oblige pas non plus les hommes à être des égoïstes, faisant le bien en vue de récompenses futures. Il faut sourire de ces imaginations; faisons appel à notre raison et à l'expérience. Nous sommes portés à rechercher notre bonheur et aussi le bonheur des autres. Mais nous éprouvons encore des sentiments d'estime ou de mépris pour la beauté ou la laideur morales et ces sentiments sont accompagnés d'impressions de joie ou de déplaisir. Nous avons donc une sorte de sens moral du bien et du mal. La vertu consiste non dans la contrainte ou l'ascétisme, mais dans l'accord de notre amour du bonheur et de nos penchants bienveillants sous la direction de ce sens moral. La vertu ainsi entendue et le bonheur se confondent. *Essai sur le mérite et la vertu*. Diderot le traduira librement en 1745. Hutcheson dans ses *Recherches sur l'origine des idées que nous avons de la beauté et de la vertu*, 1725, a donné un tour plus systématique aux idées de Shaftesbury et ramené davantage la vertu au bien social.

c) Collins (1676-1729), reprend bien des idées de Shaftesbury, mais il réclame d'une façon plus pressante le droit à la pensée libre. C'est l'objet de son *Discours sur la liberté de penser*, 1713, d'où naquirent les mots de libre pensée et de libres penseurs. Pour Collins, la lumière naturelle de la raison doit juger les vérités de la foi comme les autres. Il attaque l'autorité des Livres saints : leurs innombrables variantes, dit-il, les rendent « douteux autant qu'on veut l'imaginer ». Que l'on n'invoque pas les miracles en faveur du christianisme : les autres religions en invoquent également. Enfin dans les *Discours sur les fondements de la religion chrétienne* 1724, il s'attaque spécialement aux prophéties. S'il y en avait de véritables, dit-il, elles prouveraient l'origine divine du christianisme, mais il n'y en a pas. Il en étudie cinq; il les discute et il conclut qu'on ne peut les prendre dans le sens prophétique qu'en les interprétant d'une manière allégorique et mystique. Enfin, dans des *Lettres* à Dodwell, 1707, — un théologien qui soutenait en 1706 que « l'âme est un principe naturellement mortel » et qu'avait combattu Clarke, — il montre l'union du matérialisme et du sensualisme. « La pensée étant une suite de l'action de la matière sur nos sens, c'est là une propriété ou affection de la matière, occasionnée par l'action de la matière. »

d) Thomas Woolston (1669-1731) aura ceci de spécial, qu'il interprétera d'une façon allégorique les miracles de l'Évangile, y compris la résurrection de Notre-Seigneur. Dans son premier ouvrage, *L'ancienne apologie*, 1705, il soutient que, si le christianisme est attaqué, c'est qu'on entend dans un sens littéral ce que l'on ne devrait entendre que dans un sens figuré, et il cite en exemple les miracles de l'Exode. Vingt ans plus tard, dans le *Modérateur*, où il se posait en médiateur entre Collins et ses adversaires, il soutenait que c'est par la seule interprétation allégorique des prophéties que l'on peut établir que le Christ est le Messie, les miracles de Jésus, même sa résurrection pouvant être mis en question. De 1727 à 1729, en six *Discours sur les miracles de Jésus-Christ*, accumulant contre l'interprétation littérale des récits évangéliques concernant les miracles toutes les objections, parlant d'impossibilité, d'absurdité, il conclut : « L'histoire de Jésus, telle qu'elle est racontée par les évangélistes, est une représentation emblématique de sa vie spirituelle dans l'âme de l'homme, et ses miracles sont les figures de ses

opérations mystérieuses. » Dans la controverse que provoquera ce livre interviendra en sa faveur Pierre Annet, qui soutiendra en 1744 dans son livre, *La résurrection de Jésus-Christ*, que sa résurrection était simplement la guérison de ses blessures.

e) Tindal (1657-1733), « le plus ferme soutien de la religion naturelle », a dit Voltaire, *Lettres au prince de Brunswick*, faisait, si l'on peut ainsi dire, la philosophie de ces publications dans son *Christianisme aussi ancien que le monde* ou l'*Évangile, nouvelle publication de la loi naturelle*, 1730. Il n'y a pas d'autre religion vraie que la religion naturelle, révélée à l'homme par sa raison. Cette religion se réduit à la morale : devoirs envers Dieu, devoirs envers ses semblables; c'est tout. Dans le christianisme se retrouvent ces éléments de la religion naturelle; en ce sens donc, il est aussi « ancien que le monde ». Comme cette religion, chemin faisant, s'était chargée de superstitions, Jésus est venu promulguer une seconde fois la religion naturelle. En conséquence : 1. Nous avons le droit de rejeter tous les dogmes qui dépassent la raison. 2. La Bible n'est pas un livre inspiré. Aux défauts que l'on peut relever en elle et aux infériorités de la morale qu'elle enseigne, elle apparaît bien comme une œuvre purement humaine. L'Évangile aussi, avec ses hyperboles et son langage figuré. 3. On ne saurait croire aux miracles; ce sont des inventions humaines. Combien de soi-disant interventions divines rapportées dans la Bible sont ridicules! 4. Non moins extraordinaires sont les ordres donnés aux prophètes par le Seigneur. Les prophéties sont d'ailleurs incompréhensibles.

f) Thomas Morgan († 1768) fit écho à Tindal dans son *Philosophe moral*, 3 in-8°, 1737, 1739, 1740. Il exalte la raison : la révélation est simplement la découverte de la vérité rationnelle. Ce qu'il a de particulier, c'est qu'il multiplie les attaques contre l'Ancien Testament, dont les miracles sont des événements naturels, des contes ou des mythes, de la réalité de qui les auteurs, poètes ou orateurs, ne s'inquiétaient guère, et dont les prophètes firent un instrument de parti. Le Nouveau Testament, c'est la vraie religion, la religion naturelle, la pure morale fondée sur la raison. Le vrai chrétien, c'est Paul, qui combattit le judaïsme, mit la raison à la première place et fut « le plus grand libre penseur de son temps, le vaillant champion de la raison contre l'autorité et la superstition ».

g) Chubb (1679-1747), gagné à l'arianisme que faisait revivre en Angleterre le livre de Whiston, *Préface historique*, 1710, publie en 1715 un écrit arien : *La suprématie du Père*, mais bientôt dans son *Véritable Évangile de Jésus-Christ*, popularisant les idées du rationalisme, il ramène l'Évangile à la prédication de Jésus-Christ, et il comprend cette prédication de telle manière que Voltaire a pu dire : « Thomas Chubb ose penser que Jésus-Christ est de la religion de Thomas Chubb, mais il n'est pas de la religion de Jésus-Christ. » Dans ses *Œuvres posthumes*, il s'attaque aux miracles du Nouveau Testament; il en nie la valeur démonstrative ou l'authenticité; il attaque saint Paul l'accusant de fourberie. Aucune religion positive ne vaut mieux qu'une autre. La vraie religion est fondée sur la raison, « ce guide infaillible, cette règle éternelle et invariable du bien et du mal ».

h) Bolingbroke. — Voici enfin Bolingbroke (1672-1751), l'ami de Voltaire. Voir son article. Ce n'est pas un philosophe; c'est un homme du monde qui traite des sujets de religion, tout comme Shaftesbury, mais sans la même suite dans les idées. Il est déiste. L'existence de Dieu lui est garantie non par les preuves *a priori* de Clarke, mais par l'ordre et la beauté de ce monde — les causes finales — et par le consentement universel. Mais son Dieu « est plus puissant que bon, plus souverainement imposant que présent et que juste ». C'est « un Dieu qu'on admet mais qu'on n'adore point ». Sainte-Beuve, *Causeries du lundi*, t. x, p. 26. Son œuvre est belle : toute l'ordonnance en est bien. On ne peut aller plus loin sans « faire de Dieu un homme infini ». Il est clair dès lors que Bolingbroke ne saurait accepter les dogmes chrétiens. Il s'en prend surtout au judaïsme. Ni la Bible n'est authentique, ni les miracles qu'elle raconte ne sont vrais; on y saisit à chaque page une déformation de Dieu; elle réédite les superstitions de l'Égypte. En frappant le judaïsme, Bolingbroke atteignait déjà — Voltaire fera de même — le christianisme. Mais il l'attaque en lui-même : les dogmes chrétiens de la rédemption, de l'éternité des peines, sont absurdes, indignes de Dieu, inconciliables avec ses attributs. Au reste, le christianisme contemporain ne lui paraît plus le christianisme primitif qui était une seconde promulgation de la loi naturelle. Saint Paul a faussé l'Évangile du Christ.

Peu lu en Angleterre, cet auteur eut plus d'influence en France, grâce à Voltaire, qui lui attribue du reste un de ses écrits polémiques : *Examen de milord Bolingbroke*, 1767. Cf. Hassal, *Life of Bolingbroke*, 1915; Butler, *The Tory tradition (Bolingbroke...)*, 1914. A ces déistes faut-il ajouter Pope (1688-1744)? Dans son *Essai sur l'homme*, Londres, 1733, traduit en France, en prose par Silhouette, en vers par l'abbé Renel, plus ou moins inspiré du déisme de Bolingbroke et de l'optimisme de Shaftesbury, il affirme que Dieu a créé le meilleur monde possible pour le bonheur de tous les êtres, qu'il gouverne le monde par des lois générales auxquelles il ne saurait toucher sans se désavouer et qu'en conséquence l'homme doit céder aux lois de la nature, sous la modération de la raison, des passions devant sortir les vertus; il fut pour cela rangé en France parmi les déistes, quoiqu'il s'en défendît.

Tel fut le déisme anglais. Au nom de la raison, il ne laissait rien subsister du christianisme surnaturel. Ses principaux adversaires anglais comprirent bien où était le mal. Clarke (1675-1729), maintenant les attributs moraux de Dieu, ce dont se moquera Bolingbroke, s'efforcera de montrer que la raison conduit l'homme à accepter les vérités chrétiennes : *Discours concernant l'existence et les attributs de Dieu*, 1704, dirigé plus particulièrement contre Spinoza et Hobbes; *Discours concernant les obligations de la loi naturelle et la certitude de la religion révélée*, 1705. Warburton (1698-1779) démontrera au contraire que la religion révélée produit ses bienfaits en l'absence des motifs d'agir que la raison juge nécessaires. Moïse n'a pas enseigné à son peuple l'immortalité de l'âme, cette vérité sur laquelle se fonde rationnellement la morale. Dieu a donc surnaturellement rendu ce peuple capable de se passer de cet enseignement : la *Mission divine de Moïse démontrée sur les principes des déistes*, 1737-1741, 5 vol. in-8°. Enfin, Joseph Butler (1692-1752) dans son *Analogie de la religion, naturelle ou révélée, avec la constitution et le cours de la nature*, 1736, s'applique à démontrer — ce qui rappelle le Pascal du pari — qu'en religion, si l'on ne saurait atteindre toujours une certitude rationnelle, partout égale — telle que la supposait Clarke — il fallait se contenter de cette probabilité dont on se contente partout ailleurs. Sur l'ensemble du sujet, cf. Lanson, *op. cit.*, et ici CHRISTIANISME RATIONNEL.

i) Hume (1711-1776), Écossais qui s'est pénétré des idées de Locke et de Berkeley, terminera plus tard la série des déistes anglais. Dans ses ouvrages, *Traité de la nature humaine*, 1739-1740, 3 vol. in-8°; *Essais moraux et politiques*, 1741-1743, 3 vol. in-8°, et surtout *Histoire naturelle de la religion*, 1757, *Dialogues sur la religion naturelle*, composés sans doute vers 1749, mais publiés seulement après sa mort, en 1779, il soumet les idées religieuses à sa méthode critique et il n'en laisse rien subsister, quelles qu'aient été ses croyances prati-

ques et même si l'on en croit Compayré, *La philosophie de D. Hume*, Toulouse, 1873, *Du prétendu scepticisme de Hume*, dans *Revue philosophique*, 1879, t. II, p. 449, sa volonté d'en sauver quelque chose pour les autres. Il s'en prend d'abord aux dogmes de la religion naturelle, que Clarke considérait comme une introduction à la religion révélée : l'existence de Dieu. Il n'accepte pas la preuve ontologique qui serait la négation de son idéalisme phénoméniste; il n'accepte pas davantage l'argument cosmologique de Clarke : Comment concevoir un être nécessairement existant? L'imagination est toujours libre de nier cette existence. Pourquoi d'ailleurs cet être ne serait-il pas la matière? Si nous connaissions toutes ses propriétés, « sa non-existence nous paraîtrait, peut-être, aussi contradictoire que la proposition : deux fois deux font cinq »; il rejette l'argument des causes finales que Voltaire répétait. C'est un raisonnement par analogie entre un mécanisme de fabrication humaine et l'univers. Or cette analogie conduit à tout ce que l'on veut, sauf à cette conclusion certaine : Dieu existe. La providence? Contre elle il y a l'objection du mal. Or, dit Hume, rien n'empêche de concevoir un univers d'où le mal disparaîtrait par une action régulière ou volontaire de Dieu. Nous restons donc libres de conclure que la cause suprême des choses est indifférente à l'homme. L'immatérialité de l'âme? Toutes les solutions se heurtent à d'insolubles objections. La preuve historique ne supporte pas davantage l'examen. Les déistes pouvaient révoquer en doute les récits de la Bible, tous acceptaient comme un fait primitif le monothéisme. Dans son *Essai sur l'histoire naturelle de la religion*, Hume avance cette théorie qu'ont soutenue depuis Tylor, Lubbock, Spencer..., que le polythéisme a partout précédé le monothéisme, « la multitude ignorante *ne pouvant* s'élever tout d'un coup à la notion de l'Être tout parfait, qui a mis de l'ordre et de la régularité dans toutes les parties de la nature, d'un être pur, tout sage, tout puissant, immense, avant de se le représenter comme un pouvoir borné, avec des passions, des appétits, des organes même semblables aux nôtres ». Le polythéisme primitif était donc anthropomorphique. Fontenelle, qui soutenait la même thèse, prétendait que l'homme était arrivé au polythéisme par la recherche spontanée des causes. C'est le sentiment, l'espoir et surtout la crainte qui ont conduit l'homme au polythéisme et de là au monothéisme, dans le désir de se concilier un Dieu plus puissant que les autres, tout-puissant. Quant aux religions révélées, peut-on s'y réfugier, comme l'ont fait quelques sceptiques? Non. Évidemment on invoque des arguments en leur faveur, mais le raisonnement qui aboutit à l'existence des spectres vaut-il le raisonnement qui aboutit à l'existence des corps? Quant aux miracles rapportés dans l'Écriture, le témoignage sur lequel ils reposent ne saurait contrebalancer la certitude que tout événement se produit selon des lois naturelles; ceux affirmés par les contemporains — ceux du diacre Pâris, par exemple — se heurtent à la même difficulté. De même les prophéties. Et ainsi « quiconque est poussé par la foi à lui donner son assentiment, a conscience qu'il s'opère en lui-même un vrai miracle perpétuel, qui renverse tous les principes de son intelligence et le détermine à croire ce qui est le plus contraire à la coutume et à l'expérience ». Cf. H. Meinardus, *D. Hume als Religionsphilosoph*, Erlangen, 1897; J. Didier, *Hume*, Paris, 1912; A.-E. Taylor, *D. Hume and the miraculous*, Cambridge, 1927; R. Metz, *D. Hume, Leben und Philosophie*, Stuttgart, 1929; A. Leroy, *La critique et la religion chez David Hume*, Paris, 1930.

2. *En France.* C'est avec la Régence, la réaction qui suit le règne de Louis XIV et le bouleversement de fortunes provoqué par le système de Law, un abaissement des mœurs et par conséquent un affaiblissement des croyances. Le milieu est favorable au rationalisme, d'autant plus que l'influence anglaise commence à s'exercer.

a) Tout d'abord cependant, il n'y a pas d'écrivains rationalistes de marque. L'on vit sur le passé. « Les œuvres de Fontenelle sont rééditées dix ou douze fois de 1686 à 1724. *Les Pensées sur la comète* de Bayle ont sept éditions jusqu'en 1749 »; son *Dictionnaire* figure dans 288 bibliothèques sur 500; Spinoza est lu. Une transformation s'est faite dans les esprits, sous l'action des maîtres que l'on a vus. Il y a aussi « des maîtres cachés », dont les œuvres sont imprimées clandestinement ou répandues sous la forme de manuscrits. Ainsi : *Le militaire philosophe ou difficultés sur la religion proposées au R. P. Malebranche de l'Oratoire*, par un ancien officier (Naigeon), imprimé à « Londres » en 1768 : dix-huit difficultés, soi-disant proposées à Malebranche et prouvées chacune par une « démonstration » syllogistique. Il faut examiner les questions religieuses avec la lumière que Dieu nous a donnée : la raison. Puisque le christianisme est souvent en opposition avec la raison, il est injurieux à Dieu, contraire, à tout le moins inutile à la morale. Ainsi encore *Le testament du curé Meslier* — mort en 1725 — que Voltaire publiera en 1762, non sans atténuation et qui s'inspire de Spinoza. Les choses sont possibles ou impossibles par elles-mêmes; elles existent donc par elles-mêmes. La substance est une; le mal est nécessaire comme tout est nécessaire. Les religions sont l'œuvre d'imposteurs. Le néant est la destinée de l'homme. Dans les notes qu'il a mises aux marges des *Œuvres philosophiques* de Fénelon, Meslier affirme : « Il n'est rien autre chose que la matière ou la nature elle-même qui est tout en tout. » Même esprit dans la *Lettre de Trasibule à Leucippe* de Fréret (1688-1749), composée vers 1725; l'*Examen critique des apologistes de la religion chrétienne*, attribué à Fréret par son auteur, Lévesque de Burigny (1692-1785), composé vers 1730, imprimé plus tard; l'*Examen de la religion* de La Serre, publié en 1745; l'*Analyse de la religion chrétienne* de Dumarsais (1676-1756), publiée en 1743; les *Lettres à Eugénie*, vers 1720? où se trouvent attaqués la Bible comme grossière et absurde, les miracles comme invraisemblables, les prophéties comme dépourvues de sens, la morale chrétienne comme contre-nature, la théologie comme un galimatias et la religion comme l'œuvre des prêtres et des rois pour asservir les peuples; *Le ciel ouvert à tous les hommes* de Pierre Cuppée, publié en 1732, plus modéré, qui se contente de protester contre l'ascétisme de la religion et contre l'enfer. « Ces ouvrages seront réédités après 1760, par les soins de Voltaire, Diderot, Naigeon, d'Holbach et parfois confondus avec leurs œuvres. Ils n'avaient pas tort de les associer à leur entreprise philosophique; ces écrivains parlaient exactement comme eux; il ne manquait à leur déisme ou leur athéisme que quelques arguments de physique ou de politique pour se confondre avec le leur. » D. Mornet, *Les origines intellectuelles de la Révolution française*, Paris, 2e édit., 1934, p. 28. Furent écrits dans le même sens de 1730 à 1740 : *Les princesses malabares ou le célibat philosophique*, anonyme, Andrinople (Paris), 1734, condamnées par le Parlement, le 31 décembre de la même année; réédition de la vie de Spinoza *(Les trois imposteurs)*, 1735; les *Dialogues critiques et philosophiques*, de l'abbé de Charte-Livry, dialogues satiriques entre Neptune et saint Antoine de Padoue, prêchant aux poissons, entre Homère et le pape sur l'infaillibilité et la tradition, entre saint Paul et Moïse, sur les prédictions vagues dont il est facile de trouver l'accomplissement; en 1736, le *Recueil de divers écrits*, de saint Hyacinthe,

dont : *Agathon ou de la volupté par Rémond le Grec;* le *Recueil de pièces curieuses sur les matières les plus intéressantes*, dirigées surtout contre les prêtres, de De Radicati qui donne encore en 1741, l'*Examen sur la religion en général dont on cherche de bonne foi l'éclaircissement*, rééd. en 1745 et 1761; en 1748, *Nouvelles libertés de penser*, recueil d'opuscules : une *Lettre sur l'argument de Pascal et de M. Locke* (le pari), les *Sentiments des philosophes sur la nature de l'âme* (la matière peut penser). Cf. Monod, *op. cit.*, p. 293, n. 3. Mais déjà quelques grands noms émergent, ceux de Montesquieu (1689-1755) et de Voltaire (1694-1778).

b) Montesquieu, voir son article. — En 1721, paraissaient les *Lettres persanes*, Montesquieu y adopte toutes les thèses du déisme. Seules sont vraies les choses que la raison démontre clairement. Dès lors comment croire aux religions, au catholicisme surtout, car le protestantisme lui est supérieur? Que valent en effet ses doctrines : « histoire de l'Éternité », révélation « d'une petite partie de la bibliothèque divine »? Ses descriptions du Paradis « capables d'y faire renoncer les gens de bon sens »? Son surnaturel : on montre le miracle, là où il serait simple de « voir la véritable cause »? Son clergé, le pape, « magicien qui fait croire que trois ne font qu'un », les évêques, qui passent leur temps à dispenser des lois qu'ils ont faites? Sa discipline ridicule, avec le célibat des prêtres et les vœux monastiques? Les discussions religieuses de ses théologiens, avec les tendances mystiques et quiétistes d'un certain nombre? Ses prétentions à la transcendance, alors que les voyageurs établissent les ressemblances entre l'Évangile et le Coran? Sa morale ascétique qui ne sert à rien, alors que la loi de l'homme est la loi du bonheur et du devoir social? Avant cinq cents ans le catholicisme aura vécu. En attendant, le mieux que puisse faire l'État, c'est de laisser les religions se multiplier autour de la religion dominante. Obligée de se défendre, elle sera plus facile à dominer. La tolérance sera une garantie d'ordre.

L'*Esprit des lois*, écrit sous les influences opposées de Warburton et de Bolingbroke, en 1748, infiniment plus respectueux des choses religieuses, du catholicisme en particulier, que les *Lettres persanes*, n'est pas plus religieux. Voltaire dira : ce livre « semble fondé sur la loi naturelle et sur l'indifférence des religions. C'est depuis l'*Esprit des lois* qu'on vit les progrès du déisme qui jetait depuis longtemps de profondes racines ». En réalité, ce n'est pas sur le droit naturel, mais sur la nature des choses, que Montesquieu fait reposer les lois. Elles ont entre elles une interdépendance, comme il y en a entre les rouages d'une machine. Elles s'appellent l'une l'autre, non pas fatalement : c'est aux gouvernements à saisir cet appel. Elles n'ont pas à réaliser un idéal moral identique, dont les conditions essentielles sont : le dévouement de tous à l'intérêt général et l'esprit de liberté, mais le bonheur des sociétés. Elles seront donc commandées par le climat, le terrain, l'esprit général, les mœurs, les traditions, parfois pour réagir contre. Tout sera donc relatif, les religions comme le reste. Rencontrant les religions, Montesquieu rejette le paradoxe de Bayle qu'un peuple d'athées serait supérieur à un peuple de mauvais chrétiens. « Même fausse, la religion est le meilleur garant que les hommes puissent avoir de la probité des hommes. » Parmi les religions, la chrétienne paraît la plus apte à « faire notre bonheur dans cette vie ». Il soutient même que « les principes du christianisme, bien gravés dans le cœur, seraient infiniment plus forts » que tous les ressorts laïques, que « ce faux honneur des monarchies, ces vertus humaines des républiques », à plus forte raison que « cette crainte servile des États despotiques ». Le christianisme, en effet, au-dessus de la justice humaine a montré une justice supérieure, fondé les droits de l'homme et le droit des gens, condamné l'esclavage, etc. Il n'est pas question de la transcendance du christianisme. Et son efficacité sociale, Montesquieu ne l'attribue pas à la puissance divine de la vérité. Il ne parle pas davantage de ses droits de société divine : il est un rouage dans l'État, l'État doit donc le tenir dans la soumission. D'autre part, que de choses encore à critiquer dans le christianisme! son esprit de propagande et d'intolérance, certaines de ses prescriptions, son ascétisme, etc. Quant à la loi morale qu'il prône, Montesquieu la voit également relative, dans « l'harmonie qui s'établit entre la vie individuelle et le principe du gouvernement » et il condamne, au point de vue de l'intérêt social, certaines institutions d'Église comme le monachisme et l'opposition de l'Église au divorce. Le livre sera mis à l'Index, le 3 mars 1752. Il enlevait à l'Église — autant qu'à la monarchie traditionnelle — son prestige divin et la livrait comme une institution purement humaine, sujette à des erreurs, aux discussions humaines.

c) Voltaire. — Avant 1733, Voltaire ne fut guère connu du public que comme poète dramatique, épique, et pour ses aventures. Dans *Œdipe*, 1718, quelques traits, indiquent déjà les tendances de l'ancien élève des jésuites, de l'habitué du salon de Ninon de Lenclos et du Temple : « Ne nous endormons point sur la foi de leurs prêtres — Qui nous asservissant sous un pouvoir sacré — Font parler les destins, les font taire à leur gré... Notre crédulité fait toute leur science. » En 1722, il écrit, mais pour ne la publier que dix ans plus tard, l'*Épître à Uranie*, *Le pour et le contre*, destinée à éclairer Mme de Ruppelmonde, incertaine de ce qu'elle devait croire. Il y expose, en deux tableaux opposés, les raisons qui militent en faveur du christianisme et contre lui, celles-ci avec plus de complaisance que celles-là. D'une part, il conclut — le contre — s'adressant à Dieu : « Je ne suis pas chrétien mais c'est pour t'aimer mieux » — de l'autre, parlant à Jésus-Christ : « C'est un bonheur encor d'être trompé par lui. » La seule certitude c'est « la religion naturelle » — Dieu « nous juge sur nos vertus. Et non pas sur nos sacrifices ». Mêmes tendances dans la *Henriade*, 1723 : Critique de « Rome, qui, sans soldat, porte en tous lieux la guerre »; inutilité du catholicisme pour la vertu : du protestant Mornay il dit : « Au milieu des vertus l'erreur fut son partage »; foi en Dieu cependant, dont la providence « change, élève et détruit les empires du monde ». C'est en Angleterre seulement, de 1726 à 1729, qu'il se fixe dans son incrédulité. Il a vécu dans l'intimité de Bolingbroke; il a été le témoin des controverses que provoquaient les négations de Collins touchant les prophéties et de Woolston touchant les miracles. Ses idées sont arrêtées; il combattra pour la raison contre la Bible et contre l'Église. Cinq ans après son retour, il publiait les *Lettres philosophiques ou Lettres anglaises*. Il y en a vingt-quatre, sans parler de celle consacrée aux *Pensées* de Pascal. Sept sont réservées aux questions religieuses : quatre aux quakers, une à la religion anglicane, une aux presbytériens, la septième aux sociniens ou ariens ou antitrinitaires. Le tout pour aboutir : 1. A conclure en faveur de la tolérance. Le nombre des sectes appelle la paix religieuse et rend l'État maître sans qu'il soit obligé de persécuter; 2. A attaquer toutes les formes du christianisme — leurs Livres saints, leurs croyances, leurs rites — leur clergé, quand elles en ont un, même le clergé catholique dénoncé comme intrigant et vénal. Lettre v. Il n'y a d'inattaquable que la religion naturelle. La Lettre xxv, sur les *Pensées* de M. Pascal, n'a aucun rapport avec l'Angleterre, mais elle concorde très bien avec les idées que Voltaire rapportait d'Outre-Manche et qui l'inspireront toujours. En Pas-

cal, il visait l'apologétique chrétienne la plus gênante pour lui, celle qui considère la croyance chrétienne comme répondant aux exigences de la nature humaine. Sa thèse est simple. Le catholicisme, selon le jansénisme que défend Pascal, ou tout simplement le catholicisme, ne soutient pas l'examen de la raison. A la base de sa démonstration, Pascal met l'énigme de l'homme qu'explique seul le péché originel. Mais l'homme n'est nullement une énigme et, si le péché originel est l'objet de la foi, la raison ne me le démontre pas. Le pari? mais il est faux, indécent, puéril. Il vaut mieux démontrer Dieu par la raison. D'ailleurs, quel intérêt aurais-je à croire en Dieu, s'il prédestine à la damnation la plus grande partie de l'humanité? La misère de l'homme? Mais elle n'existe pas pour qui n'est pas « un misanthrope sublime ». Voltaire soumet également à la critique les preuves que Pascal tire, en faveur de la divinité de Jésus-Christ, des Juifs, de leurs espérances, de leurs prophéties. Il y a LV remarques de ce genre auxquelles s'ajouteront dans la suite dix-huit autres. « C'était la nature, dit Sainte-Beuve, *Port-Royal*, t. III, p. 399, qui secouait la religion et ressaisissait en jouant toute sa liberté, tout son libertinage. » A ce moment Voltaire est bien en possession de ses idées, de sa méthode. Il est dégagé du christianisme et résolu à le combattre.

d) Autour de ces noms, il faut en citer quelques autres plus ou moins retentissants alors, aujourd'hui bien oubliés. — Mirabaud (1675-1760), ancien militaire, ancien oratorien, précepteur des filles de la duchesse d'Orléans et qui sera secrétaire perpétuel de l'Académie, 1742. De lui circulaient plusieurs manuscrits : *Le monde, son origine et son antiquité; De l'âme et de son immortalité*, qui tous deux seront publiés en 1740, par J.-F. Bernard, l'auteur de *Cérémonies et coutumes*, dans un recueil intitulé : *Dissertations mêlées;* enfin : *Existence de la foi chrétienne* ou *Motifs pressants pour exciter la foi des chrétiens et pour leur en faire produire les actes*, que Naigeon publiera en 1769 sous ce titre : *Opinions des anciens sur les Juifs. Réflexions impartiales sur l'Évangile.* Cf. Lanson, *Revue d'histoire littéraire*, avril 1912. Mirabaud y attaque le Nouveau Testament et la divinité de Jésus-Christ. Contre la divinité de Jésus-Christ, il invoque son obscurité, le refus des Juifs de croire en lui, le silence de Philon et de Josèphe. Il relève les discordances des évangiles. Il nie la vérité des miracles évangéliques : peut-être, dit-il, devançant les modernes, n'ont-ils existé que dans l'imagination des disciples. Les contemporains de Mirabaud l'appelèrent le *Celse moderne.* — D'Argens (1704-1771), ce vulgarisateur forcené des théories déistes — il déteste les athées autant que les inquisiteurs et les moines — de ses contemporains. En 1768, ses *Œuvres* complètes comprendront 24 volumes : *Lettres chinoises*, 1738; *Lettres cabalistiques*, 1739; *Le législateur moderne, La philosophie du bon sens*, 1739. Cf. E. Johnston, *Le marquis d'Argens*, 1928. — Toussaint (1715-1772), futur collaborateur de l'*Encyclopédie.* Dans un livre, *Les mœurs*, 1748, il refuse à l'autorité et à la foi tout crédit; il affirme sa confiance en la nature humaine et le souverain domaine de la raison. Il ne voit lui aussi comme vertus de l'homme que le bonheur par la satisfaction des passions et l'humanité, la bonté envers les autres. « Les passions ne sont point mauvaises en elles-mêmes », quoi qu'en disent les dévots, mais « bonnes, utiles, nécessaires ». A la vérité, on ne peut les suivre aveuglément : il y faut la tempérance. Il y faut aussi « l'humanité » : il n'y a pas de bonheur égoïste. Il n'y a de bonheur parfait que pour qui « aime les hommes, les traite avec bonté, en leur simple qualité d'hommes », et non en considération de Dieu. La religion concourt « à donner des mœurs », c'est vrai; mais pour cela, la religion naturelle suffit. « Je ne vais donc pas plus loin », dit Toussaint. D'ailleurs, « s'il y a quelque culte qui suppose des dogmes contraires à ceux de la religion naturelle, Dieu les réprouve ». — En 1748 encore, La Mettrie publie l'*Homme-machine.* La Mettrie (1709-1751) avait déjà publié une *Histoire naturelle de l'âme*, 1745, pour laquelle il avait dû fuir en Hollande; il composera plus tard à Berlin, où il s'est réfugié après l'*Homme-machine*, l'*Homme-plante*, 1748; ... *Vénus métaphysique ou essai sur l'origine de l'âme humaine*, 1751. Par la brutalité audacieuse de la doctrine — et même des titres — il dépasse la mesure habituelle. « L'homme est une machine. Il n'y a dans tout l'univers qu'une seule substance diversement modifiée », la matière. Nos fonctions mentales sont des fonctions organiques. L'homme ainsi fait ne peut exister que pour le bonheur et le bonheur par les sens. Pour ce bonheur, « il est égal qu'il y ait un Dieu — La Mettrie juge son existence probable — ou qu'il n'y en ait pas », ou plutôt « l'univers ne sera jamais heureux à moins qu'il ne soit athée ». Dans le cœur des athées, la vertu, l'humanité ont pris les plus profondes racines. Que l'on n'invoque point la morale chrétienne. Elle n'a rendu les hommes ni plus honnêtes ni plus heureux. En 1749, Diderot publiera sa *Lettre sur les aveugles.* Cf. Dr R. Boissier, *La Mettrie, médecin, pamphlétaire et philosophe*, 1931, et ici l'art. LA METTRIE, t. VIII, col. 2537.

3° *Deuxième période. De 1750 à 1780. Le triomphe du rationalisme.* — La France durant cette période domine tout. Sa pensée est la pensée européenne. Le rationalisme n'y modifie rien de ses doctrines : c'est toujours l'opposition de la raison et de la foi; la malfaisance des religions révélées, du catholicisme surtout; la séparation de la religion et de la morale, ramenée à être la morale du bonheur terrestre, trouvé dans la satisfaction des passions sous la modération de la raison et dans « l'humanité », c'est-à-dire dans la tolérance religieuse, élevée à la hauteur d'une vertu et dans le dévouement à ses semblables, sur le plan de l'humanité plutôt que de la patrie. L'homme est donc toujours appelé, au nom de la raison, à s'affranchir du surnaturel, des croyances et de la morale traditionnelles, de l'obéissance à l'Église, du respect des Livres saints et à réaliser le type de l'homme nouveau dont les philosophes lui tracent le modèle et lui donnent l'exemple. Conduit par sa raison, confiant en son savoir — la science ne cesse de progresser — affranchi par là de toute crainte superstitieuse, ne voyant plus dans le monde qu'un mécanisme, obéissant à la nature, il demandera à la vie tout le bonheur qu'elle peut donner, sans s'inquiéter de la qualité, qui d'ailleurs n'existe pas à proprement parler, sans remettre au lendemain et sans chercher au-delà. Ce qu'il y a de modifié, c'est l'effort. Les philosophes font tout pour répandre leur idéal et le faire triompher. Ils ont un mot d'ordre : « Écrasons l'infâme ». Ils luttent avec acharnement, sans se départir cependant de toute prudence. En 1750 justement, est arrivé à la direction de la librairie, un de leurs amis, Malesherbes (1721-1794) : cela leur facilite les choses; en cas d'alerte Frédéric II leur offre un asile; cf. J.-P. Belin, *Le commerce des livres prohibés à Paris de 1750 à 1789*, 1913; Brunetière, *La direction de la librairie sous M. de Malesherbes* dans *Études critiques*, IIe série, p. 144 sq. En 1763, quand Malesherbes quitta son poste, la partie était à peu près gagnée. Elle l'était totalement en 1770. A partir de là jusqu'à la Révolution, ce fut l'exploitation de la victoire.

Les philosophes ne laissèrent pas d'avoir de chaudes alertes. L'Église avait ses défenseurs qui, pour n'avoir pas le talent des assaillants, n'en luttaient pas moins vaillamment. Quelque neuf cents ouvrages furent publiés de 1715 à 1789 pour la défense du christianisme. Cf. Monod, *op. cit.* On connait les attaques répétées contre les philosophes du *Journal de Trévoux*,

celles de Fréron, dans l'*Année littéraire* de 1754 à 1776, cf. F. Cornou, *Élie Fréron*, Paris, 1921; la comédie des *Philosophes*, 1760, de Palissot, cf. Delafarge, *La vie et l'œuvre de Palissot*, Paris, 1913; le *Mémoire pour servir à l'histoire des Cacouas*, 1757, de l'avocat Moreau; le *Déisme réfuté par lui-même*, 1765, la *Certitude des preuves du christianisme*, 1767, l'*Apologie de la religion chrétienne*, 1769, de l'abbé Bergier. Surtout ces défenseurs de l'Église exploitèrent contre leurs adversaires quelques audaces exagérées : la thèse de l'abbé de Prades en 1751, plus encore la publication de l'*Esprit* en 1758. Les philosophes connaissent aussi des divisions mais ces divisions ne sont pas telles que leurs adversaires puissent en profiter.

Avant les philosophes et les œuvres où s'incarne cette période : Diderot et l'*Encyclopédie*, Voltaire et le *Dictionnaire philosophique*, Helvétius et l'*Esprit*..., il faut citer deux penseurs qui, sans partager toutes les idées des philosophes, facilitèrent leur tâche et à tout le moins montrent l'esprit du jour : Vauvenargues (1715-1747), qui meurt quand s'ouvre cette période, et Condillac (1715-1780), qui la traverse tout entière. Dans son *Introduction à la connaissance de l'esprit humain*, 1746, suivie de *Réflexions et maximes*, 1747, dans le *Traité du libre arbitre*, les *Dialogues*, la *Correspondance avec Mirabeau*, publiés après sa mort, voir *Œuvres*, éd. Varillon, Paris, 1929, 3 vol. in-8°, Vauvenargues se montre, dit Lanson, *Littérature française*, 5e édit., p. 720, « irréligieux sans tapage, déiste avec gravité »; « il demeure, dit Sainte-Beuve, *Causeries du lundi*, t. III, p. 109, dans des sentiments religieux philosophiques et libres ». En réalité, il fut un croyant mais qui, ambitieux de gloire littéraire, à défaut de gloire militaire, sacrifie aux idées du jour, sans en être néanmoins l'aveugle tenant. Ainsi, il fait confiance à l'homme, à sa nature, mais il ne croit pas au progrès par la diffusion des lumières. Ce qui fait la valeur d'un homme, c'est sa puissance d'action. Or, ce sont les passions qui font agir et rien n'est plus faux que le stoïcisme qui suppose au-dessus des passions une volonté libre. La puissance d'action d'un homme, sa valeur par conséquent dépend donc de cette force instinctive qu'est le cœur. Vauvenargues prépare ainsi Jean-Jacques Rousseau et de loin Nietzsche. Il rejoint d'autre part les philosophes en ne voyant à l'homme d'autres obligations que les sociales. Cf. Paléologue, *Vauvenargues*, 1890; G. Zieler, *Vauvenargues, ein Vorgänger Nietzsches*, dans *Hamburger Korrespondenz*, 1907, n. 9; Borel, *Essai sur Vauvenargues*, Neuchâtel, 1910; R. Lenoir, *Les historiens de l'esprit humain*, 1926.

Condillac, dans l'*Essai sur l'origine des connaissances humaines*, 1746, dans le *Traité des sensations*, 1754; cf. *Œuvres complètes*, 23 vol. in-12, 1798, bornant, après Locke qu'il simplifie et avec tout son siècle, la métaphysique « à l'étude de l'esprit humain, non pour en découvrir la nature mais pour en connaître les opérations », *Essai*, Introd., s'en tient à un sensualisme radical. Il dénie toute activité à l'esprit dans la connaissance, faisant dériver des sensations non seulement les idées mais même les facultés. Cela ne l'empêchait pas de croire à l'immortalité mais plusieurs conclurent de son sensualisme au matérialisme. Cf. Baguenault de Puchesse, *Condillac, sa vie, sa philosophie, son influence*, 1910; J. Didier, *Condillac*, 1911; R. Lenoir, *Condillac*, 1924.

1. L'*Encyclopédie*, 17 vol. in-fol., sans parler de 11 volumes de planches terminés en 1772, est le centre autour duquel se déroule l'histoire du rationalisme en France de 1750 à 1765. « On ne saurait exagérer son importance. Avant son apparition, les philosophes sont quelques hommes de lettres isolés et peu écoutés. Quand son dernier volume a paru, ils forment un parti puissant et universellement respecté. » J.-P. Belin, *Le mouvement philosophique de 1748 à 1789*, Paris, 1913, p. 53. « Sa publication fut sinon la cause essentielle, du moins la marque la plus éclatante du triomphe des philosophes. » D. Mornet, *op. cit.*, p. 75.

Commença-t-elle comme une simple entreprise de librairie, ainsi qu il paraît? Comme une œuvre de propagande voulue? La franc-maçonnerie eut-elle quelque part à l'entreprise? Cf. Lanson, *Revue d'histoire littéraire*, 1912, *Questions diverses*. Peu importe. (En 1746, l'abbé J.-B. Gaultier (1685-1755), un janséniste au service de Colbert, évêque de Montpellier, dans son livre, *Le poème de Pope intitulé Essay sur l'homme convaincu d'impiété* « lance un des premiers l'idée qui fera son chemin d'un immense complot tramé contre la religion, et le premier à notre connaissance, dit A. Monod, *op. cit.*, p. 302, il soupçonne les francs-maçons d'en être les auteurs »).

Deux hommes ont fait l'*Encyclopédie*, Diderot et d'Alembert. Quand Diderot (1713-1784), Langrois, élève des jésuites à Louis-le-Grand, esprit curieux de tout, prit la charge de l'*Encyclopédie*, il avait déjà publié un *Essai sur le mérite et la vertu, traduit de l'anglais* (imité de Shaftesbury), 1745, des *Pensées philosophiques*, 1746, beaucoup plus hardies que les *Lettres philosophiques*, tirant vers le matérialisme et épuisant le principe de la raison souveraine. Nourri de Bayle, il y parle du Dieu cruel, de l'athéisme préférable à la superstition, des passions bienfaisantes, il y fait la critique de l'Écriture où vraiment le Saint-Esprit parlerait trop mal, de la croyance au miracle : même accompli sous nos yeux, le miracle est inadmissible parce que la raison est supérieure aux sens. Diderot esquisse aussi tout un programme de morale indépendante. Deux ans plus tard, dans sa *Lettre sur les aveugles*, il déclarait Dieu insaisissable. Émettant cette idée que la matière douée par elle-même d'une puissance de vie avait créé, après une série d'essais, les êtres et les espèces, il rendait Dieu inutile. Dans ses *Pensées sur l'interprétation de la nature*, 1754, sous l'influence de la *loi de continuité* qu'a formulée Leibnitz et en vertu de laquelle d'une forme à l'autre il y a passage insensible, et aussi de la *Thèse sur la formation des corps organisés*, 1751, écrite en latin mais traduite en français par l'abbé Trublet, où Maupertuis, sous le pseudonyme du docteur Baumann, de l'Université d'Erlangen, note que la nature procède par une série de créations successives qui s'enchaînent, Diderot, « sous l'adroit prétexte de réfuter Baumann, pousse les conséquences de ces prémisses aussi loin qu'elles peuvent aller ». Belin, *op. cit.*, p. 75 « Il trace déjà tout le programme en quelque sorte de la doctrine évolutionniste ». Faguet, *Le XVIIIe siècle*, 1890, p. 286. Ainsi, il est matérialiste et, dans la conception des choses, athée, sans peut-être nier Dieu spéculativement, sans l'affirmer non plus. Il est évidemment affranchi de toute morale surnaturelle et même de toute morale convenue. Cela, c'est de l'artificiel : « La morale est une invention d'anciens tyrans subtils. Si cependant vous voulez une règle... fiez-vous à vous-même, scrupuleusement interrogé; quelque chose de bon parlera en vous qui vous dirigera bien, même contre le gré de la loi civile. » Faguet, *loc. cit.*, p. 295. Ce quelque chose vous fera chercher le bonheur pour vous et vous rendra bienveillant pour autrui. Il était enfermé à la Bastille, 1749, lorsque vint le moment pour lui de diriger l'*Encyclopédie*. On lui rendit la liberté et en 1750, il lançait le Prospectus.

D'Alembert (1717-1783), membre de l'Académie des sciences depuis 1742, de l'Académie de Berlin depuis 1746, partageait ces idées, mais avec moins d'imagination, moins d'intelligence aussi et plus de prudence. Ce fut lui qui rédigea le *Discours préliminaire* de l'*Encyclopédie*, qui parut au début du t. I. Voir ici, t. I, col. 706-707. Leurs collaborateurs partageaient leurs

principes : souveraineté de la raison, autonomie de la science, certitude du progrès indéfini, basé sur la science, morale du bonheur et du devoir social, déisme mais pas de providence, matérialisme en somme et par-dessus tout anticatholicisme. Cf. M. Muller, *Essai sur la philosophie de Jean d'Alembert*, Paris, 1926.

Le *Discours préliminaire*, destiné à mettre l'unité entre les articles du *Dictionnaire*, n'exposera ces idées qu'avec la plus grande réserve. Faisant tout sortir de la sensation, d'Alembert arrive à la notion de Dieu. Il la salue en passant, mais il a soin de noter que, lorsque nous sortons de l'expérience personnelle et des sciences, nous sommes dans l'obscur, dans l'inconnaissable même. Après cela il peut affirmer : « Rien ne nous est plus nécessaire qu'une religion révélée qui nous instruise. A la faveur des lumières qu'elle a communiquées au monde le peuple même est plus décidé sur un grand nombre de questions. » Dans le texte même des articles peu d'audaces ouvertes. Les articles théologiques ont été confiés à des théologiens : à un abbé Yvon (1714-1791), docteur en Sorbonne, qui fournira les articles *Ame*, *Athée*, à l'abbé Morellet. Quelques audaces : à l'article *Propagation de l'Évangile* et aux articles *Tolérance*, *Persécuteur*, mais ici les Encyclopédistes sentent l'opinion avec eux. Et toujours le principe de la souveraineté de la raison est rappelé. Mais, à part cela, la négation se fait sournoise. Aux articles *Bible*, *Canon*, une doctrine orthodoxe est formulée, mais toutes les difficultés soulevées sont longuement exposées, les preuves si faiblement données que la thèse est condamnée; ailleurs « la superstition, le fanatisme », — les croyances — sont combattus à propos des fausses religions de telle manière que le christianisme se trouve assimilé. Même tactique en morale. L'article *Bonheur* fait l'éloge de la vertu et affirme qu'elle apporte le bonheur. Mais l'*Encyclopédie* répète que la vertu n'est pas nécessairement ascétique, et qu' « il ne faut pas confondre immoralité et irréligion. La morale peut être sans la religion et la religion peut être, même souvent, avec l'immoralité ». Elle enseigne la bienfaisance et l'humanité. Ses collaborateurs ont été réunis « par l'intérêt général du genre humain ». Quand le premier volume eut paru, pour calmer les inquiétudes naissantes, Malesherbes proposa trois censeurs ecclésiastiques, les abbés Tamponnet, Millet et Cotterel et « pas un seul article des sept premiers volumes ne parut sans avoir été paraphé par un des trois! » Malesherbes, *Liberté de la presse*, p. 90, cité par J.-P. Belin, *op. cit.*, p. 58. Malgré ces précautions l'*Encyclopédie* laissa percer dès l'origine son rationalisme. Et dès novembre 1751, elle était frappée quand éclata l'affaire de l'abbé de Prades — cet ami de Diderot qui lui avait fourni quelques articles, entre autres *Certitude* pour l'*Encyclopédie* et qu'il avait aidé à préparer ses thèses de licence. — Naturellement, les thèses avancèrent des propositions scandaleuses, entre autres, que, sans les prophéties, les guérisons miraculeuses opérées par Jésus-Christ ne différeraient pas des guérisons opérées par Esculape. De Prades fut reçu néanmoins. Protestations. Les thèses étaient condamnées, le 27 janvier 1752, par la Sorbonne, le 29 par un mandement de l'archevêque de Paris, le 11 février par le Parlement, tandis que l'abbé s'enfuyait à Berlin. Comme ses thèses, suivant l'arrêt du Parlement, « soumettaient la foi à la raison et la raison aux sens, attribuaient une origine empirique aux lois, à la société, à la conscience, affaiblissaient les preuves victorieuses de la religion », en un mot, « étaient pleines d'échos des philosophes à la mode », il fut facile de leur assimiler l'*Encyclopédie* dont le second volume venait de paraître. Le 12 février, un arrêt du Conseil supprimait les deux volumes parus de l'*Encyclopédie*. La publication reprit cependant en 1753. En 1757, nouvelle alerte à propos de l'article *Genève* écrit par d'Alembert, voir ici, t. I, col. 707, où l'auteur du *Discours préliminaire*, sous l'inspiration de Voltaire, traçait, en louant les pasteurs de Genève, le portrait idéal des ministres de la religion, selon le cœur des Encyclopédistes. Non seulement, il y eut la retentissante protestation de la *Lettre sur les spectacles*, mais « le parti dévot » dénonça encore une fois les audaces rationalistes du *Dictionnaire*. Cela n'aboutit cependant qu'à l'inefficace Déclaration royale du 23 avril 1757 contre les écrits irréligieux et au départ de d'Alembert, qui sortit de l'affaire inquiet pour sa tranquillité. En 1758, nouvelle crise, provoquée par l'apparition de l'*Esprit*. L'*Encyclopédie* était englobée dans la condamnation qui frappait ce livre et sept autres le 7 février 1759; le 8 mars suivant, un arrêt du Conseil révoquait purement et simplement le privilège de l'entreprise. Cf. ici, t. VI, col. 2134-2135. Dans la polémique, le nom de l'*Esprit* sera souvent inséparable de celui de l'*Encyclopédie*. Ainsi, les *Préjugés légitimes et réfutation de l'Encyclopédie, avec un examen critique du livre de l'Esprit*, 1758, 8 in-12, d'Abraham Chaumeix, dont quatre attaquent l'*Esprit*, quatre l'*Encyclopédie*, ou plutôt Locke en qui l'auteur voit le vrai père de l'*Encyclopédie*. Les Encyclopédistes, Diderot en tête, firent front. La publication du *Dictionnaire* s'acheva et l'on sait quelle réponse cruelle constitue aux *Préjugés légitimes* le *Mémoire pour Abraham Chaumeix contre les philosophes Diderot et d'Alembert*, 1759, qui est, croit-on, de Morellet.

Diderot ne borne pas son activité à l'*Encyclopédie*. Il aide tout le monde autour de lui. Il fournit à de Prades la troisième partie de son *Apologie*, 1752; il inspire Rousseau et d'Holbach, écrit un quart de l'*Histoire philosophique* de Raynal; il rédige une série d'ouvrages dont les plus importants ne seront publiés qu'après sa mort, mais qui montrent du moins quelles idées il semait autour de lui : le *Supplément au voyage de Bougainville*, 1796, le *Rêve de d'Alembert*, 1830, la *Promenade du sceptique*, 1830, sans parler de ses contes, romans et des *Salons*. Le *Rêve de d'Alembert* est le plus important de ces ouvrages. Diderot y complète la théorie évolutionniste ébauchée dans l'*Interprétation de la nature*. « La matière vivante, éternelle et éternellement douée de force, et sans plan préconçu, sans but, sans « cause finale », sans intelligence ordonnatrice, évoluant indéfiniment, créant des êtres, puis d'autres êtres, des espèces, puis d'autres espèces; versant l'élément nutritif dans l'animal et en faisant de la sensation et des passions, dans l'homme et en faisant de la sensation, de la passion, de la pensée; rejetant l'animal et l'homme dans l'éternel creuset, et de ces fibres qui pensèrent faisant des végétaux, qui deviendront plus tard, sous forme d'animal ou d'hommes, des choses sentantes et pensantes à leur tour : c'est le système qui séduit son esprit et la vision où son imagination se complaît. Il est matérialiste comme un Lucrèce. » Faguet, *loc. cit.*, p. 287. Cf. Assezat et Tourneux, *Œuvres* de Diderot, 1875-1877, 20 vol. in-8°; au tome XIII, *Notice sur l'Encyclopédie;* J. Reinach, *Diderot*, 1894; Ducros, *Diderot*, 1894; *Les Encyclopédistes*, 1900; Morley, *Diderot and the Encyclopedists*, Londres, 1890, 2 vol. in-8°; F. Mauveaux, *Diderot, l'encyclopédiste et le penseur*, Montbéliard, 1914; F. Le Gras, *Diderot et l'Encyclopédie*, Amiens, 1928.

2. *Voltaire*. — Durant cette période, Voltaire passe au premier rang parmi les protagonistes de la lutte contre l'Infâme. Le mot est de lui et de cette période; il apparaît pour la première fois dans une lettre à d'Alembert du 23 juin 1760, mais Voltaire dut le prononcer plus tôt, à Potsdam, où sans doute il l'apprit. De 1750 à 1753, il vit à la cour de Frédéric II. En 1758, il s'installe à Ferney. Dans l'intervalle, il s'est fait historien. Mais l'histoire lui sert à combattre. Le *Siècle de*

Louis XIV, 1751, lui fournit l'occasion non de nier quelque dogme mais d'attaquer l'Église, ses chefs, ses moines, ses missionnaires, de l'accuser de superstition, de fanatisme. Le chapitre final lui est un moyen de rappeler que des moines et des missionnaires ont eu des querelles pendant plus de cent ans et d'exalter en conséquence la religion naturelle. L'*Essai sur les mœurs*, 1756, le *Discours sur l'histoire universelle*, sont également l'apologie de la tolérance et du déisme et une attaque contre la transcendance du christianisme. « Incapable de percevoir les grandes forces et, par elles, les grandes explications mystiques soit de race ou de nature, soit surtout de religion », Mornet, *loc. cit.*, p. 83-84, Voltaire s'occupe de prouver que les hommes ont eu grand tort de se laisser duper « par les tyrans-rois et par les tyrans-prêtres ». *Id.*, *ibid.* Ils ont été ainsi les victimes du fanatisme religieux et de l'intolérance. Quant au christianisme, sous des témoignages de respect, il le montre — avec quelque dissimulation — plus funeste que toutes les autres religions et à tout le moins n'ayant rien de bon qu'elles ne l'aient eu. Le salut des hommes sera d'écouter désormais les sages. Il se fait aussi, toujours pour combattre, poète philosophe, sans cesser cependant de détester la métaphysique. Il publie en 1756 la *Loi naturelle*, composée en 1752 et dont la morale toute déiste est : « Enfants du même Dieu, vivons au moins en frères ». Puis ce fut le poème sur le *Désastre de Lisbonne*, décembre 1755. Voltaire n'avait jamais été optimiste, du moins à la façon dont l'avait été Malebranche. Cette fois, en face du mal dans ce monde, il voit « un terrible argument » contre la théorie providentialiste du *Tout est bien.* Il se refuse cependant à conclure sur les choses en soi : « Un jour tout sera bien. voilà notre espérance ». C'est également la leçon de *Candide*, 1759. Mais il est à Ferney; il ose davantage. On est au plus fort de la mêlée, après la condamnation de l'*Esprit* et de l'*Encyclopédie.* Sans parler des petites pièces qu'il publie pour défendre les *Cacouas*, surnom que leurs ennemis ont donné aux philosophes, contre les attaques de Palissot, Le Franc de Pompignan, Fréron, ni de la *Pucelle* dont il donne en 1762 une édition définitive, d'où ont disparu les passages contre le roi mais non les impiétés ou les obscénités, il mène le combat par trois voies convergentes contre l'Infâme. Dès 1762, à propos des Calas, au nom de l'humanité et de la nature, du droit laïc, si l'on peut ainsi dire, il se fait l'apôtre de la tolérance, qui égalise les religions, et de l'unité religieuse dans le déisme. Cf. *Traité sur la tolérance*, 1763, en particulier, c. XXIII, *Prière à Dieu.* Puis il s'attaque aux Juifs, à l'Ancien Testament, qu'il arrange et au besoin travestit pour lui faire signifier contradiction, cruauté sans motif, absurdité, galimatias, obscénité. « Puisque, dit-il, *Dîner du comte de Boulainvilliers*, le christianisme est fondé sur le judaïsme, voyons donc si le judaïsme est l'ouvrage de Dieu. » Cf. le *Précis de l'Ecclésiaste*, le *Précis du Cantique des Cantiques, dialogue entre le Chaton et la Sulamite*, 1759, *Sermon du Rabi Akeb*, 1761, *Saül*, 1763; cf. également, Guénée, *Lettres de quelques Juifs...*, 1769, à qui Voltaire répondra par *Un chrétien contre six Juifs*, 1776, par des additions au *Dictionnaire philosophique.* Enfin, il attaque de front, non parfois sans avoir esquissé une révérence ou s'être dissimulé sous un nom d'emprunt ou l'anonymat; l'Église est bien affaiblie, avec la destruction des jésuites. Vaincue sur ce terrain, elle est plus facile à battre sur tous. Il publie donc coup sur coup, *Extrait des sentiments de Jean Meslier*, 1762; *Sermon des cinquante*, 1762; *Catéchisme de l'honnête homme ou Dialogue entre un caloyer et un homme de bien*, 1763; le *Dictionnaire philosophique portatif*, 1764, ou «la raison par alphabet», auquel se mêleront des *Questions sur l'Encyclopédie* de 1770 et l'*Opinion par alphabet*, si bien que le *Dictionnaire* comprendra plus de cinq cents articles; *Questions sur les miracles*, 1765; l'*Examen important de milord Bolingbroke*, 1766; le *Dîner du comte de Boulainvilliers*, 1766. Le christianisme, soutient-il, est déraisonnable et malfaisant. Ses croyances choquent la raison, et son fondateur est un paysan illettré. Si l'on juge de l'arbre à ses fruits, le christianisme est à rejeter : il n'a su apporter à la terre que la haine, la guerre, les ruines et de vaines disputes théologiques. Ses titres de créance : les miracles, impossibles puisqu'ils vont contre l'ordre des choses — et Voltaire a le sentiment de la fixité des choses; le Dieu horloger la lui garantit — irréels, puisqu'ils n'ont jamais été rigoureusement constatés; les prophéties, qui prêtent à Dieu un langage indécent et que l'on est obligé de torturer pour leur faire dire ce que l'on veut, et le judaïsme, son fondement historique, ne sauraient l'accréditer auprès des gens sensés. « Il est impossible que le point dans lequel tous les hommes de tous les temps se réunissent ne soit l'unique centre de la vérité et que les points dans lesquels ils diffèrent tous ne soit l'étendard du mensonge », *Sermon des cinquante*, début. La vraie religion ne serait-elle pas « celle de servir son prochain pour l'amour de Dieu, au lieu de le persécuter... au nom de Dieu; celle qui tolèrerait toutes les autres et qui, méritant ainsi la bienveillance de toutes, serait seule capable de faire du genre humain un peuple de frères »? *Dictionnaire philosophique*, art. *Religion*, section première. Et ce fut ainsi jusqu'à sa mort dans ce que l'on a appelé la « Manufacture de Ferney ». Belin, *op. cit.*, p. 253. Cf. en plus des ouvrages cités, le *Manuel bibliographique* de Lanson et Norman, L. Torrey, *Voltaire and the English Deists*, 1930, et sur ce livre le compte rendu qu'en a donné F. Baldensperger, dans *Revue de littérature comparée*, 1931.

3. *Écrivains de second plan. La secte holbachique.* — Autour de Diderot et de Voltaire, de l'*Encyclopédie* et du *Dictionnaire philosophique*, des auteurs et des œuvres de moindre importance mènent le même combat, sans toutefois garder toujours la position du chef. C'est le cas d'Helvétius (1715-1771) et de d'Holbach. Voir leurs articles.

Compte seul, parmi les œuvres d'Helvétius, son livre de l'*Esprit*, 1758, dont il a été indiqué plus haut les conséquences pour l'*Encyclopédie.* Une direction nouvelle est donnée au mouvement philosophique. C'est le matérialisme en chose intellectuelle. L'homme n'est que matière; tout vient à l'esprit de l'impression physique, de la sensation. Ce qui fait les différences entre les hommes, c'est que, sous l'influence de l'éducation, du milieu et des mœurs sociales, la sensibilité physique s'est développée différemment en eux. D'Holbach (1725-1789) est également matérialiste. Peu importe que Diderot, Naigeon l'aient aidé : les livres qui portent son nom sont violemment et obstinément dirigés « contre l'Infâme ». Pour cette guerre, il a recueilli tous les arguments des déistes ou matérialistes français et anglais. Dans son *Antiquité dévoilée*, 1766, 3 in-4°, se souvenant de Boulanger, *Recherches sur l'origine du despotisme oriental*, 1761 (posthume), il attribuait la naissance des religions à la crainte qu'avaient ressentie les premiers hommes en face des calamités et des catastrophes. Son *Christianisme dévoilé*, 1767, fait du christianisme la même critique que Voltaire, de sa source, l'Écriture sainte, de sa préparation, le judaïsme, de ses preuves historiques, de ses dogmes, de ses rites. Il déclare sa morale et son organisation dangereuses pour la société avec son idéal de vie ascétique et paresseuse, et son clergé autoritaire et fanatique. Et, tandis que sont publiées, 1768-1770, par lui, par Naigeon (1738-1810), ou Bordes (1720-1781) par toute la secte holbachique, « les capucins athées », comme dit Grimm, des brochures dont quelques-unes avaient

auparavant circulé manuscrites et dont l'esprit était le même : l'*Esprit du clergé*, les *Prêtres démasqués*, l'*Imposture sacerdotale*, les *Doutes sur la religion*, le *Militaire philosophe*, les *Lettres à Eugénie*, les *Opinions des anciens Juifs*, l'*Examen des prophéties*, l'*Enfer détruit*, le *Catéchumène*, *Réflexions impartiales sur l'Évangile*, la *Contagion sacrée ou histoire naturelle de la superstition*, d'Holbach préparait et publiait son fameux *Système de la nature*, « *lois du monde physique et du monde moral* », dit le sous-titre, 1770, 2 vol. in-8°, dont l'apparition fut un scandale sans précédent. « C'est l'exposé le plus complet qu'on eût vu jusqu'alors du matérialisme et de l'athéisme. Il n'y a dans le monde que la matière douée de la faculté de sentir. Ni âme, ni liberté. L'ordre des choses est non pas l'effet d'un plan divin, mais une disposition rigoureusement nécessaire de la matière dans ses parties. Dieu est donc inutile et la religion naturelle sans objet et toutes les religions manquent ainsi de leur base. Or, dans l'humanité ainsi dégagée des religions, naît une morale sociale toute naturelle. L'homme agit par amour du plaisir; son voisin aussi mais différemment. L'un par l'autre leur plaisir grandit. Toute une morale — qui consistera à vouloir le bien d'autrui — peut s'édifier sur ce fait, contraignante au même degré que la morale religieuse, pourvu que « les puissances de la terre lui prêtent le secours des récompenses et des peines dont elles sont dépositaires ». En 1772, sous ce titre, *Le bon sens ou les lumières naturelles opposées aux lumières surnaturelles*, d'Holbach vulgarisait, en les accentuant encore, les idées maîtresses de son livre; en 1773, sous cet autre titre, *Le système social*, ou *Principes naturels de la morale et de la politique avec un examen de l'influence du gouvernement sur les mœurs*, il prêchait le droit au bonheur et enseignait que les devoirs ne sont que des moyens de satisfaire plus complètement notre sensibilité physique.

Pendant que Grimm (1723-1807), dans sa *Correspondance*, 1754-1790, traduisait pour l'Europe, les idées « du corps des philosophes », à Paris, des salons leur permettaient de s'entendre et servaient à leur propagande. Fontenelle, Diderot, d'Alembert, Raynal, Morellet, Boulanger, Saint-Lambert, Galiani se rencontraient dans les salons de Mme Geoffrin, de Mme du Deffand qui ne croit à rien, de Mlle de Lespinasse qui est celui de d'Alembert, d'Helvétius et de d'Holbach, de Mme Necker qui, elle, est très chrétienne. Surtout, l'Académie est leur domaine; ils y exposent leurs théories; ils n'entendent pas y être attaqués et ils le prouvent bien à Le Franc de Pompignan. Cf. Brunel, *Les philosophes et l'Académie française au XVIIIe siècle*, in-8°, 1884.

4. *Rousseau. Le protestantisme rationaliste et pieux.* — A part est Jean-Jacques Rousseau (1712-1758). Né calviniste et de Genève, converti à seize ans au catholicisme, mais au catholicisme de Mme de Warens, piétiste convertie, qui a séparé la piété de la morale et qui garde quelque chose du libre examen, autodidacte, il arrive à Paris en 1741, se lie avec les philosophes, plus particulièrement avec Diderot, 1745, qui le détache de « l'abominable » croyance, mais non totalement du christianisme. En 1754, à Genève, il abjurera son catholicisme et recouvrera ses droits de citoyen, autrement dit, son caractère de calviniste. Il n'aura pas accepté cependant tout le *Credo* genevois : il aura pris la position de chrétien libéral ou, si l'on veut, rationaliste. Dans le *Discours sur les sciences et les arts*, 1750, et le *Discours sur l'origine de l'inégalité*, 1755, il condamne ce dogme du progrès, au nom duquel les philosophes ont déclaré la guerre à la religion, mais en même temps, il formule ce principe dont il s'inspirera toute sa vie : l'homme est naturellement bon. En d'autres termes l'homme primitif, tel qu'il est sorti des mains du Créateur, était fait pour vivre sans souci, sans cupidité, sans haine, ne soupçonnant pas le mal; la société — c'est-à-dire le progrès, les livres, la philosophie — a rendu cet homme impossible et a dépravé le type humain. C'est la négation du péché originel, tel du moins que l'entendaient les calvinistes de Genève. En 1756, dans sa *Lettre sur la Providence*, répondant au *Poème sur le désastre de Lisbonne*, il affirmera Dieu, la providence, la vie future. En 1758, dans sa *Lettre à d'Alembert sur les spectacles*, en sa réponse à son article *Genève* dans l'*Encyclopédie* qui louait les successeurs de Calvin de leurs tendances sociniennes, mais les blâmait de ne pas ouvrir leur ville au théâtre, s'il proteste contre l'idée d'introduire à Genève cet élément de perversion civilisée qu'est le théâtre, s'il affirme, pensant peut-être à l'*Esprit* qui vient de paraître : « On ne peut être vertueux sans religion », *Préface*, du moins il ne s'élève point contre le socinianisme, c'est-à-dire, contre la négation de la divinité de Jésus-Christ : son christianisme sera sans dogmes.

A côté du socinianisme, une autre forme de rationalisme s'est infiltrée, en effet, dans le protestantisme : le rationalisme pieux, le piétisme. Né en Souabe, à la fin du XVIIe siècle, sous l'impulsion de l'Alsacien Spener (1635-1705), ce rationalisme, faisant bon marché du dogme, identifiait la religion avec la piété intérieure, individuelle par conséquent. Il avait gagné en Suisse, Bâle, Zurich, Berne, la Suisse romande. Cf. Ritter, *Mémoires et documents publiés par la Société d'histoire de la Suisse romande*, IIe série, t. III, *Magny et le piétisme romand.* Certes Rousseau a une religion personnelle, mais il rentre bien dans la catégorie de ces rationalismes pieux, à côté de Béat de Muralt, l'auteur de l'*Instinct divin recommandé aux hommes*, 1727, et surtout de Marie Huber (1695-1753), qui distingue la religion chrétienne de ses formes confessionnelles, l'assimile à la religion naturelle, non pas telle que la constitue la raison, mais telle que l'accepte l'assentiment de notre conscience, d'après la nature et nos affirmations intérieures et ainsi religion avant tout pratique. *Lettre sur la religion naturelle à l'homme, distinguée de ce qui n'en est que l'accessoire*, Amsterdam, 1738, in-12; édit. plus complète, Londres, 1739, 2 vol. in-8°, et édit. définitive avec Supplément et *Lettres posthumes*, Londres, 1756, 4 vol. in-8° et 6 vol. in-12. C'est la formule, personnelle à Rousseau, de ce christianisme que donnera la *Profession de foi du vicaire savoyard*.

Une première idée de cette profession de foi est donnée dans la *Nouvelle Héloïse*, 1761. Julie mourante, « raisonnable et sainte », dit qu'au jour de son mariage elle a rejeté sa religion positive (le calvinisme orthodoxe genevois), ses dogmes et ses pratiques, pour s'en tenir à la religion que lui dicte sa raison guidée par son cœur. Elle a lu la Bible, mais elle l'a interprétée avec sa raison et son cœur. Elle croit à l'immortalité, mais elle meurt sans crainte, non pour les promesses que lui fait le pasteur, mais parce qu'elle a le sentiment d'une bonté divine qui ne peut guère damner. Ainsi, elle n'accepte pas le protestantisme dogmatiste officiel. Chemin faisant, Rousseau avait porté son jugement sur le catholicisme qu'il juge vénal, chargé de croyances et de règles inutiles. Dans le *Contrat social*, 1762, organisant la société, c'est la même note. Contre Bayle et ses disciples, il affirme : Un État doit avoir une religion pour maintenir l'État dans la justice et les citoyens dans l'obéissance. Cette religion ne saurait en aucun cas être le catholicisme, qui donne aux citoyens deux souverains, deux lois, brise l'unité sociale et l'accord de l'homme avec lui-même et met en scène un clergé ambitieux. Le théisme évangélique conviendrait mieux, puisqu'il n'oppose aucun souverain, aucune loi, au souverain, à la loi de l'État; il créerait une vraie frater-

nité. Il est vrai que, mettant le but de la vie en dehors de la vie, il semble peu s'adapter à l'État, mais les chrétiens ne sont pas si absolument chrétiens qu'ils ne puissent être de vrais citoyens. Quant à son *Credo* complet, il le donne à la suite de l'*Émile*, 1762, dans la *Profession de foi du vicaire savoyard*, complétée par sa *Lettre à Christophe de Beaumont*, 1763, et ses *Lettres écrites de la montagne*, 1764, où il répond aux condamnations qu'ont faites de l'*Émile*, l'archevêque de Paris et les pasteurs de Genève. La vraie lumière religieuse, celle qui ne trompe pas, ce n'est pas la raison qui ne vient qu'en second lieu et au nom de laquelle des philosophes ont pu nier Dieu, c'est le sentiment, c'est le cœur, c'est la conscience, « instinct divin ». Rousseau acceptera « pour évidentes toutes les idées auxquelles, dans la sincérité de son cœur, il ne pourrait refuser son consentement et pour vraies toutes celles qui lui paraîtraient avoir une liaison nécessaire avec ces premières ». Il laissera « toutes les autres dans l'incertitude, sans se tourmenter à les éclairer, quand elles ne mènent à rien d'utile dans la pratique ». Sûr ainsi de Dieu, sans s'inquiéter de le connaître davantage, et de l'âme, pour laquelle il admet l'immortalité, les récompenses mais pas l'enfer, suivant dans sa vie morale les commandements de sa conscience, écho de la volonté divine, Rousseau juge que toute autre révélation est superflue, impossible à prouver. Dans cette religion idéale peut rentrer le christianisme, un certain christianisme. Non pas le catholicisme, qui ne se prouve ni par les faits extérieurs, ni par les prophéties, toujours difficiles à interpréter et dont on ne saurait assurer la force probante, ni par les miracles, difficiles à discerner — il y a dans les choses tant de forces inconnues ! — et sans véritable force démonstrative, ni par ses dogmes, qui, ne pouvant être conçus, ne peuvent être crus. Les mêmes raisons valent contre le protestantisme orthodoxe. Reste le christianisme qui, ayant rejeté tout l'irrationnel de la révélation, parle au cœur : « La sainteté de l'Évangile est un argument qui parle à mon cœur. » Le christianisme « a sa véritable certitude dans la pureté, la sainteté de sa doctrine et dans la sublimité toute divine de celui qui en fut l'auteur ». Dans l'Évangile, « je reconnais l'esprit divin, cela est immédiat autant qu'il peut l'être ; il n'y a point d'hommes entre cette preuve et moi ». Quoi qu'il paraisse, ce rationalisme pragmatiste et sentimental fut plus funeste finalement à l'orthodoxie que le rationalisme brutal de Voltaire et de d'Holbach. Cf. *Correspondance générale de J.-J. Rousseau*, publiée, commentée et annotée par T. Dufour, 1924-1935, 20 in-8°; P. M. Masson, *La religion de J.-J. Rousseau*, Fribourg-Paris, 3 vol., 1914, et la bibliographie, t. III, p. 401 sq.; A. Schinz, *La pensée religieuse de Rousseau et ses récents interprètes*, Paris, 1927 ; *La pensée de J.-J. Rousseau*, Paris, 1929; Metzger, *Marie Huber, sa vie, ses œuvres, sa théologie*, Genève, 1887, in-8°.

Sur le rationalisme au XVIIIe siècle, voir Lanfrey, *L'Église et les philosophes*, 1857; Damiron, *Mémoires pour servir à l'histoire de la philosophie au XVIIIe siècle*, 1857-1862, 3 vol.; Barni, *Histoire des idées morales et politiques en France au XVIIIe siècle*, 1865-1867, 2 vol.; *Les moralistes français au XVIIIe siècle*, 1873 ; Bersot, *Études sur le XVIIIe siècle*, 1855; Portalis, *De l'usage et de l'abus de l'esprit philosophique durant le XVIIIe siècle*, Paris, 1820 ; Desnoireterres, *Voltaire et la société du XVIIIe siècle*, 1867-1876, 8 vol ; Aubertin, *L'esprit public au XVIIIe siècle*, 8e édit., 1873 ; Roustan, *Les philosophes et la société française au XVIIIe siècle*, 1906 ; Pellisson, *Les hommes de lettres au XVIIIe siècle*, 1911, in-12 ; Féret, *La faculté de théologie de Paris*, t. VI, 1909 ; A. Monod, *op. cit.*, D. Mornet, *op. cit.*

4° *Troisième période : De 1780 à 1815. Les derniers philosophes et l'apparition de l'Allemagne. Transition.* — 1. *En France.* — Les protagonistes de la philosophie vont quitter la scène : Voltaire en 1778, non sans avoir reproduit une fois de plus ses critiques habituelles contre l'Ancien Testament dans sa *Bible enfin expliquée*, 1776 ; mais l'édition de Kehl de ses *Œuvres complètes*, 1783-1790, va prolonger son influence. En 1783, c'est d'Alembert qui, devenu le chef du parti, en publie hautement les idées dans ses *Éloges*. En 1784, c'est Diderot qui donne comme préface à une traduction de Sénèque, faite par d'Holbach et Naigeon, un *Essai sur la vie de Sénèque le philosophe, sur ses écrits et sur les règnes de Claude et de Néron*, 1778, où il reprend l'idée de la relativité de la morale, exalte la morale de Sénèque, attaque les prêtres qui vendent le mensonge, se félicite des progrès de la philosophie qui a empêché les peuples de tomber plus bas dans la superstition et leur a enfin appris ce que c'est que la vertu. En 1789, ce sera le tour de d'Holbach. Avant sa mort, deux ouvrages impies paraissent encore à Paris : *Le Nazaréen ou le christianisme des Juifs, des Gentils et des Mahométans, traduit de l'Anglais Toland* ; les *Lettres philosophiques sur saint Paul, sur sa doctrine politique, morale et religieuse, et plusieurs points de la religion chrétienne, considérée politiquement*. Ceux de leurs disciples qui leur survivent ou les remplacent n'ont pas la même valeur. Marmontel (1723-1799), La Harpe (1739-1803), Delisle de Sales (1743-1816), qui, dans sa *Philosophie de la nature ou traité de morale pour le genre humain tiré de la philosophie*, laquelle a cinq éditions au moins de 1770 à 1789, déclare une fois de plus la guerre à la « superstition » et au « fanatisme » ; Raynal (1713-1796), dont l'*Histoire philosophique et politique des établissements et du commerce des Européens dans les Indes*, 1772, est avant tout une histoire « des crimes » du « fanatisme et de la superstition », un éloge de la tolérance et de « l'humanité » et que Morellet résume ainsi : « La morale chrétienne est... barbare, puisqu'elle met les plaisirs qui font supporter la vie au rang des plus grands forfaits ; abjecte, puisqu'elle impose l'obligation... de l'humiliation ; extravagante, puisqu'elle menace des mêmes supplices les faiblesses de l'amour et les forfaits les plus atroces ; superstitieuse... intéressée. » Bernardin de Saint-Pierre (1737-1814) est bien un disciple de Rousseau ; il est plus près néanmoins que son maître du catholicisme.

Mais de graves événements surviennent : la Révolution. En août 1789, la *Déclaration des droits* proclame les libertés des cultes, de la presse, l'égalité de tous, quelle que soit leur religion, devant la loi. Puis la Révolution met en action le philosophisme du XVIIIe siècle. C'est la déchristianisation, le culte de la Raison, dont la fête inaugurale se célèbre à Paris le 20 brumaire an II (10 novembre 1793). L'*Encyclopédie* triomphe. Vient ensuite le triomphe de Rousseau, avec le culte de l'Être suprême, la loi du 18 floréal an II (7 mai 1794) et la fête du 20 prairial suivant (8 juin). Après le 9 thermidor, s'installe le régime de la séparation de l'État et des Églises, suivant la formule convenue, autrement dit de la laïcisation de l'État. Mais alors, en face du catholicisme qui cherche à revivre, l'État cherche à créer le culte laïque de la patrie dans le cadre du calendrier révolutionnaire : ce fut le culte décadaire. Cf. Constitution de l'an III, art. 301. Au début de 1797, apparaît le culte des théophilanthropes, établi par des citoyens, mais bientôt adopté par l'État. C'était la religion naturelle en pratique.

Tout cela disparut avec le Concordat, devenu la loi du 18 germinal an X (8 avril 1802). De 1800 à 1815, Bonald (1754-1840), Joseph de Maistre (1753-1821), après Chateaubriand (1768-1848) qui s'efforcent de rendre à la France une pensée chrétienne, se heurtent aux « idéologues », héritiers du sensualisme de Condillac et de la pensée du XVIIIe siècle, ceux-ci maintiennent les traditions des philosophes. Ils régneront à

l'Institut, comme ceux-là régnaient à l'Académie; un journal, la *Décade philosophique* répandra leurs idées. La première génération des idéologues, ceux qui sont morts avant la fin du siècle comprend : Condorcet, Volney, Dupuis.

Condorcet (1743-1794) est l'auteur d'une *Vie de Voltaire*, 1787, où il loue Voltaire d'avoir combattu toute sa vie contre les préjugés, d'une édition des *Pensées* de Pascal, précédée d'un *Éloge de Pascal*, où il fait de Pascal un sceptique et un malade, où il met en valeur dans un groupe, sans les correctifs et les éclaircissements donnés par Pascal, tout ce que celui-ci a dit des obscurités de la foi, des controverses sur les miracles, et où beaucoup de notes sont simplement les *Remarques* de Voltaire; il est l'auteur aussi de l'*Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'Esprit humain*, 1795. « A un moment donné le soleil n'éclairera plus que des hommes libres, ne reconnaissant de maître que leur raison... La perfectibilité de l'homme est indéfinie, en ne lui supposant que les facultés et l'organisation dont il est aujourd'hui pourvu. Mais les facultés et l'organisation elles-mêmes peuvent s'améliorer. » Progrès indéfini donc dans les sciences physiques, où l'esprit n'aura jamais épuisé tous les faits de nature, dans leurs applications techniques et aussi dans les sciences morales, où l'on peut toujours chercher une plus exacte combinaison de l'intérêt de chacun avec l'intérêt de tous, et par conséquent un progrès dans le bonheur. Condition : une éducation bien orientée qui protège l'homme des préjugés religieux car ils l'enferment dans d'étroites limites. — Volney (1757-1820) est l'auteur des *Ruines ou méditations sur les révolutions des empires*, 1791, où, cherchant l'origine des religions, afin de déterminer leur rôle, il voit en elles avant tout, suivant la tradition de Fontenelle et avant Auguste Comte, une fausse physique. En quête d'une solution à l'énigme du monde, l'homme a divinisé les forces physiques, de là le culte astrologique d'où tous les autres sont dérivés. Le progrès de la science expliquant les choses dissipera l'erreur et assurera le bonheur de l'homme. Comme Condorcet, il voit dans les sciences physiques et morales l'indispensable moyen pour rendre l'homme heureux; il est l'auteur encore du *Catéchisme du citoyen français*, 1793, qui deviendra plus tard la *Loi naturelle ou les principes physiques de la morale*. La loi naturelle où l'ordre régulier et constant des faits avertit l'homme que Dieu existe; l'homme rend à Dieu ses devoirs en se conformant à l'ordre qu'il a fixé. La douleur et le plaisir, seuls guides de l'homme, qui vit d'ailleurs en société, lui enseignent ce principe fécond : le devoir de l'homme est de se conserver et de développer ses facultés; de là dérivent en effet les idées de bien et de mal, de vice et de vertu, de juste et d'injuste, qui fondent la morale de l'homme individuel et social. — Dupuis (1742-1809) est connu pour son livre *De l'origine de tous les cultes* (3 vol. in-4° et atlas, 1794, 12 in-8°). Il en donnera en 1798 un *Abrégé*. Il pose ce principe : « On écrivit autrefois l'histoire de la nature et de ses phénomènes comme on écrivit depuis celle des hommes et le soleil fut le principal héros de ces romans merveilleux ». Les mystères païens de Mithra, d'Isis et Osiris sont des mythes solaires. Or le Christ est identique à ces dieux païens, avec cette différence, que ceux-ci ont été chantés avec plus de génie que lui ne l'est dans les évangiles. Le Christ est donc le Soleil. « De toutes les formes du culte rendu au Soleil, c'est avec celle des Perses que la secte du Christ semble avoir plus de ressemblance. » Le christianisme traditionnel est donc à rejeter d'autant plus qu'il prêche une morale révoltante; il faut le détruire. — Sylvain Maréchal (1750-1803), donna en 1797 son *Almanach des honnêtes gens*, où, avant Auguste Comte, il remplace les saints par des hommes illustres, et en 1800 un *Dictionnaire des athées* où figurent Jésus-Christ et saint Justin, Bossuet et Bellarmin... !

Une seconde génération d'idéologues, comprendra Laplace, Cabanis, Destutt de Tracy. — Laplace (1749-1827) faisait servir la science à son rationalisme. Dans son *Exposition du système solaire*, 1796, et son *Traité de mécanique céleste*, 1799, « avec Volney et Dupuis, il fait des connaissances astronomiques la base de toutes les théogonies. Il parle du fanatisme et de la superstition (autrement dit, du christianisme) comme Volney ou Naigeon; des causes finales comme l'expression de l'ignorance où nous sommes des véritables causes; de l'esprit philosophique comme Voltaire... » Picavet, *Les idéologues*, p. 170. — Le médecin Cabanis (1757-1808), dont le principal ouvrage est fait de ses mémoires sur les *Rapports du physique et du moral de l'homme*, 1802, et répond « à un espoir très vif à cette époque, celui de constituer des sciences morales qui, égalant en certitude les sciences physiques, puissent fournir une base suffisante à une morale indépendante du dogme et ramenée à la recherche du bonheur individuel que l'on considérait d'ailleurs comme indissolublement lié au bonheur de tous », est non seulement un moniste, mais il partage l'optimisme naturaliste du XVIIIe siècle : « la nature a en elle-même les conditions nécessaires et suffisantes de son progrès». É. Bréhier, *op. cit.*, t. II, p. 607-610. — Destutt de Tracy (1754-1836), qui s'occupa surtout de dresser des plans d'éducation, était convaincu que « la théologie est la philosophie de l'enfance du monde; il est temps, disait-il, qu'elle fasse place à celle de son âge de raison; elle est l'ouvrage de l'imagination, comme la mauvaise physique et la mauvaise métaphysique qui sont nées avec elle, dans des temps d'ignorance et qui lui servent de base, tandis que l'autre est fondée sur l'observation et l'expérience ». Cité par É. Bréhier, *ibid.*, p. 600. Ainsi se préparait le positivisme. Cf. Damiron, *La philosophie en France au XIXe siècle*, 1828; Joyau, *La philosophie en France pendant la Révolution*, 1893; Chabot, *Destutt de Tracy*, Moulins, 1895; Chinard, *Jefferson et les idéologues*, 1923. Cependant, Laromiguière (1756-1837), Maine de Biran (1766-1824), qui comptaient alors parmi les idéologues, associaient le sensualisme de Condillac au spiritualisme, surtout Maine de Biran qui devait aboutir à un spiritualisme chrétien et, dès 1803, portera un coup décisif au sensualisme par son mémoire intitulé : *Ce qu'est l'influence de l'habitude sur la faculté de penser.* Sur Laromiguière, voir Lani, *Philosophie de Laromiguière*, 1867; Alfaric, *Laromiguière et son école*, 1929. Sur Maine de Biran, A. de La Valette-Monbrun, *Maine de Biran. Essai de biographie*, 1914; *Maine de Biran, critique et disciple de Pascal*, 1914; E. Rostan, *La religion de Maine de Biran*, 1890.

2. *En Allemagne. De Wolf à Kant.* — Absorbée par la question confessionnelle, l'Allemagne fut jusqu'au XVIIIe siècle en dehors de la pensée moderne et de ses mouvements. Au XVIIIe siècle, cette pensée lui arrive sous la forme du rationalisme anglais, dont le piétisme de Spener (1635-1705), faisant bon marché du dogme, facilitait l'acceptation. Si quelques-uns s'employèrent à la réfuter — ainsi Kortholt, *De tribus impostoribus* (Herbert, Spinoza, Hobbes), Kiel, 1679; Musæus, *Examen Cherburianismi*, Wittemberg, 1708; Mosheim, *De vita, fatis et scriptis Tolandi*, en tête des *Vindiciæ antiquæ christianorum disciplinæ*, Hambourg, 1720; Föker, *Examen paralogismorum Woolstoni*, Leipzig, 1730 — tandis que la France entrait également dans la voie du déisme, le rationalisme se faisait écouter également de l'Allemagne, Wolf lui servit d'introducteur.

a) Wolf (1679-1754) était le disciple de Leibnitz (1646-1716), cet éternel conciliateur, qui se proposait de réconcilier la raison et la foi et de donner à tous les problèmes religieux qui divisaient l'humanité chrétienne

une solution qui fût acceptée de tous. Wolf donc, qui enseignait à l'Université de Halle y publia une sorte de théodicée de tendance rationaliste, *Pensées philosophiques sur Dieu*, 1719. Lui aussi avait cru trouver le moyen de réconcilier les confessions religieuses hostiles, en établissant rationnellement des vérités religieuses acceptables pour tous, édifiant ainsi une religion « naturelle », c'est-à-dire rationnelle. Il y cherchait aussi à édifier une morale qui garderait sa valeur, même si Dieu n'existait pas. Il fut ainsi amené à nier le surnaturel : c'est notre raison, dit-il, qui juge de la vérité d'une doctrine révélée. Quant au miracle, il serait contraire à la gloire de Dieu et ne prouverait rien : l'ordre du monde étant infiniment supérieur. Enfin, en 1726, après avoir formulé une morale dont la règle essentielle était : « Fais ce qui te rend plus parfait toi et ton prochain et abstiens-toi de l'opposé », c'est-à-dire une morale individualiste et naturaliste, il proclama la morale de Confucius supérieure à celle du Christ. Dans les universités et dans le monde lettré d'Allemagne, ce fut alors l'*Aufklärung*, l'époque des lumières, que Kant définissait « l'émancipation de l'homme sortant de la minorité intellectuelle où il a vécu jusqu'alors du fait de sa propre volonté. Ose faire usage de ton jugement! Voilà la formule de l'*Aufklärung* ». Cité par J.-L. Spenlé, *La pensée allemande*, 1934, p. 31.

Mais en Allemagne le christianisme s'identifiait avec l'Écriture. Comme en Angleterre l'on va y chercher à l'interpréter rationnellement. Hermann von der Hardt (1660-1746), dès 1723, dans ses *Ænigmata prisci orbis*, s'efforcera d'éliminer le surnaturel de la Sainte Écriture.

b) L'entourage de Frédéric II. — En 1740, l'avènement de Frédéric II (1712-1786), le roi philosophe, le protecteur de Maupertuis, de La Mettrie, de l'abbé de Prades, l'ami de Voltaire, ne pouvait que donner une impulsion au rationalisme allemand. Humilié de voir ses États en retard sur les autres nations, « il se disait que c'était à lui d'inaugurer cette nouvelle ère de Renaissance dans le Nord ». Sainte-Beuve, *Causeries du lundi*, t. III, p. 146. Et, dans la lettre où il sollicitera Voltaire, alors à Cirey, d'entrer en relation avec lui, à la louange de Voltaire il unira celle de Wolf. Dès lors, l'Allemagne intellectuelle marche à grands pas dans la voie ouverte. Baumgarten (1706-1757), professeur de théologie à Halle, sera un disciple de Wolf, ainsi que son élève Semler (1721-1791), qui publia 171 écrits théologiques dont le principal est un *Traité du libre usage du canon*, 1771-1775, 4 in-8°. Il y soutenait que la Bible n'est pas la règle de la foi, mais le catalogue des livres officiellement désignés pour être lus dans l'Église. L'autorité de la Bible est conventionnelle. Est inspiré tout ce qui édifie le lecteur. La Bible contient la vérité religieuse sans la constituer elle-même. Quelques années auparavant, un professeur de théologie et de littérature comparée à Leipzig, Ernesti (1707-1781), dans son *Institutio interpretis Novi Testamenti*, 1761, avait récusé, pour l'interprétation de la Bible, l'autorité de l'Église, le sentiment propre, la méthode allégorique, les systèmes philosophiques et repris la règle de Richard Simon : *Una eademque ratio interpretandi communis est omnibus libris*, qu'il avait lui-même reçue de Wettstein de Bâle (1693-1754).

c) Lessing. — D'une tout autre envergure fut Lessing (1729-1781), élève d'Ernesti. C'était un sceptique, à la manière de Bayle, avec l'accent de Voltaire. Il était connu de toute l'Allemagne pour ses travaux littéraires, lorsqu'il devint, en 1770, bibliothécaire de Wolfenbüttel. C'est là qu'il publie de 1774 à 1777, *Les fragments de Wolfenbüttel*, écrit du déiste Reimarus (1694-1768), l'auteur du livre intitulé *Les principales vérités de la religion naturelle*, 1766, où il soutenait que la religion doit être cherchée dans le cœur humain et dans la nature, autant que dans le catéchisme. Cet écrit n'était pas destiné à être publié. Il attaquait en effet tout ce que vénérait l'Allemagne chrétienne, protestante ou catholique, les Livres Saints et la personne même du Sauveur. Dans la controverse que Lessing eut à cette occasion avec le premier pasteur de Hambourg, Goeze, il affirme l'égalité de toutes les religions, parce que toutes, le christianisme comme les autres, ont leur fondement véritable dans le cœur de l'homme. Le christianisme n'est pas vrai parce qu'il est dans la Bible; il est dans la Bible parce qu'il est vrai. Au reste, appliquant à la religion la théorie du progrès indéfini, il soutient dans sa brochure, l'*Éducation du genre humain*, 1780, que le christianisme n'est qu'un stade dans l'évolution religieuse de l'humanité. Ce qui importe plus que d'atteindre la vérité absolue c'est de vivre la vérité que l'on détient. A Lessing s'opposera Jacobi (1743-1819), d'accord avec Herder (1744-1803) dans son aversion pour le rationalisme, avec la conscience profonde qu'il avait du mystère partout répandu et au nom du sentiment très vivant en lui des vérités morales.

d) Kant. — « Tiré de son sommeil dogmatique par Hume », plus encore peut-être par Rousseau, cf. Delbos, *La philosophie pratique de Kant*, Paris, 1905, p. 125, Kant (1724-1804), (voir son article), refuse à la raison théorique le droit d'établir les bases de la religion et repousse l'idée que la religion puisse dépendre de traditions historiques qui l'imposent à l'homme passif. Mais il a été élevé dans le piétisme et il est disciple de Rousseau : il maintiendra donc la religion, mais uniquement sur le plan de la morale qui la crée; disciple de Wolf, il ne l'admettra que « dans les limites de la raison ». « La religion consiste pour lui dans la volonté stable d'accomplir nos devoirs pour plaire à Dieu. » É. Bréhier, *loc. cit.*, p. 554. Il ne refuse pas au christianisme le droit d'être « la religion » ainsi entendue, parce qu'il peut s'adapter. Pour exprimer ses théories, Kant usera du langage chrétien. « Au moment de rédiger la *Religion dans les limites de la simple raison*, 1793, il relira le catéchisme qui, quelque soixante ans auparavant, lui avait fait connaître les thèmes fondamentaux du christianisme. » Brunschwicg, *L'idée critique et le système kantien*, dans *Revue de métaphysique et de morale*, avril-juin 1924, p. 197. Mais, si « la religion » n'est que le bon vouloir moral se rapportant à Dieu, le christianisme ne peut être la religion, qu'en laissant tomber tout ce qui ne va pas à cela : ses données et ses preuves historiques; l'idée de révélation qui d'ailleurs n'est pas d'une expérience possible; l'inspiration des Écritures, qui n'ont aucune valeur dans tout ce qui est autre chose qu'une leçon de morale; le miracle, qu'on ne peut d'ailleurs constater dans le déterminisme phénoménal universel; ses affirmations doctrinales; ses exigences cultuelles, la prière même. Vaines sont donc les querelles entre théologiens; vaine la prétention du christianisme d'être transcendant et vrai par rapport aux autres religions positives. Et même dans les dogmes qu'affirment ensemble le christianisme et la religion kantienne, quelles différences! Comme le Dieu de Kant est loin du Dieu de Luther! loin de la Providence de Bossuet. Cette Providence, Kant la condamne spécialement, puisqu'elle subordonnerait l'effort moral de l'homme autonome à des desseins définis de toute éternité. Le christianisme est donc bien la religion en tant qu'il satisfait à l'idée de moralité. Toutefois, « ce n'est pas seulement d'une façon négative, parce qu'il en respecte les exigences, c'est aussi dans ce sens positif qu'il ajoute à ce que, par lui-même, l'homme est capable de déterminer, même de concevoir. » Brunschwicg, *op. cit.*, p. 192. Kant adapte à sa doctrine le dogme du péché originel et le transforme en « mal radical ». « Le mal radical, c'est la volonté mauvaise, en son fond, soumise aux passions

que chaque homme apporte en naissant. » Bréhier, *loc. cit.* Ce mal se constate en ce que l'impératif de la raison se présente comme une « contrainte assumée à contre-cœur ». On est loin ainsi du péché originel, tel surtout que l'entendit Luther, et de la théorie rousseauiste : c'est la société qui déprave l'homme. Il y a aussi la notion d'Église. L'acte moral, qui complaît à Dieu, dit Kant, qui garde autant que possible, on l'a vu, les formules chrétiennes, nous fait entrer dans le royaume de Dieu. « En méditant Rousseau, Kant a compris que l'un des aspects essentiels du problème moral était dans la liaison entre la destinée propre de l'individu et l'orientation de la culture dans la société et qu'il ne pouvait être résolu pour l'homme à part de l'humanité. » De là, il garde la notion de l'Église. Il la définit à la manière de Luther : l'ensemble des hommes de bonne volonté, animés d'une foi pure. Mais « une faiblesse particulière de la nature humaine a cette conséquence qu'il ne faut jamais compter sur cette foi pure, autant qu'elle le mérite, pour fonder une Église sur elle seule ». Dès lors, il faut des Églises, créations humaines, qui soutiennent l'humaine faiblesse, mais qui doivent se rapprocher autant que possible de ce que serait l'Église universelle. » Cf. W. Reinhard, *Ueber das Verhältnis von Sittlichkeit und Religion bei Kant*, Berne, 1927; E. Boutroux, *La philosophie de Kant*, 1926.

VI. Le xixe siècle. — Deux périodes : 1° De 1815 à 1850; 2° Depuis 1850.

1° *Première période de 1815 à 1850.* — 1. *En France : Les grands systèmes constructeurs.* — De 1815 à 1848, sous les Bourbons où le catholicisme a recouvré son titre de religion d'État, sous la monarchie de Juillet où, la crise anticléricale de 1830 passée, l'Église est néanmoins une puissance, le rationalisme du xviiie siècle n'est pas mort. Il est à l'arrière-plan, mais il vit, d'autant plus que certains partis politiques en font une arme de combat. On l'appelle alors plutôt le voltairianisme. Il affecte souvent en effet cette forme que donnait Voltaire, mais combien supérieurement, à sa critique religieuse : atteindre une idée en la rendant ridicule. Ce rationalisme, fidèle au xviiie siècle, se nourrit de ceux qui l'ont créé : « Du mois de février 1817 jusqu'au mois de décembre 1824, écrit A. Nettement, *Histoire de la littérature française sous la Restauration*, t. ii, 3e édit., 1874, p. 359, on publia 31 600 exemplaires des œuvres de Voltaire », soit « 1 598 000 volumes. Les ouvrages les plus sceptiques de cet écrivain furent publiés à part, sous le titre de *Voltaire des chaumières.* » Toutefois, tandis que les écrivains romantiques sont opposés à la tradition rationaliste du xviiie siècle — encore que quelques-uns rendent parfois un son plutôt en accord avec le siècle qu'ils combattent — Paul-Louis Courier (1772-1825), dans ses pamphlets, Béranger (1780-1857), dans ses chansons, excitent le sentiment antichrétien. Enfin, en 1828, Broussais (1772-1838) osera, dans son célèbre *Traité de l'irritation et de la folie*, attaquer le spiritualisme et reprendre les thèses matérialistes de Cabanis. Au premier plan, dans le conflit des idées, en face de l'école catholique dont Lamennais prend la tête, figurent l'école éclectique et aussi les écoles socialistes et positivistes. C'est le temps des grandes doctrines constructives.

L'éclectisme s'incarne dans Victor Cousin (1792-1867). De 1815 à 1820, de 1828 à 1852, il occupa, sauf quand il fut ministre, la chaire de philosophie à la Sorbonne. Ce véritable pontife de l'Université, désireux d'échapper à l'empirisme, mais aussi au subjectivisme kantien, eût voulu, remarque Sainte-Beuve, fonder une grande école de philosophie, école du juste milieu, « qui ne choquât point la religion, qui existât à côté, qui fût indépendante, souvent auxiliaire, en apparence, mais encore plus protectrice et par instants dominatrice, en attendant peut-être qu'elle en devînt héritière ». Cité par É. Bréhier, *loc. cit.*, p. 666. Or le clergé ne cessa de lui reprocher le caractère antireligieux de sa philosophie, un peu sans doute parce que, désireux de conquérir la liberté d'enseignement, il n'était pas fâché de souligner ce caractère dans le chef reconnu de la philosophie universitaire, mais aussi parce que la philosophie de ce chef appelait cette critique. Cousin en effet oppose sans cesse au « Dieu abstrait de la scolastique » le Dieu « de la conscience partout présent dans la nature et l'humanité ». « Incompréhensible comme formule et dans l'École, dit-il, Dieu est clair dans le monde qui le manifeste et pour l'âme qui le possède et qui le sent. Partout présent, il revient en quelque sorte à lui-même dans la conscience de l'homme qui en exprime les attributs les plus sublimes, comme le fini peut exprimer l'infini. » « Un Dieu sans monde, dit-il encore, est aussi incompréhensible qu'un monde sans Dieu — La création n'est pas seulement possible, mais elle est nécessaire — Dieu est à la fois Dieu, nature et humanité. » Cousin ne put donc échapper au reproche de panthéisme.

C'est pour d'autres raisons que son disciple le plus célèbre, Jouffroy (1796-1842), fut également combattu. Tout en défendant la spiritualité de l'âme contre l'école de Cabanis et de Broussais, il était détaché du christianisme et émettait des théories en conséquence. En 1825, parut dans le *Globe*, organe des libéraux du temps, son célèbre article : *Comment les dogmes finissent.* En 1830, dans ses leçons sur *Le problème de la destinée humaine*, posant en principe que chaque être a une destinée, il affirme que la solution chrétienne de la question ne saurait plus suffire et que la philosophie est loin de pouvoir donner la réponse définitive. En attendant, que chacun prenne le parti qui lui paraîtra le mieux répondre à l'état présent de l'humanité. Cf. P. Janet, *Victor Cousin et son œuvre*, 1877; Barthélemy-Saint-Hilaire, *Victor Cousin, sa vie, sa correspondance*, 3 vol., 1885; L. Ollé-Laprune, *Théodore Jouffroy*, 1899; M. Salomon, *Théodore Jouffroy*, 1907.

Dans ses *Études de philosophie et d'histoire*, 1836, un autre professeur de philosophie, ancien rédacteur du *Globe*, Lerminier, continuera Jouffroy, affirmant, lui aussi, que le christianisme a fini son temps et que la philosophie est appelée à le remplacer.

Enfin le socialisme naissait, qui écartait également le christianisme et faisait appel à la raison et à la science. Fourier (1772-1837), rattache ses projets de réforme sociale à des théories philosophiques du xviiie siècle. La Providence, dit-il, a mis une harmonie parfaite dans les mouvements des mondes matériel, organique et animal. Or « le mouvement social » est désordonné. Il n'est donc pas ce que veut la Providence. L'homme est fait pour le bonheur. Le bonheur, il ne peut le trouver que dans l'accord entre sa nature, autrement dit, les passions primitives qu'il tient de la nature, et les conditions de son existence assurées par la productivité du travail. Or, jusqu'ici, la loi, la morale, la religion enserrent les passions de l'homme dans leurs contraintes. Pour le bonheur de l'homme, il faut donc laisser ses passions se développer. Pour Saint-Simon (1760-1825), autre prophète d'une réforme sociale, il préconise l'action d'un « nouveau christianisme » ou plus exactement du vrai christianisme avec un personnel renouvelé. Le christianisme se résume pour lui dans le précepte : « Aimez-vous les uns les autres », qu'il traduisait pour son époque dans celui-ci : « La religion doit diriger la société vers le grand but de l'amélioration la plus rapide possible du sort de la classe la plus nombreuse et la plus pauvre. » Or le christianisme sous toutes ses formes a perdu le sens de sa mission. Le catholicisme s'est laissé absorber par ses préoccupations dogmatiques ou cultuelles, par

l'ambition de dominer et il s'est fait l'instrument des puissants. Le luthéranisme est plus coupable encore. Le personnel religieux doit être remplacé par un personnel nouveau : les « philanthropes », savants et industriels, remplaceront les prêtres. L'âge de la connaissance théologique ou métaphysique fera place ainsi à un état positif, c'est-à-dire, reposant sur la science expérimentale. Cf. le *Système industriel*, 1821 ; le *Nouveau christianisme*, 1825.

Son disciple, Auguste Comte (1798-1857) a une bien autre importance, puisque son influence dominera la seconde moitié du XIXe siècle. Cf. *Cours de philosophie positive*, 1830-1842; *Discours sur l'esprit positif*, 1844; *Discours sur l'ensemble du positivisme*, 1848; *Système de politique positive*, 1851-1854; *Catéchisme positiviste*, 1852; *Synthèse subjective ou système universel des conceptions propres à l'état normal de l'humanité*, 1856. Son but est la réorganisation de la société pour le bonheur de l'humanité. Le XVIIIe siècle avait attendu ce bonheur, soit, avec l'*Encyclopédie*, d'un développement général de la raison, affranchie des croyances religieuses, éclairée par les sciences, selon la loi du progrès; soit, avec les économistes, des sciences se rapportant directement aux faits sociaux. Comte unit les deux courants. Il y a dans le positivisme des négations et une partie constructive. Suivant une loi nécessaire d'évolution intellectuelle, l'humanité a passé par deux phases : la phase théologique, où, pressé par son besoin d'explication, l'homme a eu recours aux causes surnaturelles ou anthropomorphiques; la phase métaphysique, où à ces causes il a substitué des causes abstraites, occultes, causes premières et causes finales, créations de son esprit. Il est arrivé avec les progrès de la science à un troisième stade, l'âge positif, où, répudiant toutes les hypothèses métaphysiques, n'acceptant pas plus l'athéisme et le panthéisme que la providence, excluant toute recherche des causes premières ou des causes finales, cessant de chercher l'explication de l'univers en dehors de lui, la science se contentera « de découvrir, par l'usage bien combiné du raisonnement et de l'observation, les lois effectives des phénomènes, c'est-à-dire leurs relations invariables de succession et de similitude ». *Cours de philosophie positive*, 1re leçon. C'est la négation de la théologie et de la métaphysique. Dieu devient l'inconnaissable; l'âme humaine également. Kant avait précédé le positivisme dans cette voie. D'autre part, la religion étant le pouvoir de régler les volontés individuelles et de les rallier, Comte sera amené par ses déductions à la religion de l'*Humanité*. Cette religion mettra fin à « la régence de Dieu », indispensable pendant la minorité de l'humanité, et dès lors au conflit entre l'intelligence critique et la théologie.

2. *En Allemagne. — a) Les philosophes.* — Il n'y a pas à s'arrêter longuement à Gœthe (1749-1833) et à Schiller (1759-1805). Il faut parler d'eux cependant car ils orientèrent la pensée allemande dans le sens d'une culture purement humaine. Pris d'abord dans le mouvement romantique du *Sturm und Drang*, réaction contre l'*Aufklärung* et le classicisme, ils revinrent, à peu près en même temps, à l'idée d'*humaniser* l'âme allemande — nullement de la christianiser — et pour cela de la mettre à l'école de la Grèce antique. C'est là qu'il fallait chercher « le Canon éternel de l'humanité », « l'Universel humain »; c'est à cette école qu'ils réalisèrent « la sagesse de Gœthe ».

De ce moment datent également trois penseurs continuateurs de Kant, Fichte (1762-1814), Schelling (1775-1854), Hegel (1770-1831). Fichte, professeur à l'université d'Iéna, finit par devenir professeur à l'Université de Berlin où il prononça ses fameux *Discours à la nation allemande*. Dans son livre *Sur la croyance d'un gouvernement divin du monde*, 1798, reproduisant la critique de Kant contre les preuves de l'existence de Dieu, il ramenait le divin à l'*ordre moral* ou à la Raison suprême qui rend le monde intelligible. Faire ce qu'on doit sans songer aux conséquences, se conformer par conséquent à l'ordre moral, voilà le divin pour nous; n'agir qu'en vue des conséquences heureuses ou malheureuses, voilà l'athéisme. Celui qui croit au devoir croit à Dieu. Plus tard, il fait de Dieu l'Absolu dont nous tirons lumière et béatitude. « Le philosophe voit comme du dehors et par réflexion l'éternelle production du Verbe par l'Absolu; il la voit dans la mesure où ce Verbe se réfracte en des consciences individuelles, dont l'une est lui-même, et où l'aspiration libre de sa conscience vers la vie spirituelle se pose comme devoir moral. Mais, ni mystique, ni naturaliste, la pensée de Fichte trouve son expression dernière dans le dogme fondamental du christianisme; ce dogme c'est l'incarnation du Verbe; et cette incarnation, c'est le développement progressif de la moralité et de la raison dans le monde. L'homme devient l'instrument de Dieu. » É. Bréhier, *loc. cit.*, p. 710.

Schelling, comme Fichte, professe un panthéisme idéaliste pour qui Dieu, l'Absolu, est tout. Nature et Esprit ne diffèrent de l'Absolu qu'en ceci : dans le sujet-objet Nature, il y a un excès d'objectivité; dans l'Esprit, il y a un excès de subjectivité. Plus tard, sans renoncer à l'unité de substance, mais pour se séparer du panthéisme logique de Hegel, Schelling revient à une certaine notion de la personnalité divine. Et il affirme que, de la religion telle qu'elle est donnée par le christianisme, la philosophie doit tirer la religion pleinement spirituelle. Von Hartmann appelle ce système le panthéisme de la personnalité. Cf. Weber, *Examen critique de la philosophie religieuse de Schelling*, Strasbourg, 1860.

Plus abstrait encore est le panthéisme de Hegel. Dieu, pour Hegel, n'est pas seulement l'Être en soi, la Substance: il est surtout l'Esprit absolu. Il n'y a de réel que l'Idée. L'Esprit c'est l'Idée prenant conscience d'elle-même. Où l'Idée prend-elle conscience d'elle-même? Ce ne peut être qu'en l'homme; l'esprit humain, c'est donc l'esprit universel lui-même. L'Art, la Religion, la Philosophie expriment l'Idée d'une manière de plus en plus parfaite. Parmi les religions, la religion absolue, vraie, où l'Esprit se dévoile, c'est le christianisme, mais le sommet c'est la philosophie, qui traduit le christianisme en langage spéculatif et Dieu ne se connaît que dans et par cette culture. Cf. Renan qui fera de Dieu la « catégorie de l'idéal ». Voir P. Roques, *Hegel, sa vie, ses œuvres*, 1912; B. Hermann, *System und Methode in Hegels Philosophie*, Leipzig, 1927; P. Wahl, *Le malheur de la conscience dans la philosophie de Hegel*, 1931.

Ces théories provoquèrent des réactions de la part des orthodoxes assurément, mais aussi de la part de non orthodoxes. Tel Schleiermacher (1768-1834). Il est loin d'être un rationaliste à proprement parler, mais son christianisme se ramène au fond à une religion naturelle. Le christianisme c'est moins le dogme — la dogmatique chrétienne doit comprendre uniquement les croyances indispensables — que le sentiment qui nous unit au Christ historique, tel du moins qu'il se présente dans l'évangile de saint Jean. Manière de voir qui reconnaît la valeur de la critique historique. Peu importe maintenant que l'Être suprême dont nous nous sentons dépendants soit un être personnel ou non. La religion c'est le sentiment de notre dépendance et nous nommons Dieu, l'être multiple ou un, personnel ou non, selon les religions, dont nous dépendons. Schleiermacher pense d'ailleurs que Dieu et le monde ne sont que deux valeurs pour une même chose, sans accepter cependant d'être panthéiste.

D'autres ramenèrent le matérialisme. Feuerbach

(1804-1872), un de ces jeunes hégéliens de gauche, comme on les a appelés, qui tirèrent les conséquences extrêmes des doctrines du maître, après avoir critiqué Hegel d'avoir dit que religion et philosophie ont le même *objet* traduit en deux langages différents, montre dans son *Essence du christianisme*, 1841, qu'en réalité l'homme crée Dieu. « Pour trouver un Dieu dans la nature — comme avaient fait les déistes du XVIIIe siècle — il faut d'abord, dit Feuerbach, l'y mettre. » Dieu n'est rien que l'ensemble des attributs élevés, sagesse, amour..., qui appartiennent à l'espèce humaine et que l'homme projette au dehors de lui-même, les attribuant à un sujet personnel, Dieu. Feuerbach ne condamne pas cependant le christianisme, « révélation solennelle des trésors du cœur humain » et besoin de ce cœur. Il lui refuse le droit de se dire la vérité et de devenir une théologie. Il faut remplacer la théologie par une anthropologie positiviste, qui montrera dans le fait religieux un fait simplement humain et l'intégrera, dépouillé des illusions qui le transforment, dans la science générale de l'homme. A côté de cela, dans ses *Grundsätze der Zukunft*, il incline vers un sensualisme qui logiquement conduisait au matérialisme. — Vogt (1817-1895), dans la *Foi du charbonnier et la science*, déclare : « Les activités spirituelles ne sont que les fonctions du cerveau »; et encore : « La physiologie se déclare catégoriquement contre une immortalité individuelle, comme en général contre toutes les hypothèses qui se rattachent à l'existence d'une âme distincte ». — Moleschott (1822-1893), dans son livre sur la *Circulation de la vie*, 1852, va, comme Feuerbach, du sensualisme au matérialisme. La matière et la force sont inséparables, dit-il, et il y a une circulation perpétuelle de la matière et de la force. — Büchner enfin (1824-1899) part également de l'empirisme. La force et la matière, affirme-t-il, sont inséparables, éternelles : « L'âme n'est qu'un ensemble de forces converti en unité. » D'autre part, désordres de la création, organes inutiles ou nuisibles, monstruosités, tout semble prouver que les énergies fatales de la matière ont donné naissance à d'innombrables formes, dont seules ont survécu celles qui se sont trouvées appropriées aux conditions environnantes. Cf. *Force et matière*, 1852. Il retournait ainsi en arrière jusqu'à d'Holbach.

D'autres enfin aboutissent au pessimisme : Schopenhauer (1788-1860), dans ses ouvrages : *La quadruple racine du principe de raison suffisante*, 1813; *Le monde comme volonté et comme représentation*, 1818; *La volonté dans la nature*, 1836; *Les deux problèmes fondamentaux*, 1841; les *Parerga und Paralipomena*, 1851. Sa doctrine est une construction du monde : le seul réel, c'est nous-mêmes et c'est la volonté qui constitue la substance et l'essence de l'homme. Voltairien, il écartera toute philosophie chrétienne, « ce centaure », comme il dit, de la construction du monde. Il n'admet ni l'idée du libre arbitre contradictoire dans son système, ni la règle morale, puisque la volonté n'est déterminée en toute occasion que par le *vouloir-vivre*, au fond l'égoïsme. Puisque d'autre part les obstacles que rencontre le vouloir-vivre font du monde un mauvais rêve, le moyen de le guérir c'est de considérer l'identité absolue des êtres, dont chacun a la volonté absolue, inconditionnée de conserver son existence; cette connaissance s'accompagne de la piété qui a trouvé son expression dans l'Évangile; mais cela est insuffisant; il faut aller jusqu'à la suppression du vouloir-vivre, dont l'ascète hindou nous donne le modèle puisqu'il supprime en lui l'humanité. Cf. Ribot, *La philosophie de Schopenhauer*, 1874; J. Volkelt, *A. Schopenhauer, seine Persönlichkeit, seine Lehre, sein Glaube*, Stuttgart, 1900; Ruyssen, *Schopenhauer*, 1911.

b) Les exégètes. — Mais l'attaque principale menée alors en Allemagne contre la révélation vint de la critique biblique. L'éditeur des *Fragments de Wolfenbüttel* avait fait bon marché des miracles. Qu'importe, avait-il dit, qu'ils soient faux. N'est-on pas assuré de l'origine divine de la morale chrétienne par ses fruits? Dans la voie ainsi ouverte, des commentateurs entrèrent aussitôt, enlevant au christianisme ses preuves protectrices. Ainsi Eichhorn (1752-1827). Il ne s'en prend, il est vrai, qu'à l'Ancien Testament, mais il en nie tous les récits surnaturels en vertu de ces trois principes : 1. Les peuples anciens, incapables d'expliquer par leurs causes naturelles les phénomènes qui les frappaient, les attribuaient à la Divinité; 2. les Sémites tout particulièrement; 3. dans la conviction où ils étaient que Dieu intervenait, les Hébreux ont négligé de rapporter certains caractères qui montraient dans les soi-disant miracles des phénomènes naturels. Paulus (1761-1851), va plus loin. Nourri de Spinoza, dont il a traduit les œuvres, et de Kant, il ramène le christianisme « aux limites de la raison ». Il s'en prend au Nouveau Testament et, dans les miracles de Jésus, il cherche à distinguer les faits, tous naturels, des jugements qui les transformaient pour des causes diverses en miracles. A cette explication, de Wette substitue l'explication mythique. Mythes historiques, mythes philosophiques, mythes poétiques allaient maintenant expliquer les faits surnaturels racontés par les Livres saints. De Wette (1780-1849), *Introduction à l'Ancien Testament*, 1806, rappelle ce principe cher à tous les rationalistes, que les Livres saints doivent être interprétés comme les ordinaires et pose celui-ci, que, dans l'interprétation de l'Ancien Testament, il n'y a pas à tenir compte des données de la tradition, incontrôlables, mais uniquement de la critique interne. Il concluait de là : le Pentateuque n'est pas de Moïse et les miracles de l'Exode sont des mythes. En 1817, dans son *Introduction historique et critique* à l'Ancien Testament, il portait ce jugement : « Au pragmatisme historique est substitué le pragmatisme théocratique. Un plan divin domine l'histoire d'une manière visible et tous les événements sont subordonnés à ce plan; bien plus, Dieu lui-même intervient immédiatement dans l'histoire par des révélations et des miracles; ...l'histoire cède la place à la mythologie. » Strauss (1808-1874), étendit le système au Nouveau Testament. Étudiant à Tubingue, il avait perdu la foi à la lecture de Schleiermacher et surtout de Hegel, pour qui, on s'en souvient, christianisme et philosophie ont même contenu, le premier sous la forme de l'image, le second de l'idée. En 1835 et 1836, paraissaient à Tubingue les deux volumes de sa *Vie de Jésus*, *Das Leben Jesu, kritisch bearbeitet*. Les croyants, disait-il, ont une foi entière aux récits évangéliques; ils ont tort. Soumis à la critique, les évangiles, en raison de leurs contradictions, perdent toute valeur de témoignages. Une vie de Jésus basée sur de tels témoignages s'écroule d'elle-même. Les critiques qui ont interprété comme des faits naturels les miracles évangéliques n'y ont rien vu. Les miracles racontés sont vraiment tels, mais ils sont des mythes, création collective et impersonnelle des premiers disciples de Jésus, convaincus de sa messianité, désireux de faire partager leur certitude et de glorifier leur Maître. Christian Baur (1792-1860) opposa une explication soi-disant historique mais pas plus orthodoxe au mythisme de Strauss : l'explication des tendances doctrinales. Les premiers temps de l'Église nous la montrent partagée : il y a le *pétrinisme* des judaïsants, le *paulinisme* des partisans de la conciliation avec les païens. Les trois évangiles dits synoptiques sont les fruits postérieurs de ce conflit. Quant à l'évangile de Jean, c'est une œuvre théologique tardive, synthèse de toutes les tendances de l'âge apostolique.

3. *En Angleterre.* — Durant cette période, la seule

nouveauté « rationaliste », si l'on peut ainsi dire, c'est l'organisation en système de la morale utilitaire avec Bentham (1748-1832). Sans parler des applications pénales et législatives qu'il fait de sa théorie, il pose comme règle suprême de la morale : le plus grand bonheur du plus grand nombre. Est bon l'acte d'où nous pouvons prévoir que nous retirerons le plaisir et que la société, qui sert l'intérêt de tous, approuvera pour le profit qui lui en revient. Bentham a établi l'*arithmétique morale*, c'est-à-dire une science qui étudie la valeur comparative des plaisirs, et il condamne « la doctrine étrange » qui considère le plaisir comme un mal et la douleur comme un bien. Cf. *Introduction to the Principles of Morals and Legislation*, 1789. Stuart Mill (1806-1873) complétera cette doctrine. Il s'efforcera de prouver que la morale de l'intérêt peut rendre compte du préjugé moral de l'humanité, satisfaire les âmes élevées et devenir sans contradiction une morale sociale. De la même époque et se plaçant au seul point de vue économique sont Malthus (1766-1834) *Essay of the principle of population*, 1798; Ricardo (1772-1823), *Principles of political Economy and Taxation*, 1827, et James Mill (1773-1836) *Elements of political Economy*, 1821. Cf. E. Halévy, *La formation du radicalisme philosophique*, 1901-1904, 3 vol. in-4°.

2° *Deuxième période : Après 1850.* — 1. *Caractères généraux.* — Abandonnant les grands systèmes métaphysiques, l'esprit revient à la critique. Il soumet à la discussion toutes les croyances chrétiennes, les affirmations des Livres Saints, les données de l'histoire religieuse. On retourne au XVIIIe siècle. Mais ce n'est plus au nom du bon sens que se fait cette critique; c'est au nom de la « Science ». A Fichte, à Hegel, on préfère Kant, Condillac, Comte, et les doctrines favorites seront le darwinisme et l'évolutionnisme de Spencer. On soumet donc toutes les idées au contrôle des faits. Le positivisme domine. C'est le règne du *scientisme*, suivant le mot de Renouvier, c'est-à-dire de la science qui dépasse ses droits.

Devant les indéniables progrès de la science, conçue comme la connaissance de faits bien observés et de leurs lois, ramenées elles-mêmes à des lois de plus en plus générales, en attendant — le progrès ne permet-il pas cette espérance? — que l'on arrive à formuler la loi suprême du Tout, l'axiome éternel, ses représentants ont formulé les affirmations suivantes comme d'incontestables postulats :

1. La certitude scientifique est la certitude-type. En dehors d'elle, il n'y en a pas. Les données de la révélation ne sont donc pas certaines.

2. Les seuls objets de la science sont du domaine de l'observation et de l'expérience. Dieu et l'âme sont donc exclus du connaissable.

3. Rien de ce qui existe n'est en dehors de la science. Elle doit fixer les lois de la morale comme les lois de la physiologie.

4. Puisque la science englobe tout le réel et en fixe les lois selon la même méthode, elle est une.

5. Les lois qu'elle proclame ont ce caractère d'être universelles, nécessaires donc immuables. Le miracle ne peut jamais être qu'une supercherie et une illusion. Il n'y a pas de surnaturel : c'est un fait.

6. La religion n'est donc qu'une affaire de sentiment sans objet.

2. *La théorie de l'évolution : Inutilité de la création et monisme matérialiste.* — La théorie scientifique qui a la vogue est certainement la théorie de l'évolution.

Elle a été entrevue par Diderot et préparée par Buffon (1707-1788). Aux trois premiers volumes de son *Histoire naturelle*, 1749-1788, 36 vol. in-4°, où il expose la *Théorie de la Terre*, il émet cette idée que la terre n'est point sortie toute faite des mains du Créateur : elle s'est constituée par une lente superposition de couches géologiques en 60 000 ans au moins — au lieu des 6 000 que l'on croyait lire dans la Bible. Il émettait également l'idée non de la filiation des espèces mais de leur suite : elles constituent pour lui une série parfaitement une, comme si leur formation correspondait à un plan. Le 15 janvier 1751, la Sorbonne censura quatorze propositions de l'*Histoire naturelle*, dont quatre relatives à l'origine du monde. Dix-sept ans plus tard, quand parurent les *Époques de la nature*, Buffon fut menacé de censure pour les mêmes raisons. A vrai dire, le danger n'était pas dans les propositions condamnées, mais dans ce fait que la science des origines s'organisait en dehors du christianisme. Buffon avait parlé comme si la Genèse n'existait pas, non qu'il voulût du mal au christianisme, mais la foi ne l'intéressait pas. Cf. D. Mornet, *Les sciences de la nature au XVIIIe siècle*, 1911, in-8°. — A Buffon, fit écho F.-B. Robinet (1735-1820), qui devait publier en 1770 une *Analyse raisonnée de Bayle* et qui, dans son livre *De la nature*, Amsterdam, 1761-1768, 4 vol. in-8°, revenant aux théories de la Renaissance, voit dans la nature un vivant qui réalise des formes de l'être de plus en plus parfaites, dont l'homme est le sommet visible. Au-delà de lui, il n'y a plus que des intelligences dématérialisées. — Laplace (1749-1827), dans l'*Exposition du système du monde*, 1796, la *Mécanique céleste*, 1799-1805, 5 vol. in-8°, en même temps qu'il aidera au déterminisme en démontrant la stabilité de l'univers au point de vue mécanique, préparera lui aussi les théories de l'évolution par son hypothèse sur l'origine du monde planétaire. — Peu après, Lamarck (1744-1829), *Philosophie zoologique*, 1809, formula la théorie transformiste. Il n'y eut primitivement, dit-il, que quelques espèces animales, peut-être, une seule. Mais, étant donné le milieu (climat, nourriture...), la *loi du besoin*, sous l'action de ce principe d'activité interne qu'est le *pouvoir de la vie*, créa dans les espèces primitives des modifications que fixa *l'habitude* et d'où sortit, à la longue, en vertu du même mécanisme, la variété des espèces. — Darwin (1809-1882) explique cette même évolution par la *sélection naturelle* qui s'opère par une puissance interne de variation agissant seulement pour l'adaptation, et sous l'action de la concurrence vitale ou *lutte pour la vie*. Cf. *On the origin of Species*, 1859. L'espèce humaine, comme les autres, est née de là et les caractéristiques de l'homme : le développement intellectuel, les facultés morales, le sentiment religieux s'expliquent comme des variations utiles. Cela, Darwin l'avance timidement. — H. Spencer (1820-1903), qui rejoint la pensée de Comte, fait, pour ainsi dire, la synthèse de toutes ces hypothèses en soumettant toutes choses à la loi de l'évolution. Pour Laplace l'évolution est la loi de la formation de notre monde planétaire; pour Lamarck et Darwin elle est la loi de la nature vivante; pour Spencer, elle est la loi universelle, la loi de la formation des mondes, du développement des êtres, des idées, des institutions, des sociétés. La même force mécanique fait passer toutes choses « d'une homogénéité indéfinie et incohérente à une hétérogénéité définie et cohérente ». Dans ce monde que devient la morale? Spencer rejoint la morale utilitaire. Les lois mêmes de la nature dirigent spontanément l'être vers son bien. Le bien consistera donc dans l'ajustement aux conditions du milieu. Quant à Dieu, Spencer ne le nie pas. Dieu est l'Inconnaissable — c'est Spencer qui a créé le mot agnostique — idée dans laquelle il voit autre chose que du négatif : l'Inconnaissable, c'est l'Être sans aucun des caractères positifs dont les religions entourent Dieu. C'est, si l'on veut, le fond des choses, la Force, dont la réalité est une manifestation. La science est ainsi complètement dégagée de la religion et la religion n'a plus rien à voir en ce domaine qu'est le monde, y compris société et morale.

Les disciples de Darwin et de Spencer modifient parfois leurs positions. Huxley (1825-1895) dans *Man's place in nature*, 1863, *Collected essays*, 1894, veut la rupture de la science avec toute hypothèse métaphysique ou religieuse : « Mon axiome fondamental de philosophie, dit-il, est que matérialisme et spiritualisme sont deux pôles opposés de la même absurdité, l'absurdité de penser que nous connaissons n'importe quoi de l'esprit ou de la matière ». — John Fiske, dans *Darvinisme*, 1879, *The destiny of man*, 1884, voit dans l'évolution une finalité immanente, puisqu'elle tend au développement de la conscience et de l'intelligence : l'expérience nous fait donc connaître un Dieu immanent, âme du monde. — L'Allemand Hæckel (1834-1919), *Natürliche Schöpfungsgeschichte*, 1868, *Anthropogenie*, 1874, *Énigmes du monde*, 1899, professe un monisme mécanique qui rend nettement inutiles Dieu, la liberté et l'immortalité : l'homme n'est qu'un agrégat de matière et d'énergie. Par une évolution de ce monisme, dans les *Lebenswundern*, 1904, il verra la vie dans la matière brute elle-même et Dieu identique au monde. Mécaniste, matérialiste et athée, tel se présenta tout d'abord l'évolutionnisme. Cf. Le Dantec, *Lamarckiens et Darwiniens*, 1899 ; A. W. Benn, *History of English rationalism in the XIXth century*, 1906; Carrau, *La philosophie religieuse en Angleterre depuis Locke jusqu'à nos jours*, 1888 ; Nédoncelle, *La philosophie religieuse en Grande-Bretagne de 1850 à nos jours*, 1934.

3. *En France, influence du positivisme. L'histoire contre les croyances.* — Tandis qu'en Angleterre le rationalisme faisait siens le transformisme et l'évolutionisme, en France le positivisme d'Auguste Comte dominait certains esprits qui s'en faisaient les apôtres. Littré (1801-1881), disciple de Comte — sauf en ce qui concerne la religion de l'humanité, que Pierre Laffite au contraire acceptait pleinement — ne raisonne dans ses ouvrages, *Conservation, révolution, positivisme*, 1852; *La science au point de vue philosophique*, 1873; *Fragments de philosophie positive et de sociologie contemporaine*, 1876; *Auguste Comte et le positivisme*, 1873, et dans ses articles du *National*, où il collaborait avec Armand Carrel, 1844, 1849-1851, que d'après les principes de son maître : « L'immutabilité des lois naturelles à l'encontre de la théologie, qui introduisait des interventions surnaturelles; le monde spéculatif limité, à l'encontre de la métaphysique qui poursuit l'infini et l'absolu ».

Mais c'est dans l'histoire surtout que se manifeste l'influence du positivisme. Certes, Michelet (1798-1874) à partir de 1843 et son ami Quinet qui l'avait aidé à composer le livre *Des jésuites*, 1843, n'avaient pas ménagé l'Église. Mettant en scène le peuple de France, Michelet voulait trouver la force mystérieuse incoercible qui en explique la vie. Or, « dans la banalité des idées..., avec la violence d'un encyclopédiste », Brunetière, *Manuel de l'histoire de la littérature française*, 2e édit., 1899, p. 455, Michelet dénonçait comme ennemie du progrès l'Église, bannissait toute intervention divine de la vie de la France et donnait comme force historique, suffisant à expliquer tout l'esprit, l'âme du peuple de France. Cf. *Le prêtre, la femme et la famille*, 1845; *Le peuple*, 1846; *Histoire de la Révolution française*, 1847-1853, 7 in-8°; *La Bible de l'humanité*, 1864. — Autre est Taine (1828-1893), philosophe, critique et historien dont les œuvres principales sont *Essai sur les fables de La Fontaine*, 1853; *Les philosophes français du XVIIIe siècle*, 1856; *Histoire de la littérature anglaise*, 1863, 5 vol. in-12; *De l'intelligence*, 1870; *Les origines de la France contemporaine*, 1876-1890, 6 vol. in-8°. Taine est déterministe absolument, sans restrictions ni réserves. « Dans la pensée du philosophe, a-t-on dit en reprenant un de ses mots, l'univers se ramenait à une hiérarchie de lois inexorables, enfonçant au cœur de toutes choses, sans excepter le cœur de l'homme, les tenailles d'acier de la nécessité. » « Au suprême sommet des choses, a-t-il dit lui-même, se prononce l'axiome éternel, et le retentissement prolongé de cette formule créatrice composé par ses ondulations inépuisables, l'immensité de l'univers. Toute forme, tout changement, tout mouvement est un de ses actes. L'indifférente, l'immobile, l'éternelle, la toute-puissante, la créatrice, aucun nom ne l'épuise. » *Les philosophes français*, p. 371. C'est donc en naturaliste qu'il étudie l'homme, ses œuvres, les sociétés. Toute intention, toute préoccupation morale doit donc être bannie. Au reste, le savoir crée la moralité, « la lumière de l'esprit » procure partout « la sérénité du cœur ». Pour comprendre un homme, une époque, l'historien, le critique doit se souvenir des lois qu'a fixées la nature elle-même : loi de la corrélation des formes ou de connexion nécessaire : toutes les aptitudes et inclinations d'un homme, d'une époque sont interdépendantes; aucune ne peut varier sans que les autres varient d'autant; loi du caractère dominateur : chaque homme est le produit de sa race, de son moment, de son milieu, mais il y a en lui une faculté maîtresse que le critique doit rechercher. La psychologie devient l'histoire naturelle des esprits; la morale, celle des mœurs. Cf. V. Giraud, *Essai sur Taine*, 1904; *Hippolyte Taine*, 1928; A. Chevrillon, *Taine, formation de sa pensée*, 1932.

Renan (1823-1892) intéresse cette étude à deux titres; parce qu'il croit à la science ou plutôt au scientisme et qu'il s'est fait l'historien des origines chrétiennes. On connaît ce livre, *L'avenir de la science*, qu'il composa en 1848, aux premiers temps de son amitié avec Berthelot, lui aussi pénétré de la religion de la science. Il y formulait ces principes : Il n'y a pas de surnaturel. « Ce n'est pas d'un raisonnement mais de tout l'ensemble des sciences modernes que sort cet immense résultat. » Pas de révélation : « La science ne comprend son but et sa fin qu'en dehors de toute croyance surnaturelle. » Pas de miracle : la croyance au miracle est la conséquence des conceptions anthropomorphiques de l'humanité primitive. La loi des trois états est incontestable. Non moins incontestable, la loi du progrès indéfini. Et, à ce point de vue, ce qu'il importe d'étudier, ce n'est pas l'homme, c'est l'humanité, comme l'a vu Comte. Elle est, non un total d'individus, mais un être organisé qui tend vers sa force. Dans ce développement organique, la Révolution de 1789 marque une date capitale. C'est le passage de l'humanité de l'état spontané à l'état réfléchi. Mais l'humanité n'est pas encore organisée scientifiquement. C'est au savant que revient cette tâche et d'abord au philologue (il appelle philologie toutes les sciences qui aident à reconstituer le passé et donc à construire l'avenir). La science a aussi pour tâche d'organiser Dieu scientifiquement, c'est-à-dire de « faire Dieu parfait », autrement dit de « réaliser la grande résultante définitive qui clora le cercle des choses par l'unité ». Le mot Dieu résume nos besoins suprasensibles, la catégorie de l'idéal et en même temps la limite où l'esprit s'arrête dans l'échelle de l'infini. Savoir est la première condition pour s'initier à Dieu et à mesure que son savoir s'élève, l'humanité crée Dieu.

Renan reviendra sur la question du miracle dans son *Histoire des origines chrétiennes*, en particulier dans l'introduction aux *Apôtres*. Il y affirme qu'il n'exclut pas le miracle au nom d'une métaphysique, mais de l'expérience. Puisque le miracle est un fait, il doit être constaté selon les méthodes des sciences d'observation, et soumis comme eux à des expérimentations, mais à des expérimentations officielles, préparées, répétées, vu son importance. Quel miracle a été ainsi constaté? Ceux que l'on a affirmés, étudiés de près, se sont résolus en impostures ou en illusions.

Ces principes le guident dans son *Histoire des origines du christianisme*, 1863-1881, à laquelle il donna plus tard comme préface, l'*Histoire du peuple d'Israël*, 1887-1893. Évidemment cette histoire est une histoire critique, Jésus-Christ et son œuvre s'y trouvent ramenés à des proportions purement humaines. Le Jésus des évangiles n'est plus un personnage mythique comme pour Strauss, mais un personnage, vu par ses Apôtres, tel qu'ils le racontent, non tel cependant qu'il était dans la réalité de la vie. Il se place parmi les hommes que l'on peut appeler divins mais qui restent des hommes.

Enfin dans sa *Prière sur l'Acropole*, parue pour la première fois dans la *Revue des Deux Mondes* du 1er décembre 1876, il exaltait la sagesse antique, la sagesse purement rationnelle des Grecs au détriment de la sainteté chrétienne, la raison au détriment de la foi. C'est ainsi que de multiples manières il prêcha le rationalisme à ses contemporains. Cf. G. Séailles, *Renan*, 1895; F. Pommier, *La pensée religieuse de Renan*, 1925.

Le rationalisme spiritualiste classique, si l'on peut ainsi dire, aura son prophète dans Jules Simon (1814-1896) avec ses livres de *La religion naturelle*, 1856; *La liberté*, 1859; *La liberté de conscience*, 1857.

4. *En Allemagne, Nietzsche ou l'amoralisme.* — Nietzsche (1844-1900), fils et petit-fils de pasteur, élève puis maître dans différentes universités allemandes, puis obligé de quitter l'enseignement en 1879 pour raisons de santé, ne s'occupa dans les années qui lui restaient à vivre, que de cette question : quelle culture l'homme doit-il se donner? Quelle valeur doit-il acquérir? Dans ses livres *Humain trop humain*, 1878; *Le voyageur et son ombre*, 1880; *Aurore*, 1881; *Le gai savoir*, 1882; *Généalogie de la morale*, 1887; *Par delà le bien et le mal. Prélude d'une philosophie de l'avenir*, 1886, et surtout *Ainsi parla Zarathoustra*, 1883-1891, il répond à cette question. Dans *Aurore*, au paradoxe de Rousseau, « Cette civilisation déplorable est cause de notre mauvaise moralité », il oppose : « C'est notre bonne moralité qui est cause de notre mauvaise civilisation. Nos conceptions sociales du bien et du mal, faibles et efféminées, leur énorme prépondérance sur le corps et sur l'âme ont fini par affaiblir tous les corps et toutes les âmes et par briser les hommes, capables d'une civilisation forte. » Pour lui, la valeur d'un homme consiste dans la somme des forces dont il dispose et non dans l'usage qu'il fait de son libre arbitre, par où la faiblesse est changée en mérite. L'humanité doit réformer tous ses jugements de valeur. Christianisme, pessimisme, science, rationalisme, morale du devoir, démocratie, socialisme, tout cela est à rejeter. Le vrai, le bien, Dieu, le péché, mots par lesquels on affaiblit l'humanité. Vivre en s'efforçant de conformer sa vie à ces choses, c'est se condamner à rentrer dans le type *grégaire* d'une humanité médiocre, dans ce troupeau d'esclaves que conduit le prêtre. Rien n'a de valeur en soi. Une seule chose compte : la volonté de puissance, autrement dit, la puissance des instincts, des désirs, des passions qui commandent nos actes. L'homme en qui est cette force ne recule, pour aboutir à la grandeur, à la domination, à la vie pleine, devant aucun risque à courir, aucun effort à produire, aucun sacrifice à accomplir, aucune souffrance même à imposer : « Devenez durs. La pitié est la plus terrible tentation, le dernier péché. » Toutefois l'homme ne doit pas se disperser, « être l'homme faible et multiple », mais « l'homme synthétique », qui est maître de toutes ses forces, les conduit vers un but que sa force lui aura fait choisir et qui sera d'autant mieux choisi que sa force sera plus grande. A ce prix l'homme sort de la catégorie des esclaves pour passer dans la catégorie des maîtres, des aristocrates. Il sera le surhomme. Cf. Ch. Andler, *Nietzsche*, 6 vol. in-8°, I. *La philosophie de Nietzsche*, 1920; II. *La jeunesse;* III. *Le pessimisme esthétique*, 1921; IV. *Nietzsche et le transformisme intellectualiste*, 1922; V. *La maturité*, 1928; VI. *La dernière philosophie*, 1930. Sur son influence en France, G. Bianquis, *Nietzsche en France*, 1929.

Guyau (1854-1888) en France fera écho à Nietzsche, sur plus d'un point. Dans ses livres : *Manuel d'Épictète*, 1875; *Morale d'Épicure dans ses rapports avec les doctrines contemporaines*, 1878; *Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction*, 1885; *L'irréligion de l'avenir*, 1887; *L'art au point de vue social*, 1889, il est immoraliste comme Nietzsche. Revenant à l'idée du XVIIIe siècle que ce qu'on appelle morale est simplement l'obligation pour l'homme de s'adapter à la vie sociale où il se trouve pris, Guyau, faisant appel aux forces inconscientes, s'efforcera de montrer que la loi de la vie, une loi tout aussi générale que l'attraction newtonienne, amène l'homme, sous une poussée obscure, à se sentir partie solidaire d'un tout vivant, l'humanité. Que l'éducation fasse bien entrer dans la conscience réfléchie de l'homme ce sentiment spontané, l'hérédité le fixera dans l'espèce et l'espèce aura la morale sans obligation ni sanction métaphysique ou religieuse. Cf. Fouillée, *La morale, l'art et la religion d'après Guyau*, 1889.

5. *Karl Marx ou l'athéisme et le matérialisme social.* — Karl Marx (1818-1883) procède de Hegel et de Feuerbach. Dans son *Essence du christianisme*, 1841, Feuerbach avait voulu être le philosophe de l'athéisme. C'est sur l'athéisme que Marx veut élever la société nouvelle. La religion étant « l'opium du peuple » et encore « une réalisation purement imaginaire de la nature humaine », il faut donc la supprimer. Mais Feuerbach avait conservé le culte de l'humanité; il parlait de Droit, de Justice et de Fraternité. Ce sont des choses dont la science économique n'a pas à se soucier. La science économique condamne aujourd'hui le capital que la loi économique historique a édifié autrefois. Il disparaîtra par l'effet de la même loi. La puissance qui réalisera cette évolution, c'est la force, la violence du prolétariat. Quelques phrases de Marx sont caractéristiques : « Le moulin à bras vous donnera la société féodale, le moulin à vapeur le capitalisme individuel. Ce n'est pas la conscience de l'homme qui détermine son mode d'existence, c'est son mode d'existence qui détermine sa conscience ».

Il s'opposait à Proudhon (1809-1865), un Français, qui réclamait une réforme sociale au nom de la justice : « La propriété c'est le vol », et qui combattait le communisme. Œuvres : *Qu'est-ce que la propriété?* 1840; *Système des contradictions économiques*, 1846; *Solution du problème social*, 1848; *De la justice dans la Révolution et dans l'Église*, 1850. Ce qui importe ici, c'est que tout en affirmant Dieu, Proudhon ne croit pas à la providence. Dieu n'a rien de commun avec nous, son intelligence parfaite et immuable ne connaissant que le parfait et l'immuable. La justice n'a donc pas son siège en Dieu et en l'Église. Elle a son siège dans l'âme humaine, et la Révolution, écho de l'âme humaine, inspirée par Diderot et Volney, Voltaire et Condillac, a rêvé la réalisation de cette justice. Hélas! l'immoralité du temps a éloigné ce rêve. Entre la justice, telle que la conçoit l'Église et la justice telle que l'ont conçue les grands hommes du XVIIIe siècle et de la Révolution, il n'y a pas à hésiter.

Vers 1890, le rationalisme était orienté dans la voie des négations radicales et matérialistes. Rien ne semble alors demeurer debout des croyances traditionnelles. Le spiritualisme lui-même semble fini. Tout est matière; tout est régi par les lois d'un inexorable déterminisme; au-delà, il n'y a rien ou rien que l'Inconnaissable. Depuis, les croyances chrétiennes n'ont cessé d'être soumises à une critique qui conclut toujours

contre elles, au nom de la raison, de la science, de l'histoire. F. Le Dantec (1869-1917), par exemple, soutient toujours le matérialisme. Tous les phénomènes biologiques se ramènent à des phénomènes physico-chimiques et les phénomènes dits intellectuels se ramènent aux biologiques. Un combat se livre toujours autour des Livres saints, à propos surtout de la question des origines, cela se comprend, tout le reste est suspendu à cette question; cf. Houtin, *La question biblique chez les catholiques de France au XIXe siècle*, 1902; des évangiles et de la personne du Christ : ainsi Ch. Guignebert qui réduit à très peu de chose les données de l'histoire sur la personne de Jésus et laisse à ses disciples le soin de l'auréoler, cf. Ch. Guignebert, *Jésus*, 1933, et le Dr Couchoud, qui, au nom de l'histoire, refuse à Jésus l'existence, 1926, tandis qu'autour de lui l'Union rationaliste soumet à la critique « scientifique » les thèses des origines chrétiennes. Une histoire des religions a été entreprise qui essaie de faire rentrer le christianisme dans le cadre des religions les plus humaines. Une réaction s'est produite cependant. Non seulement les apologistes maintiennent leurs positions; mais du dehors, on a secoué le joug de la raison et de la science et revendiqué les droits de l'âme humaine qui ne saurait se limiter à la raison, montré que la science dépassait de beaucoup, dans ses affirmations ou ses négations, ses conclusions légitimes et affirmé l'irréductibilité de la conscience et de la liberté. Et pour atteindre Dieu on a cherché d'autres voies, fidéisme, pragmatisme. Cf. les œuvres de Lachelier, Boutroux, Bergson, Blondel, James. Le modernisme enfin a essayé une conciliation malheureuse entre les doctrines qui se réclamaient de la raison et de la science et les doctrines révélées, sacrifiant celles-ci à celles-là. Cf. MODERNISME.

Conclusion. — C'est tout le traité *De vera religione* qu'il faudrait exposer en l'adaptant à chaque époque pour réfuter les doctrines rationalistes. En tous cas l'Église n'a cessé de les condamner. Sans parler des œuvres mises à l'Index et des condamnations particulières qui ont frappé telle ou telle doctrine, il faut remarquer que le *Syllabus*, dans ses quatre premiers paragraphes : I. *Panthéisme, naturalisme et rationalisme absolu.* II. *Rationalisme modéré.* III. *Indifférentisme, latitudinarisme.* IV. *Socialisme, communisme*, rappelle les condamnations solennelles faites par les papes des principes et des théories du rationalisme. Enfin, la *Constitutio dogmatica de fide catholica* du Concile du Vatican, et les canons qui la suivent : I. *De Deo, rerum omnium creatore.* II. *De revelatione.* III. *De fide.* IV. *De ratione et fide* portent exclusivement sur le rationalisme.

On a cité, à propos des principaux auteurs ou des principales périodes, les ouvrages les plus récents. D'ailleurs bon nombre des écrivains signalés ont eu ou auront leur article spécial dans le Dictionnaire. Le lecteur y est renvoyé.

Il y a peu d'ouvrages à citer sur l'ensemble de la question. Voir cependant : Ollé-Laprune, *La raison et le rationalisme*, Paris, 1906; A. Bremond, S. J., *Rationalisme et religion*, cahier 4, du volume XI des *Archives de philosophie;* Bartholmess, *Histoire critique des doctrines religieuses de la philosophie moderne*, Paris, 1895, 2 vol.; Vigouroux, *Les Livres saints et la critique rationaliste*, 1re édit., 1886-1890, 4 vol.; 3e édit. revue et augmentée, 1890-1891, 5 vol., t. I et II; Lange, *op. cit.;* Cournot, *op. cit.;* Lecky, *op. cit.;* dans ce *Dictionnaire* les articles APOLOGÉTIQUE, t. I, col. 1511-1580; ATHÉISME, t. I, col. 2190-2210; DIEU, t. IV, col. 755-1300; MATÉRIALISME, t. X, col. 282-334; PANTHÉISME, t. XI, col. 1858-1874; dans le *Dictionnaire apologétique* d'A. d'Alès, les articles *Déterminisme, Évolution, Monisme, Libre pensée, Panthéisme, Providence.*

Voir aussi, Haag, *La France protestante*, 1847-1859, 9 vol.; 2e édit., 1877-1886; Lichtenberger, *Encyclopédie des sciences religieuses*, 1877-1882, 13 vol. in-8°; Herzog et Hauck, *Protestant. Real-Encyclopædie...*, Franck; *Dictionnaire des sciences philosophiques;* les histoires de la philosophie, en particulier : Renouvier, *Philosophie analytique de l'histoire. Les idées, les religions, les systèmes*, 1897, t. III et IV, 4 vol. in-8°; É. Bréhier, *op. cit.;* les Histoires de l'Église; les Histoires des littératures et les Histoires des différentes nations et des XVIe, XVIIe, XVIIIe et XIXe siècles.

C. CONSTANTIN.

RATISBONNE (Berthold de), frère mineur, un des plus grands prédicateurs allemands du Moyen Age, appelé aussi *Rusticanus*, nom qu'il s'était donné à lui-même par amour pour le peuple et par humilité. Originaire de Ratisbonne, où il dut naître avant 1210, il fut probablement un des premiers Allemands qui, dans son pays, sont entrés dans l'ordre des mineurs. Malgré de patientes recherches, les données historiques acquises sur la vie de Berthold sont presque nulles avant 1246 et restent rares après cette date. Si les auteurs du Moyen Age ne tarissent pas d'éloges sur sa personne et sur son éloquence, ils oublient de nous renseigner sur ses parents, sur ses premières années de vie religieuse, sur les circonstances dans lesquelles il a vécu, sur le milieu qui l'a formé et dans lequel il a reçu la formation littéraire et la science qui se manifestent dans ses sermons. Pour la plupart de ces détails nous sommes réduits à des conjectures. Entré dans l'ordre, à une date inconnue, à Ratisbonne, il y eut probablement pour maître des novices le célèbre mystique David d'Augsbourg, qui plus tard sera son ami et son compagnon de mission. Fr. M. Henquinet admet qu'il doit avoir été envoyé de bonne heure au *Studium generale* de Magdebourg, où il eut pour professeurs Barthélemy l'Anglais, dont il a mis abondamment à profit dans ses sermons le *De proprietatibus rerum*, et un certain frère Marquardus, qui l'initia au droit. Le même auteur affirme que Berthold fut peut-être lecteur dans le court espace qui va de la fin de ses études jusqu'au début de son ministère, et qu'il aurait composé à cette époque une *Expositio super Apocalypsim*, non encore retrouvée, mais louée par Salimbene. Toujours d'après le même auteur, Berthold aurait commencé le ministère de la parole vers 1235-1237 en Bavière (*Dict. hist. géogr. ecclés.*, t. VIII, col. 980). La première donnée précise touchant Berthold est une notice d'une chronique d'Augsbourg, qui signale, comme un événement, qu'en 1240 il prêcha dans cette ville. Les archives du monastère de Niedermünster à Ratisbonne rapportent que, le 31 décembre 1246, Berthold et David d'Augsbourg, avec deux chanoines de Ratisbonne, furent chargés par le légat pontifical Philippe de faire la visite des communautés des nobles moniales de Niedermünster et d'Obermünster à Ratisbonne. Il faut conclure qu'à cette époque Berthold devait déjà être un homme mûr et que, par conséquent, il a dû naître tout au début du XIIIe siècle, et non en 1220 comme le soutiennent les anciens auteurs.

A partir de cette époque les chroniques fournissent des renseignements sur la date des tournées successives de Berthold. Après 1240, il évangélisa l'Allemagne du Sud et la Suisse; en 1253, il poussa jusqu'en Bohème. Dès lors les missions lointaines le prennent tout entier et nous le voyons parcourir sans relâche toutes les régions de langue allemande, flagellant le vice et exhortant le peuple à la vie chrétienne intégrale, soutenant les faibles et les pauvres, luttant contre les nombreuses sectes hérétiques, s'efforçant de rétablir la paix et la concorde. En 1254, il est à Spire et, en 1255, des documents authentiques le signalent en Bavière, en Suisse, dans la vallée du Rhin, en Bohème, où il eut fr. Pierre pour interprète. En 1257-1258, il évangélise la Silésie et, en 1262-1263, il prêche en Hongrie, où il ramena à l'Église un grand nombre de chrétiens déchus et combattit les flagellants et les juifs usuriers. Pendant ses pérégrinations apostoliques Berthold exerça aussi les fonctions de diplomate et

de pacificateur. En 1253 il travailla à réconcilier avec l'Église le duc Othon de Bavière, qui avait embrassé la cause de l'empereur contre le pape. En 1257, il obtint d'Albert de Saxe le Jeune la restitution de la forteresse de Wartenstein, enlevée à l'abbaye cistercienne de Pfoeffer. En 1258, il opéra la réconciliation de Boleslas, duc de Silésie, avec Thomas, évêque de Breslau, que le duc détenait en prison. En 1259, il servit d'arbitre entre Louis de Lebenzell et Irmengarde, veuve d'Henri IV, margrave de Bade. Par un bref du 21 mars 1263, il fut adjoint par Urbain IV à saint Albert le Grand pour prêcher la croisade pour le recouvrement des Lieux saints. A cette occasion il parcourut de nouveau toute l'Allemagne et la Suisse et poussa même jusqu'à Paris, où il se rencontra avec saint Louis et le roi de Navarre. Berthold semble avoir passé les dernières années de sa vie à Ratisbonne, où il mourut le 13 ou le 14 décembre 1272. Le peuple l'honora comme un saint et des pèlerinages de tous les pays allemands se rendaient tous les ans à son tombeau, où d'après la tradition des miracles se seraient opérés. Il fut l'objet d'un culte ininterrompu jusqu'à la sécularisation sous Napoléon, et jouit du nom de bienheureux dans l'ordre des frères mineurs et en Bavière.

La merveilleuse et surprenante prédication de Berthold est conservée dans une multitude de sermons allemands et latins. Les premiers n'ont point été rédigés par Berthold lui-même, ni prononcés tels qu'ils sont conservés, mais ils constituent des notes prises par quelque auditeur, qui a négligé tout ce qui lui semblait pur incident de la vie intérieure et n'a jugé digne de passer à la postérité que les grands mouvements oratoires. Les sermons allemands constituent donc plutôt un florilège. Plusieurs cependant semblent provenir de notes de Berthold lui-même, développées plus tard par des franciscains, qui vraisemblablement appartenaient au groupe mystico-littéraire, sans doute du couvent d'Augsbourg, où se sont élaborés les recueils juridiques *Deutschenspiegel* et *Schwabenspiegel*. Cf. I. Frisse, *Die Franziskaner und die deutschen Rechtsbücher des Mittelalters*, dans *Franziskanische Studien*, t. XXI, 1934, p. 185-186. D'autres ne sont que des fragments brillants, cousus tant bien que mal les uns aux autres, des ébauches, de simples plans. Il s'en suit que les sermons allemands semblent amorphes, que les différentes parties sont décousues et disproportionnées, que l'ossature fait défaut. Souvent même le point principal n'est qu'indiqué et la partie doctrinale et instructive est passée sous silence. Cependant, malgré leur état fragmentaire, les interpolations et les mutilations qu'ils ont subies, les sermons allemands sont les plus belles pages de prose populaire du XIIIe siècle allemand. Ils ont été édités en vieil allemand par F. Pfeiffer et J. Strobl, en 2 vol., à Vienne, en 1862 et 1880; en allemand moderne par F. Göbel, à Ratisbonne, en 1873 (5e éd. en 1929), et par O.-H. Brandt, à Leipzig, en 1924.

Les sermons latins ont Berthold pour auteur et leur authenticité n'est mise en doute par personne. Il les a mis lui-même par écrit parce que la rédaction, qu'en avaient faite des clercs et des religieux au fur et à mesure de ses voyages, fourmillait d'erreurs. Berthold s'y donne le nom de *Rusticanus* et appelle ces sermons *rusticani*. D'après G. Jakob, *Die lateinischen Reden des sel. B. v. R.*, Ratisbonne, 1880, il y aurait 393 sermons latins, à savoir : 258 *rusticani*, répartis en trois groupes : *Rusticanus de dominicis* ou *Vetus vel antiquus Rusticanus* (58 sermons); *Rusticanus de sanctis* (125 sermons); *Rusticanus de communi* (75 sermons); 87 *sermones ad religiosos;* 48 *sermones speciales* ou *extravagantes*. Les *Rusticani* ne sont toutefois pas les sermons tels qu'ils furent prononcés par Berthold, qui d'ordinaire improvisait. Ce ne sont à proprement parler que des plans de sermons admirablement ordonnés et d'une proportion parfaite, riches en citations de l'Écriture et des Pères, des philosophes, surtout d'Aristote, de la liturgie, des poètes latins, des juristes, des scolastiques. Ils abondent en aperçus profonds, en matériaux de toute espèce, en comparaisons bibliques, en détails folkloriques, qui en font une source importante pour l'histoire du peuple allemand au XIIIe siècle. La langue en est châtiée et le style soigné. Les idées toutefois n'y sont indiquées que sommairement et aucune n'est développée. Outre la sainte Écriture, les Pères (surtout saint Augustin et saint Bernard), Alexandre de Halès, Raymond de Peñafort, Hugues et Richard de Saint-Victor, Berthold a principalement utilisé le *De proprietatibus rerum* de Barthélemy l'Anglais. Les *Rusticani* auraient été composés entre 1250 et 1256, et des extraits en ont été édités par A. Schönbach, dans *Sitzungsberichte d. kais. Akademie d. Wissenschaften in Wien*, Philos.-hist. Klasse, t. CXLII, 1900; t. CXLVII, 1904; t. CLI-CLIII, 1905-1906; t. CLIV-CLV, 1906-1907, et par G. Jakob, *op. cit.* L'édition critique, commencée par H. Felder, O. M. cap., et continuée par A. Baumgartner, cap., a été reprise par K. Moser du même ordre à Fribourg en Suisse. Les *Sermones ad religiosos* ont été rédigés sur des notes et des canevas de sermons prêchés par Berthold. Les *Sermones speciales* dérivent d'esquisses de sermons que Berthold n'a pas corrigées. Bien que d'après A. Schönbach ces derniers sermons y compris les *Extravagantes* ne méritent pas d'être édités, P. Hoetzl a publié 20 *Sermones ad religiosos* (Munich, 1882). Enfin dans plusieurs manuscrits on trouve des sermons qui ont été rédigés à l'aide des *Rusticani*, ainsi que des sermonnaires composés, sous l'influence de Berthold, par ses compagnons, ses amis, ses imitateurs, ses continuateurs; cf. *Dict. hist. géogr. ecclés.*, t. VIII, col. 985.

Pour la bibliographie se reporter à l'article *Berthold de Ratisbonne*, par Fr. Henquinet, dans *Dict. hist. géogr. eccl.*, t. VIII, col. 985-987. Y ajouter la 5e éd. de 41 sermons allemands faite par Fr. Göbel, *Die Predigten des Franziskaners Berthold von Regensburg*, Ratisbonne, 1929; E. W. Keil, *Deutsche Sitte und Sittlichkeit im 13. Jahrhundert nach den damaligen deutschen Predigern*, Dresde, 1931; A. Hübner, *Vorstudien zur Ausgabe des Buches der Könige in der Deutschspiegelfassung und sämtlichen Schwabenspiegelfassungen*, dans *Abhandlungen d. Gesellschaft d. Wissenschaften z. Göttingen*, Philol.-histor. Klasse, sér. III, n. 2, Berlin, 1932; I. Frisse, *Die Franziskaner und die deutschen Rechtsbücher des Mittelalters*, dans *Franziskanische Studien*, t. XXI, 1934, p. 184-186.

A. TEETAERT.

RATRAMNE, moine de Corbie, IXe siècle. I Vie. II. Œuvres.

I. VIE. — Sur la vie de Ratramne nous savons fort peu de chose : il fut moine de Corbie où il a dû entrer après 825. Sa profession monastique se place vraisemblablement au temps de l'abbé Adalhard ou de son successeur Wala; il fut prêtre. Il fut aussi disciple de Paschase Radbert, mais, comme dit dom Grenier, de disciple, il devint son émule et son censeur. Il a enseigné à Corbie, où il eut sans doute Gottschalk comme élève; il fut en relations avec Loup de Ferrières. Sa réputation de théologien était grande : on voit à diverses reprises Charles le Chauve le consulter.

Son nom a été défiguré de plusieurs manières : les uns écrivant Ratram, d'autres, Rotram; d'autres enfin, Bertram; sans compter diverses modifications orthographiques secondaires. Il a été confondu avec un abbé de Neuviller en Alsace, avec un abbé d'Orbais, avec un moine de Saint-Denis de Paris. A cause de cela un certain nombre de faits lui sont attribués, qui n'ont rien de commun avec lui. En réalité, nous ne

savons rien sur son activité extérieure et c'est uniquement par ses ouvrages qu'il nous est connu.

II. Œuvres. — Son œuvre conservée n'est pas très étendue : elle occupe dans Migne le tiers du t. CXXI, col. 9-346, et les pièces publiées ailleurs ne grossissent pas considérablement le lot; mais elle touche à toutes les questions controversées du moment : Ratramne prend chaque fois une part active à la discussion. Esprit vif et pénétrant, il lance ses idées avec vigueur, il est discuté, combattu, mais il combat lui aussi; cela naturellement lui vaut des adversaires mais aussi d'ardents amis et admirateurs, qui tiennent à connaître son opinion et la sollicitent. Moine de Corbie comme Radbert, et son disciple, puisque Radbert fut d'abord son écolâtre puis son abbé, il prend place en face de lui parmi les personnages qui font autorité; il faut bien reconnaître que les deux « maîtres » ne sont pas souvent du même avis; leur tempérament intellectuel est en effet assez différent : Radbert est plus réaliste, plus simpliste aussi, pourrait-on dire; Ratramne est plus subtil, plus logicien, plus « théologien ». La différence apparaît surtout dans la manière dont l'un et l'autre prétendront suivre le « Maître » saint Augustin. La pensée intuitive et parfois un peu imprécise de saint Augustin prendra sous la plume de nos auteurs des contours plus fermes et plus accentués en sens divers. Par son réalisme un peu candide, Radbert sera mieux protégé contre les écarts que Ratramne par sa dialectique trop facilement poussée.

1° *Trina Deitas.* — L'archevêque de Reims, Hincmar, trouvait malsonnante la conclusion de l'hymne *Sanctorum meritis inclyta gaudia* des premières vêpres du commun des martyrs, qui commence ainsi : *Te trina Deitas unaque poscimus...* L'expression paraissant chère à Gottschalk, c'était une raison de plus pour la combattre. Ratramne écrivit là-dessus une *Compilation* qui ne nous a pas été conservée et dans laquelle il établit le caractère traditionnel de la formule. C'est Hincmar qui nous révèle l'existence de ce travail, dont il parle en termes méprisants dans le prologue de son *De una et non trina Deitate*, *P. L.*, t. CXXV, col. 475 A. *Ratramnus Corbeiæ monasterii monachus ex libris beatorum Hilarii et Augustini, dicta eorumdem detruncando et ad pravum suum sensum incongrue inflexendo... ex hoc volumen quantitatis non modicæ scribens ad Hildegarium Meldensem episcopum compilavit.*

2° *De corpore et sanguine Domini* (*P. L.*, t. CXXI, col. 125-170). — On sait comment la publication, en 844, du *De corpore et sanguine Domini* de Radbert (cf. art. Radbert) provoqua une controverse eucharistique importante. Le traité de Radbert est dédié à Charles le Chauve; celui-ci, théologien à sa manière, comme l'avait été Charlemagne, institua une sorte d'enquête sur la question et Ratramne en particulier fut sollicité de donner son opinion, ainsi que le montre la lettre-préface de son ouvrage adressée au souverain. Radbert avait choqué les augustiniens de stricte observance par son « réalisme », par l'insistance qu'il mettait à affirmer l'identité du corps eucharistique avec le corps historique du Christ. C'était là, pensait-on, outrepasser singulièrement la pensée de saint Augustin. Celui-ci disait bien que l'eucharistie est à la fois figure et réalité, *res et figura*, mais il ne disait nullement que cette *res* fût la personne même du Christ historique. Ratramne entreprend donc de mettre les choses au point. Par un procédé de composition qui paraît un peu étrange, il pose le problème comme s'il s'agissait d'éviter deux erreurs contraires : d'après certains, il n'y aurait dans l'eucharistie aucun mystère, ne s'y produisant rien d'autre que ce qui frappe les sens; d'après les autres, sous le voile des apparences, nous aurions réellement présent le corps même de Jésus, né de Marie et mort sur la croix. La seconde opinion que Ratramne qualifie d'erreur est celle de Radbert, et elle est bien connue; quant à la première, il semble qu'elle ait été inventée pour la symétrie, pour permettre à Ratramne de situer sa propre pensée dans un juste milieu. Pour lui, en effet, il est absurde de parler de « corps et de sang » du Christ si, après la consécration, il n'y a sur l'autel rien de changé, ces mots alors n'auraient plus qu'un sens métaphorique sans objet réel, ne serait-ce pas là un rationalisme inavoué, conservant le vocabulaire chrétien? Mais d'autre part, la réalité cachée sous la figure ne saurait être le corps même du Christ historique.

En effet, le corps et le sang du Christ dans l'eucharistie sont appelés « mystères ». Qu'est-ce à dire, sinon qu'ils paraissent une chose aux sens, mais qu'ils en opèrent une autre intérieurement et invisiblement? Sous le voile des choses corporelles une « vertu divine » est cachée : *tegumento corporalium rerum* VIRTUS DIVINA *secretius salutem accipientium fideliter dispensat.* Col. 147 A. L'eucharistie, ressemblant en cela aux autres sacrements, communique donc aux fidèles une réalité secrète qui est véritablement divine. Mais quelle est ici plus spécialement la « puissance divine » communiquée, qu'on appelle corps et sang du Christ?

Ce serait une grave erreur de penser que c'est le Christ en personne. Prenant dans un sens tout différent un texte de saint Ambroise utilisé par Radbert, Ratramne pose cette affirmation : « *Vraie* était la chair du Christ qui fut crucifiée, mais *sacramentelle* est la chair du Christ que nous avons dans l'eucharistie : *vera utique caro, quæ crucifixa, est, quæ sepulta est; vere ergo carnis illius sacramentum.* Col. 150 A.

Jésus a pu donner lui-même son corps, précisément parce qu'il ne donnait pas l'être historique de ce corps, de son corps charnel, vrai, tangible, sensible; il donnait un élément spirituel de vie pour nourrir en nous ce qui est spirituel et divin : donc, quand nous disons que nous avons le corps du Christ, il faut entendre le mystère d'une présence purement spirituelle : l'eucharistie est le corps du Christ en ce sens que l'Esprit du Christ devient présent, *fit* (ou *sit*) *in eo spiritus Christi, id est, divini potentia Verbi.* Col. 153 A. Il est assez piquant de remarquer que toute l'argumentation de Ratramne, augustinien s'il en est, est empruntée à saint Ambroise; c'est qu'il s'agit de retourner contre Radbert les textes de l'évêque de Milan allégués par lui.

Ratramne n'est donc pas « symboliste ». Il affirme une *présence spirituelle*, une présence divine. Mais il faut reconnaître que l'on ne voit pas très bien comment cette présence est plus réelle dans l'eucharistie que dans les autres sacrements qui contiennent eux aussi une vertu divine, qui réalisent l'action de l'Esprit du Christ dans l'âme des fidèles. Il semble bien que pour lui le « sacrement » ou « mystère » eucharistique ne soit qu'une forme particulière de l'action de l'Esprit dans l'Église, dont il est dit qu'elle est le corps du Christ. Car, si Ratramne se fait de la présence eucharistique une idée qui paraît trop peu « réaliste », il se fait des « sacrements » en général une idée très haute : le secret du mystère divin, caché dans les choses sensibles est adorable; les sacrements ne sont pas seulement des signes, ils contiennent réellement le mystère de la présence et de l'action divine dans les âmes, et l'on conçoit que l'eucharistie apparaisse ainsi comme le mystère par excellence, celui où la puissance de l'Esprit du Christ, du Verbe divin, se communique davantage.

La comparaison qu'il établit entre baptême et eucharistie nous permettra de mieux saisir sa pensée. Dans l'eau du baptême, il y a quelque chose de sensible, un élément fluide, sujet à la corruption et qui n'est capable que de laver le corps de ceux qu'on y

plonge, mais, outre cela, il y a au dedans de cette eau une vertu de vie, une vertu de sanctification, une vertu d'immortalité : *virtus vitalis, virtus sanctificationis, virtus immortalitatis*. Col. 136 A. Cette vertu qui est dans l'eau vient directement de l'Esprit-Saint, lequel, à la prière du prêtre, a communiqué à l'eau cette efficacité surnaturelle. De même le corps et le sang du Christ considérés dans leur extérieur et en surface sont des créatures sensibles et corruptibles; mais si on les considère par rapport à la vertu du mystère qui est en eux, ils sont aliment de vie immortelle. *Si mysterii perpendas virtutem, vita est participantibus se tribuens immortalitatem*. Col. 136 A. Il y a donc dans le baptême une vie mystérieuse qui nous est communiquée, cette vie est entretenue par l'eucharistie; pour indiquer l'origine de cette vie, et aussi sa nature, un mot revient comme un leit-motiv : *virtus divina :* c'est une réalité divine, toute spirituelle.

Interprétant à la lettre le texte de saint Paul : *omnes in Mose baptizati sunt in nube et in mari, et omnes eamdem escam spiritualem manducaverunt...* (1 Cor., x, 1-14), Ratramne n'hésite pas à affirmer que les Hébreux participèrent réellement à cette « puissance spirituelle » qui est contenue dans nos sacrements, *quoniam inerat corporeis illis substantiis spiritualis Verbi potestas*, col. 137 B; ...*nimirum ipsam quam hodie populus credentium in Ecclesia manducat et bibit*. Col. 138 A.

Dans ces conditions, il n'est plus nécessaire de parler de « mutation » ou de « conversion ». Le pain et le vin ne subissent aucun changement, ils restent ce qu'ils sont, l'eucharistie n'est aucunement un miracle matériel, mais sous le voile de ces créatures matérielles se réalise le mystère divin auquel on a donné le nom de corps et de sang du Christ. Il suit de là également que la messe sans la présence corporelle du Christ ne peut être qu'une action de grâces, une commémoraison du sacrifice passé, un rappel de l'unique oblation offerte au Calvaire. Voir art. MESSE, col. 1014 sq.

Étant données les idées qu'il soutenait, le petit traité de Ratramne devait avoir une destinée assez complexe. Au Xe siècle, il est encore cité sous le nom de son auteur par l'écrivain anonyme de l'opuscule : *Sicut ante nos dixit quidam sapiens*. Après avoir rappelé la composition du traité de Paschase Radbert, l'anonyme marque en effet l'opposition que celui-ci rencontra de la part de Raban Maur, dans sa lettre à l'abbé Égilon, et de Ratramne dans un petit livre adressé au roi Charles. *P. L.*, t. CXXXIX, col. 179 D. L'anonyme s'efforce d'ailleurs d'atténuer la différence entre les thèses soutenues de part et d'autre. A partir de ce moment, le *De corpore*... de Ratramne ne sera plus cité sous son nom que par deux auteurs du Moyen Age. Sigebert de Gembloux († 1112) lui fait une place dans ses *Scriptores ecclesiastici*, n. 95 : *Bertramus* (des mss. lisent *Ratramus*) *librum scripsit « De corpore et sanguine Domini » et ad Carolum librum « De prædestinatione »*. *P. L.*, t. CLX, col. 569. Peu de temps après l'*Anonymus Mellicensis*, vers 1135, s'exprime ainsi à son sujet : *Ratramnus, vir doctus, scripsit libellum cuidam principi « De corpore et sanguine Domini », a cujus libelli interim laude cessamus, donec perlecto eo, si forte ad manum venerit, an sanæ et catholicæ fidei concordet agnoscamus*. *P. L.*, t. CCXIII, col. 961. Cette notice semble indiquer que l'anonyme a eu vent de quelques discussions sur le compte de l'ouvrage.

En fait l'opuscule de Ratramne avait été condamné une centaine d'années auparavant, mais sous un autre nom. Lors de la controverse bérengarienne, il circulait en effet sous le nom de Jean Scot (Érigène). Bérenger dans son argumentation s'appuyait sur lui, et tout naturellement le livre était pris à partie par les adversaires catholiques de l'écolâtre de Tours, en particulier par Lanfranc. Aussi fut-il condamné au concile de Verceil, tenu par le pape saint Léon IX, en septembre 1050. Voir les références dans Jaffé, *Regesta PP. RR.*, post n. 4233.

Au début de la Renaissance, Trithème fait mention du livre et de l'auteur, qu'il appelle Bertrame; mais la façon dont il en parle ne semble pas indiquer qu'il ait eu en main l'ouvrage; il recopie simplement la notice de Sigebert de Gembloux. Voir *P. L.*, t. CXXI, col. 11-12. Comment le bienheureux Jean Fisher, évêque de Rochester, en eut-il connaissance, c'est ce que nous ne saurions dire; le fait est qu'il allègue au moins le nom de Ratramne et de son traité dans la préface de son *De veritate corporis et sanguinis Christi in eucharistia*, Cologne, 1527. Mais, quand le texte de Ratramne eut été publié à Cologne, en 1532, et que des traductions en langue vulgaire en eurent facilité la diffusion, les protestants s'en emparèrent, trouvant dans Ratramne un de ces premiers « témoins de la vérité », comme ils disaient, entendons un précurseur de leurs négations. Les catholiques lui firent, on le comprend, mauvais accueil et plusieurs émirent l'idée que l'on avait affaire soit avec un faux d'origine protestante, soit avec l'ouvrage perdu de Jean Scot, lequel, ayant laissé une réputation assez fâcheuse, pouvait être plus facilement réputé coupable. Le traité fut inscrit à l'Index de 1559. Le XVIIe siècle amena une réaction. En 1655, Jacques de Sainte-Beuve, professeur royal en Sorbonne, entreprit dans son cours la réhabilitation de Ratramne. Profitant de ses travaux, l'abbé Jacques Boileau (frère du poète), donna en 1686 une édition du traité avec une traduction française et des notes copieuses. C'est une traduction latine de cette édition, parue en 1712, et complétée par une série de dissertations dirigées contre Hardouin, qui est reproduite dans *P. L.*, t. CXXI. Le souci de retirer aux protestants l'appui de Ratramne — nous sommes, il ne faut pas l'oublier, à l'époque de la *Perpétuité de la foi catholique* — a empêché l'abbé Boileau de saisir la vraie pensée de l'auteur qu'il commente. Sa thèse essentielle, à savoir que Ratramne polémique non contre Radbert, mais contre un auteur inconnu (où Boileau veut voir l'Érigène), est radicalement fausse et les efforts qu'il fait pour ramener les dires du moine de Corbie aux alignements de la théologie moderne se révèlent inopérants. C'est donc avec beaucoup de défiance — le conseil n'est pas inutile — qu'il faut lire les notes copieuses qui encombrent le bas des colonnes de l'édition de Migne et plus encore les dissertations *ex professo* qui suivent. Même en tenant compte du développement normal du dogme chrétien, il est difficile non seulement de concilier le point de vue de Ratramne avec celui de Radbert, ce qui n'aurait somme toute qu'un intérêt secondaire, mais de décerner à Ratramne un brevet d'orthodoxie : alors qu'il croit rester fidèle à saint Augustin, Ratramne apparaît en dehors du mouvement de croissance, d'explicitation par la pensée chrétienne du mystère eucharistique.

3° *De anima*. — Deux ouvrages de Ratramne sont connus sous ce titre. Le premier a été signalé par Mabillon qui nous en a conservé quelques extraits. Voir *Mon. Germ. hist.*, *Epist.*, t. VI, p. 153, 154. Le manuscrit que put lire Mabillon est perdu : nous savons que Ratramne combattait une théorie suivant laquelle une seule âme serait commune à tous les hommes.

Le second *De anima* a été publié pour la première fois par dom Wilmart dans la *Revue bénédictine*, juillet 1931, d'après un ms. de Corpus Christi College à Cambridge. Le destinataire de ce traité semble avoir été Charles le Chauve. « Le roi des Francs, dit dom Wilmart, vers l'année 850, au lendemain du synode de Quierzy, doit avoir consulté les gens d'Église au sujet

de diverses questions soulevées plus ou moins directement par l'affaire de Godescalc. La seconde de ces questions aurait eu pour objet la nature de l'âme. » P. 208. Ratramne démontre donc, à l'aide de textes patristiques et de raisonnements personnels, que l'âme humaine n'est pas corporelle, il suit de là qu'elle n'est pas localisée. Ce dernier point demande des précisions; Ratramne semble dire que l'âme n'est pas circonscrite et comme enfermée dans son corps, puisque la pensée humaine n'est limitée ni par le temps ni par l'espace : son argumentation et les témoignages allégués démontrent, dit-il, *inlocalitatem animæ et incircumscriptionem.* Cette philosophie ne fut pas du goût de tout le monde, et de Reims, peut-être d'Hincmar lui-même, partit une réfutation de ce second point : on doit admettre que l'âme est incorporelle, mais elle n'en est pas moins « dans son corps » et elle en subit la limitation.

4° *De nativitate Christi* (*P. L.*, t. CXXI, col. 81-102). — Cet opuscule se présente encore sous un autre titre : *De eo quod Christus de Virgine natus est.* Il étudie non pas le problème de la conception virginale de Jésus par l'opération de l'Esprit-Saint, mais le « comment » de la « naissance » virginale de Jésus. Ratramne nous avertit en effet dans son introduction qu'une opinion étrange venait de se répandre en Allemagne, d'après laquelle Jésus, pour respecter la virginité de sa mère, serait sorti de son sein d'une manière tout à fait extraordinaire (quelques-uns disaient : par l'aisselle). Ratramne estima que cette opinion, si elle se répandait, pourrait provoquer une véritable hérésie : on conclurait en effet, de ces considérations fabuleuses, à la non-naissance du Christ et la vérité de l'incarnation serait compromise. Pour lui, puisque le Christ eut réellement un corps humain, une nature humaine, il dut naître à la manière des hommes : *per uteri januam, aperto utero.* Autrement, Marie ne pourrait pas être sa mère; il n'y a d'ailleurs rien d'impur et de choquant dans l'œuvre de Dieu, là où le péché n'est pas intervenu. La virginité perpétuelle de Marie consiste donc en ceci qu'elle ne connut jamais le commerce charnel, ni avant ni après la naissance de Jésus. On peut voir à l'article RADBERT comment cette opinion ne satisfit point l'ancien abbé de Corbie, et comment il y répondit, dans le sens conforme à la doctrine catholique.

5° *De prædestinatione Dei libri duo* (*P. L.*, t. CXXI, col. 13-80). — La controverse prédestinatienne est certainement, parmi les controverses théologiques du IXe siècle, celle qui présenta la plus vive ardeur, dura le plus longtemps et mit aux prises le plus d'antagonistes. Parmi ceux-ci, Ratramne tient une place importante aux côtés de Gottschalk contre l'archevêque de Reims Hincmar. Nous n'avons pas à raconter en détail et à suivre toute l'histoire de la querelle, mais seulement à situer les interventions de Ratramne. Voir l'art. PRÉDESTINATION, § IV, *La controverse du IXe siècle*, t. XII, col. 2901-2935.

Gottschalk, livré à Hincmar par l'archevêque de Mayence Raban Maur, condamné par un synode de Mayence et par un synode de Quierzy, était emprisonné au monastère de Hautvillers, sous la garde de l'archevêque de Reims. La surveillance sans doute n'était pas très stricte, puisque le prisonnier, utilisant ses loisirs à étudier les problèmes théologiques, pouvait communiquer avec quelques-uns des meilleurs théologiens du moment, et ainsi, au désespoir d'Hincmar, continuer à répandre ses idées. Parmi ses correspondants et amis figurait en bonne place Ratramne. Nous en avons pour témoignage le *Carmen ad Ratramnum* de Gottschalk qui montre une amitié ancienne qu'il faut faire remonter à l'époque où Gottschalk était à Corbie. Texte de Gottschalk dans *Mon. Germ. hist.*, *Poetæ*, t. III, p. 735 sq. Un autre moine de Corbie, Gislemar était en relations avec lui et nous savons par Hincmar lui-même que Gottschalk lui écrivit au sujet de la prédestination. Hincmar crut donc nécessaire de mettre en garde les « simples » de son diocèse contre les erreurs de son prisonnier; puis il consulta plusieurs théologiens. Il n'est pas probable que Ratramne fut consulté : mais, ayant eu connaissance de l'écrit d'Hincmar et de la réponse que Gottschalk lui avait déjà faite dans sa *Confessio prolixior*, il entra dans la querelle par une lettre *ad amicum*, c'est-à-dire à Gottschalk. Cette lettre est perdue, mais nous savons qu'elle déplut vivement à Hincmar qui en écrivit à Raban Maur. Cf. Raban Maur, *Epistola ad Hincmarum*, *P. L.*, t. CXII, col. 1522 B. Charles le Chauve était au courant de l'affaire de Gottschalk, il eut donc l'idée de s'informer auprès de Loup de Ferrières, et aussi de Ratramne qu'il avait déjà consulté sur l'eucharistie. La réponse de Loup fut défavorable à Hincmar et celle de Ratramne plus encore.

Hincmar sans doute ne se faisait pas d'illusion sur les dispositions de Ratramne à l'égard de sa doctrine et il ne voyait pas d'un très bon œil le crédit dont ce moine jouissait auprès de Charles le Chauve. Un peu auparavant, en 849, la nomination de l'évêque d'Amiens, Hilmerade, avait provoqué le mécontentement de l'archevêque; la compétence doctrinale de l'évêque était en effet quelque peu douteuse, aussi Loup de Ferrières écrivit-il à Ratramne pour lui recommander de lui rendre tous les services qu'il pourrait dans cet ordre, et il avait déjà écrit à Hincmar dans le même sens, *P. L.*, t. CXIX, col. 540; il est probable que l'archevêque ne fut rassuré ni sur l'orthodoxie de son suffragant, ni sur celle du théologien qu'on lui donnait comme conseiller.

Ratramne donc, consulté par Charles le Chauve, rédigea en 850 les deux livres *De prædestinatione.* Cet ouvrage nous montre clairement sa méthode de travail habituelle. Tout d'abord, il s'efforce de suivre la ligne de la tradition par une suite de citations choisies avec soin. C'est ainsi que nous voyons figurer dans l'argumentation non seulement saint Augustin, comme il est naturel de l'attendre, mais saint Grégoire le Grand, Prosper d'Aquitaine, Salvien, Fulgence de Ruspe et Isidore de Séville. Après qu'il a fait le recensement des textes, il pose en manière de conclusion sa synthèse personnelle, et elle est toute favorable à Gottschalk : Il faut croire à une double prédestination, l'une pour les élus, l'autre pour les réprouvés. La prédestination de ces derniers n'est pas au péché mais à la peine due au péché qu'ils ont commis librement. En effet, tout ce qu'il peut y avoir de bon dans les actes humains doit être attribué à la grâce de Dieu : les bonnes œuvres et le salut qui en est la suite sont le résultat de sa bienveillance toute gratuite, Dieu ayant voulu d'un vouloir éternel, immuable, antécédent à la prévision de tout mérite, tirer tel et tel de la masse de damnation dans laquelle la faute originelle a jeté tous les hommes. Les autres, les réprouvés ont été simplement laissés à eux-mêmes, à leur libre arbitre, à leurs péchés volontaires, mais ils ne sauraient échapper à Dieu qui, connaissant de toute éternité les péchés qu'ils commettent librement, dispose en conséquence leur sort éternel et ses propres plans sur le monde. La querelle prédestinatienne se prolongea, mais nous ignorons si Ratramne y intervint encore.

6° *Contra Græcorum opposita libri quatuor* (*P. L.*, t. CXXI, col. 223-346). — En 867, au lendemain de la violente offensive de Photius contre Rome, le pape Nicolas Ier avait envoyé une lettre simultanément aux évêques des Gaules et à ceux de Germanie pour leur demander la solution des difficultés théologiques, soulevées par les Orientaux et spécialement la question

du *Filioque*. Cf. Jaffé, n. 2879-2883. Dans la province de Reims, nous savons qu'Odon, évêque de Beauvais, ancien moine de Corbie écrivit sur la question. Ratramne laisse entendre qu'il fut sollicité d'écrire lui aussi, mais nous ne savons par qui.

Ratramne remarque d'abord qu'il est toujours gênant pour une Église que les empereurs se mêlent d'intervenir et de légiférer en matière dogmatique. Sur le *Filioque*, il s'applique, suivant sa manière habituelle, à montrer par des citations des Pères grecs que les Latins ont tout à fait raison d'enseigner que le Saint-Esprit procède à la fois du Père et du Fils et non du Père seulement. Il passe ensuite en revue la masse des griefs plus ou moins ridicules que les Orientaux accumulent contre les Occidentaux. Parmi ceux-ci, la justification du célibat ecclésiastique occupe une place importante. Enfin, il démontre par des considérations scripturaires, patristiques, historiques, que la primauté de l'Église n'a pas passé de Rome à Constantinople avec l'Empire.

7° *Epistola de cynocephalis* (*P. L.*, t. CXXI, col. 1153-1156; mieux dans *Mon. Germ. hist.*, *Epist.*, t. VI, p. 155). — Cette lettre adressée à Rimbert prêtre, sans doute le disciple de saint Anschaire, et qui devint après lui archevêque de Brême, et écrivit la vie de son maître, indique que toute une correspondance s'était échangée sur le sujet des cynocéphales, dont il est question dans la « Cité de Dieu » de saint Augustin, l. XVI, c. VIII. Ces êtres étranges auraient la tête et l'aboiement du chien et le reste du corps comme les hommes. Rimbert en a-t-il jamais rencontré? Sont-ils des humains ou des bêtes? Rimbert a répondu qu'il avait entendu dire que ces êtres présentaient plus d'intelligence que les animaux n'en peuvent montrer et Ratramne d'après ses indications conclut qu'en effet, il y a en eux plus que l'instinct animal : *quod agriculturam exercent, quod ex frugum messione colligitur; quod verenda non bestiarum more detegant, sed humane velent verecundia, quod in usu tegminis non solum pelles verum etiam vestes eos habere scripsistis; hæc omnia rationalem quodammodo testificari videntur eis inesse animam.* S'il en est ainsi on ne saurait douter qu'ils ne descendent d'Adam. La lettre est curieuse à bien des points de vue.

Pour l'ensemble de la bibliographie se référer à l'art. RADBERT; tous les ouvrages qui y sont cités, traitent plus ou moins de Ratramne.

De l'œuvre de Ratramne, c'est le *De corpore et sanguine Domini*, qui a été connu le premier, il paraît à Cologne, 1532 : *Bertrami presbyteri de corpore et sanguine Domini ad Carolum Magnum* (sic), le texte, reproduit plus ou moins fidèlement, a été traduit en allemand, en néerlandais, en français et en anglais; on trouvera une énumération sommaire des diverses éditions dans Fabricius, *Bibl. med. et infim. latin.*, t. II, reproduit dans *P. L.*, t. CXXI, col. 9-10; en 1608, il est inséré par S. Goulart, dans le *Catalogus testium veritatis*, col. 1657-1075; l'édition latine de J. Boileau est de 1712, c'est celle qui est reproduite dans *P. L.* — Le *De prædestinatione* paraît d'abord dans les *Vindiciæ prædestinationis* de Mauguin, t. I, 1650, d'où il passe dans la *Biblioth. maxima Patrum* de Lyon, t. XV, et de là dans *P. L.*; c'est à L. d'Achery que l'on doit l'édition du *De nativitate Christi* et du *Contra Græcos* dans *Spicilegium*, t. I, p. 52 sq., 63 sq. Il n'y a pas d'éditions critiques récentes à signaler en dehors des publications d'inédits par dom Wilmart, et des lettres rassemblées dans *Mon. Germ. hist.*, *Epist.*, t. VI, p. 149-161.

H. PELTIER.

RAUSCHER Joseph-Othmar, archevêque de Vienne et cardinal (1797-1875). Né à Vienne, le 6 octobre 1797, d'une famille de hauts fonctionnaires, il fit ses premières études à Vienne même, où il se destina d'abord à la carrière du droit. Amené à l'état ecclésiastique par l'action de saint Clément Hofbauer, il émigra de la faculté de droit à celle de théologie et fut ordonné prêtre en 1823. Après un passage très court dans le ministère pastoral, il fut, en 1826, nommé professeur de droit canonique et d'histoire ecclésiastique au lycée de Salzbourg, dont il devint recteur en 1830. Appelé à Vienne en 1832 pour diriger l'Académie orientale, école préparatoire à la carrière diplomatique et consulaire, il devait entrer en des relations assez suivies avec la haute administration; en 1844, il fut chargé de donner l'enseignement philosophique à l'archiduc François-Joseph, le futur empereur, et à ses deux frères. C'était le chemin des honneurs; ceux-ci lui vinrent rapidement. En 1849, l'archevêque de Salzbourg, Schwarzenberg, le faisait prince-évêque de Seckau. Quatre ans après, l'empereur François-Joseph l'appelait au siège archiépiscopal de Vienne, 1853, et Pie IX lui donnait la pourpre en 1855. Ce fut le cardinal Rauscher qui négocia, avec pleins pouvoirs, le concordat autrichien de 1855, d'abord à Vienne, puis à Rome. Ce traité entendait mettre fin au joséphisme, qui avait dominé à Vienne pendant toute le première moitié du XIXe siècle; il reconnaissait le droit pour l'Église de porter des ordonnances, sans avoir besoin de recourir à l'État, admettait son droit en affaires matrimoniales, lui accordait la direction de l'enseignement primaire et secondaire. A ces diverses causes le cardinal consacra une bonne partie de son activité. Très opposé à ce que l'on appelait alors les idées libérales, il voyait l'idéal dans une collaboration étroite de l'État et de l'Église, à qui l'État reconnaîtrait une certaine supériorité. Absolutiste d'autre part, il ne comprenait guère qu'une monarchie à peu près sans contrôle, et, pour ce qui regardait la situation de l'Autriche à ce moment, il faisait bon marché des droits des diverses nationalités incorporées dans l'empire. Le réveil même du nationalisme hongrois lui inspirait de la défiance. Hostile à la Prusse protestante, il fut durement affecté par les événements de 1866; volontiers il eût interdit à ceux qui dépendaient de lui de faire cause commune avec les catholiques allemands. Il vécut assez pour connaître l'échec des grandes idées qu'il avait défendues, en particulier il vit en 1870 la rupture du concordat dont il avait été le grand artisan.

Sans être ultramontain au sens précis du mot, il a fait beaucoup pour introduire dans la double monarchie, en réaction contre le joséphisme de l'âge antérieur, un esprit moins éloigné des tendances générales du catholicisme romain. Cela ne l'empêcha pas, lors du concile du Vatican, de faire partie de la fraction antiinfaillibiliste. Les *Observationes de infallibilitatis Ecclesiæ subjecto*, publiées par lui à Naples et à Vienne en 1870, font surtout état des divers faits historiques que l'on pouvait alléguer contre l'infaillibilité « séparée » du pape (affaires de Vigile, d'Honorius; réordinations pratiquées par certains papes; décisions prises par d'autres dans les affaires mixtes relatives à l'Église et à l'État). Au scrutin du 13 juillet il vota *non placet* et, comme les évêques de la minorité, rentra aussitôt dans son diocèse. Mais c'est vainement que les vieux catholiques auraient compté sur lui; dès le 8 août, il faisait publier dans le périodique diocésain la constitution *Pastor æternus*. Le cardinal survécut encore quelques années au concile, il mourut le 24 novembre 1875. Il laissa à Vienne et en Autriche le souvenir d'un prélat très intelligent, fort instruit, d'une culture générale dépassant de beaucoup la moyenne de ses collègues de l'épiscopat, autoritaire, un peu distant aussi; malgré sa générosité qui était très grande et sa vertu qui était très réelle, il s'était acquis plus d'admiration que de sympathie.

Jeune professeur il avait commencé la publication d'une *Geschichte der christlichen Kirche*, dont deux volumes (jusqu'à Justinien) parurent à Sulzbach, 1829; cette publication ne fut pas continuée; dom

Célestin Wolfsgruber a donné, en 1898, un *Augustinus*, Paderborn, 1 vol., 952 p., étude assez ample sur la vie, l'œuvre, la doctrine de saint Augustin, arrangée d'après les papiers laissés par le cardinal. Le même éditeur a publié de la même manière, en 1891, à Saulgau (Wurtemberg) une *Darstellung der Philosophie*, qui représente vraisemblablement les leçons données au futur François-Joseph. Le reste des publications du cardinal appartient à son activité pastorale. On a fait longtemps état de ses deux opuscules : *Anweisung für die geistlichen Gerichte in Œsterreich bezüglich der Ehesachen* et *Die Ehe und das zweite Hauptstück des bürgerlichen Gesetzbuches*, Vienne, 1868, sorte d'apologie ou de commentaire de l'*Anweisung*. Ses œuvres pastorales ont été réunies à diverses reprises; l'édition complète, Vienne, 1875-1889 compte 9 volumes. Beaucoup de ses opuscules ont été publiés séparément : citons au moins : *Der Papst und Italien*, 1860; *Der Staat ohne Gott*, 1865, sorte de commentaire du *Syllabus* de Pie IX; *Œsterreich ein katholischer Staat*, 1866; *Das allgemeine Concil*, 1870.

Il y a une biographie considérable : C. Wolfsgruber, *Joseph Othmar Cardinal Rauscher*, Fribourg-en-B., 1888 (tourne volontiers au panégyrique); il faut encore lire la notice de von Schulte, qui donne quelques souvenirs personnels, dans *Allgemeine deutsche Biographie*, t. XXVII, 1888, p. 449-457, parue antérieurement au volume précédent; Hurter, *Nomenclator*, 3e éd., t. V *b*, col. 1627.

É. AMANN.

RAUTENSTRAUCH (Franz Stephan von) naquit à Platten en Bohême, le 26 ou le 29 juillet 1734; il entra assez jeune dans l'ordre bénédictin, au monastère de Braunau, où il fit profession le 14 novembre 1751, et fut ordonné prêtre le 15 octobre 1758. Puis il étudia le droit canonique à Prague où il prit le doctorat en théologie. Il enseigna ensuite à ses confrères de Braunau la philosophie, puis le droit canonique et la théologie. Ses premières publications de droit canonique, qui datent de 1769, faillirent être condamnées à Rome sur la demande de l'archevêque de Prague, Antoine Prichowsky; mais elles lui valurent à Vienne une médaille d'or de la grande Marie-Thérèse, qui jeta les yeux sur ce religieux pour réformer les études cléricales dans l'Empire. Ces premières marques de faveur l'encouragèrent à approfondir les questions canoniques, laissées en jachère en Allemagne depuis la fin des disputes du Moyen Age, tout spécialement celles qui concernent les rapports de l'Église et de l'État. En 1773, prenant parti définitivement en faveur de l'empereur, il publia une dissertation lui reconnaissant le droit de retarder l'âge de la profession solennelle des religieux.

En 1773, il fut nommé abbé de son monastère, et la même année ou l'année suivante, directeur de la faculté de théologie de Prague, et aussi assistant de la commission impériale des études. En 1774, il fut appelé à Vienne avec le titre de recteur de la Faculté de théologie et de président de la section des cultes à la chancellerie. Il avait en même temps la cure de Wollstadt en Silésie et il devint visiteur de son ordre dans les provinces de Silésie et de Moravie. En 1782, il fut nommé par Joseph II conseiller de la chancellerie impériale. Il mourut prématurément à Erlau en Hongrie, le 30 septembre 1785, au cours d'une visite qu'il faisait des monastères de la région.

Cette carrière bien remplie fut tout entière au service du joséphisme. Inutile d'y chercher des cheminements préparatoires, des palinodies ou des regrets tardifs : les grands ouvrages de Rautenstrauch énoncent sereinement la même doctrine de l'omnipotence de l'État sur les choses d'Église que ses pamphlets ou son action réformatrice. Il fallait que le nationalisme fût bien envahissant dans ce milieu pour mettre ainsi des œillères à un esprit clairvoyant et réaliste, à un religieux exemplaire, qui chercha de bonne foi les progrès du royaume de Dieu.

ŒUVRES. — On a de lui : 1° un opuscule de combat, qui ouvrait les portes des monastères aux intrusions impériales : *De jure principis præfigendi maturiorem professioni monasticæ solemni ætatem*, Prague, 1773. — 2° *Institutiones juris ecclesiastici cum publici tum privati, usibus Germaniæ accommodatæ :* c'était la somme de son enseignement à l'abbaye de Braunau, dont il donna, sous des titres légèrement différents, au moins trois éditions presque identiques à Prague, en 1769, 1772 et 1774. Une fois nommé recteur de la faculté de théologie de Vienne, il résuma son cours, sous forme de manuel : 3° *Synopsis juris ecclesiastici*, Vienne, 1776; puis 4° *Institutum facultatis theologicæ Vindobonensis*, Vienne, 1778 : c'était un véritable *ratio studiorum ecclesiasticorum*, mais sous une forme encore théorique et irénique. — 5° Toutes différentes dans leur accent et leur portée pratique, signalons en allemand l'*Instruction sur l'organisation des facultés de théologie des États héréditaires de l'empereur*, Vienne, 1776, et 6° l'*Instruction sur l'établissement des séminaires généraux*, 1784.

Trois autres ouvrages furent donnés aux écoles cléricales de l'Empire par le moine réformateur, lesquels ont rapport aux autres disciplines théologiques; ce sont de simples sommaires, sous des titres modestes, mais qui gardent leur intérêt : — 7° *Anleitung und Grundriss der systematischen dogmatischen Theologie*, Vienne, 1774; — 8° *Institutionum hermeneuticarum V. T. skiagraphia*, Vienne, 1775, et Prague, 1776, où l'auteur étudie, non seulement l'Ancien mais aussi le Nouveau Testament; — 9° *Patrologiæ et historiæ litterariæ theologicæ conspectus*, Vienne, 1786.

Enfin, dans quatre opuscules datés de 1782, il se fit le panégyriste de Joseph II et des concessions arrachées par lui au pape : 10° *Sur le voyage du pape Pie VI à Vienne*, et 11° *Pourquoi le pape Pie VI vient-il à Vienne?* 12° *Représentation à S. S. Pie VI*, simple traduction d'une brochure française de Delauris, où l'auteur demandait au pape de bannir aussi bien la tyrannie des croyances que l'incrédulité; 13° *Considérations patriotiques*, œuvre personnelle de Rautenstrauch, où il dénie au pape le droit de paralyser l'action réformatrice de l'empereur Joseph II.

Dans cette production considérable, où se succèdent des ouvrages d'ampleur et d'importance très diverses, on peut dire que les plus dignes d'attention à notre époque, ce sont les plus courts. En effet, dans les lourds traités canoniques du début de son enseignement, le savant bénédictin n'a guère fait que mettre en relief les thèses les plus caractéristiques de Van Espen et de Fébronius, avec une inconscience plus grande encore des droits de l'Église et du pape dans les questions mixtes. Sur ces ouvrages d'un joséphisme intégral, les canonistes du XIXe siècle ont été très sévères : « Sous prétexte de mettre le droit de l'Église en harmonie avec les vues confuses du droit public de cette époque, l'Église devrait être entièrement soumise à ce qu'on appelait « les hautes raisons « de l'État », comme une sorte d'institution policière. » Les enseignements pontificaux, et aussi les concessions plus récentes des papes nous ont montré que ces deux forteresses, qu'on avait crues adverses et impénétrables, à lire les traités de Rautenstrauch, avaient des fenêtres et devaient se constituer des ponts-levis.

Rautenstrauch seconda les vues de Joseph II plus encore par son action réformatrice que par sa doctrine. A l'instigation de l'empereur, il dressa un plan complet d'enseignement obligatoire pour les clercs séculiers et réguliers, sur toute l'étendue de l'Empire. Il régenta, comme visiteur impérial des monastères

bénédictins et comme conseiller de la commission des études, les « séminaires généraux » de Vienne, de Pest, de Prague, d'Inspruck et d'Olmütz. Si d'autres auxiliaires de Joseph II se heurtèrent en Belgique à des résistances victorieuses, on doit dire qu'avec l'appui des conseillers de l'empereur, il réussit à faire accepter en Autriche, en Hongrie et dans sa Bohême natale les idées qu'il avait professées à Braunau, en 1774, dans son cours de droit canonique, et qu'il souligna encore, deux ans plus tard, dans sa *Synopsis juris ecclesiastici*. Par ce livre, cependant, il ne prétendit pas supplanter les manuels plus faciles d'Eybel et de Pehem, les deux canonistes officiels de l'université de Vienne, ni les livres de Riegger, qui restèrent classiques jusque bien après la mort de Joseph II. C'est surtout par son action personnelle et ses écrits de circonstance, que, pendant les dix dernières années de sa vie, il se fit le défenseur convaincu et l'organisateur d'un enseignement canonique qui exagérait les droits de l'État au détriment de ceux de l'Église. Les idées n'étaient pas neuves, puisque, comme on l'a dit à l'article Joséphisme, « le joséphisme n'est qu'une des formes du gallicanisme politique : il ne diffère du gallicanisme des parlementaires français que par une minutieuse application à faire passer dans le domaine de la pratique des idées que les légistes gallicans étudiaient surtout en théorie ». Mais, de cette mise en pratique systématique et tracassière, le bénédictin Rautenstrauch fut la cheville ouvrière jusqu'en 1785. Il fut le témoin, sans regrets et non sans contentement, du voyage de Pie VI à Vienne en 1782 et des premières concessions du malheureux pape, relativement aux dispenses matrimoniales, puis l'instigateur du voyage de l'empereur à Rome, à Noël 1783, qui arracha au pape par surprise le privilège de nomination aux évêchés de Lombardie, faveur analogue aux droits accordés jadis par le concordat aux rois de France. Par cet exemple, on peut voir que certaines de ces concessions pouvaient se concilier avec les prérogatives du pontificat romain. Ce qui était inadmissible, même dans le feu de la polémique, c'est qu'un homme d'Église, instruit comme l'était Rautenstrauch de l'ancienne et de la nouvelle discipline ecclésiastique, conseillât à l'empereur de régler les questions mixtes en dehors du pape, et encourageât les évêques autrichiens à ne pas même faire état des permissions que Pie VI leur concédait directement. Il faut dire à sa décharge qu'il ne fut pas témoin des toutes dernières réformes de Joseph II, et que nous ne pouvons savoir ce que, lui, moine bénédictin, aurait pensé de la suppression unilatérale de six cents monastères de son pays.

A côté des réformes dans la discipline, notre théologien introduisit — et cette fois par une initiative qui porte sa marque — des changements plus heureux dans l'enseignement des clercs. Il demande qu'avant d'aborder l'étude de l'Écriture sainte, ils s'initient aux langues originales. Ayant un mépris altier pour la philosophie et la théologie scolastiques, fruit naturel de la formation livresque et mesquine de son époque, il impose aux étudiants des séminaires généraux trois ans d'études pratiques et de « théologie pastorale » avant de commencer la dogmatique, qui sera avant tout la mise en ordre des définitions conciliaires. Avec les notions assez confuses qu'il conservait sur le pouvoir respectif du pape et des évêques, les doctrines de Jansénius ne lui faisaient pas peur, non plus que celles de Fébronius; mais il demande d'éclairer les études canoniques par l'histoire de l'Église. Seulement, comme il n'avait sous la main aucun ouvrage élémentaire qui le satisfît, pas même l'équivalent du Fleury gallican, il préconisa des manuels d'inspiration protestante.

Au reste, on ne peut que le féliciter d'avoir mis en vogue la patristique et la théologie pastorale. Plus encore que son manuel de patrologie, qui ne parut qu'au lendemain de sa mort (1786), ses instructions écrites et ses encouragements favorisèrent l'éclosion timide, parmi les bénédictins d'Autriche et de Bavière, d'historiens des Pères et d'éditeurs méritants comme D. Schram et G. Lumper.

Hurter, *Nomenclator*, 3e éd., t. v a, col. 510; *Kirchenlexicon* au mot *Rautenstrauch;* Meusel, *Lexicon*, t. xi, p. 64; *Scriptores ord. S. Bened. qui 1750-1880 fuerunt in imperio Austriaco-Hungarico*, Vienne, 1881, p. 362; A. Hauck, *Realencyklopädie für protestantische Theologie und Kirche*, t. xvi, p. 475; Wurzbach, *Biograph. Lexicon*, t. xxv, p. 67; Rulf, *Kaiser Joseph II*, Prague, 1882; Brunner, *Die theologische Dienerschaft am Hofe Josephs II*, Vienne, 1868, p. 322 sq.; *Acta historica ecclesiæ nostri temporis*, t. iii, Vienne, 1784.

P. Séjourné.

RAVECHET Hyacinthe (1654-1717) naquit à Guise, diocèse de Laon, en 1654; il fut le précepteur de l'abbé de Pomponne, qu'il accompagna à Rome, en 1694, et à Venise, en 1705. Il fut pourvu de la prévôté de Chivres, près de Soissons, et resta toujours très attaché au parti janséniste; il fut à cause de cela exilé à Saint-Brieuc; il mourut à Rennes, le 24 avril 1717, alors qu'il se rendait au lieu de son exil.

Ravechet joua un grand rôle surtout comme syndic de la faculté de théologie, où il fut nommé le 1er octobre 1715. Ce fut lui qui, en janvier 1716, fit déclarer nul le décret, porté par la faculté le 5 mars 1714, pour recevoir la bulle *Unigenitus* et il poursuivit le procès de l'ancien syndic, Le Rouge, accusé d'avoir inventé ce décret. Voir Picot, *Mémoires pour servir à l'histoire ecclés. du XVIIIe siècle*, t. i, p. 380-381. Il faut citer, à ce sujet, *Relations des délibérations de la faculté de théologie de Paris au sujet du prétendu décret du 5 mars 1714*, in-8°, s. l., 1716 et *Suite de cette Relation avec un recueil de pièces dont il est parlé*, 4 vol. in-12, Paris, 1718; *Lettre d'un docteur de Sorbonne à M. Ravechet, syndic, en date du 20 septembre 1716, à l'occasion du discours prononcé par ce dernier, le 9 du même mois, dans une assemblée de Sorbonne; Lettre de M. Hyacinthe Ravechet, syndic de Sorbonne, à M***, au sujet d'une Relation répandue dans Paris, dans laquelle on avance beaucoup de choses contre lui*, s. l., 1716; *Profession de foi de M. Ravechet, syndic de Sorbonne*, in-8°, s. l., 1717, donnée en annexe à la *Réponse au premier discours de M. le Régent par plusieurs cardinaux, archevêques et évêques contre plusieurs chapitres, livres et universités*, in-8°, s. l., 1717; *Remarques sur la profession de foi de M. Ravechet, adressées aux R. P. bénédictins de la congrégation de Saint-Maur;* cet écrit fut dénoncé le 12 octobre 1717 au parlement de Bretagne. Pour connaître le rôle de Ravechet, il faut lire *La nouvelle relation en forme de lettre de toutes les assemblées de Sorbonne, sur le sujet de la constitution Unigenitus, jusqu'à la fin de janvier 1716, où l'on découvre toutes les intrigues du syndic et de ceux de son parti*, in-12, s. l., 1716; c'est la *Lettre d'un docteur de Paris à un provincial*. Dans la première partie, on raconte dans un sens très favorable la conduite du syndic Le Rouge (210 p.) et dans la seconde partie, on trouve le récit de l'élection de Ravechet et sa conduite jusqu'en janvier 1716; *Suite de la seconde partie de la nouvelle relation de toutes les assemblées de Sorbonne, du 2 janvier 1716 jusqu'à la fin de février*, in-12, s. l., 1716 (80 p.); *Supplément à la nouvelle relation de Sorbonne, contenant ce qui s'est passé au mois de mars 1716, avec le procès-verbal*, in-12, s. l. (31 p.).

Nouvelles ecclésiastiques du 9 mars 1737, p. 37-38; Rondet et Barral, *Appelants célèbres*, p. 3-13; Barral, *Dictionnaire historique, littéraire et critique*, t. iv, p. 70-72; *Relation abrégée de la vie et de la mort de Ravechet*, in-12, Paris, 1717;

Labelle, *Nécrologe des appelants et opposants à la bulle Unigenitus*, 1755, p. 46-75; *Nécrologe des plus célèbres défenseurs et confesseurs de la vérité du XVIIIe siècle*, 1760, p. 39-42; *Supplément au Nécrologe du Port-Royal, avril*, p. 579-585; abbé Pécheur, *Annales du diocèse de Soissons*, t. VII, p. 54-60; Féret, *La faculté de théologie de Paris et ses docteurs les plus célèbres, Époque moderne*, t. VI, p. 77-79.

J. Carreyre.

RAVESTEYN (Josse van), originaire de Tielt (d'où son nom latin de *Jodocus Tiletanus*), où il naquit vers 1506, fut un des professeurs célèbres de Louvain, où il mourut le 7 février 1570. Docteur en théologie en 1546, il occupa une des chaires de cette faculté, et fut chargé en 1551 de représenter l'université au concile de Trente, en compagnie de Ruard Tapper, d'Hasselius (Van der Eycken) et de Vulmar Bernaerts; il ne séjourna pas longtemps à Trente. De même fut-il mandé par l'empereur au colloque de Worms en 1557, où il se trouva avec Canisius et Latomus. Ravesteyn fut à Louvain l'un des adversaires les plus décidés de Baius, dont il dénonça la doctrine aux universités espagnoles d'Alcala et de Salamanque, à celle de Douai, aux évêques d'Ypres (Rythovius) et de Ruremonde (Lindanus). C'est ce qu'il fit aussi dans une *Epistola P. Laurentio Villavicentio, ord. erem. S. Augustini*, datée de Louvain, 20 novembre 1564, et insérée dans les *Baiana* de Gerberon, p. 37-38. On trouvera dans le même recueil trois lettres de Ravensteyn à Baius avec les réponses de celui-ci, p. 174-177, 181-185, 188-191 (il s'agit de la nature de l'oblation du Christ dans le saint sacrifice). Notre docteur s'occupa très activement de faire condamner par Rome les idées de son collègue, et c'est chez lui que Baius fit sa soumission en décembre 1567. Ravesteyn polémiqua aussi contre les protestants. Il réfute en 1567 un manifeste des ministres paru, en janvier, en latin et en néerlandais : *Confessionis sive doctrinæ quæ nuper edita est a ministris... succincta confutatio*, Louvain, in-8°, 121 p., à quoi fait suite une *Apologia catholicæ confutationis... contra inanes cavillationes Matthæi Flacci Illyrici*, Louvain, 1568, in-8°, 438 p. Du même ordre d'idées une *Apologia seu defensio decretorum ss. Concilii Tridentini de sacramentis adversus censuras et examen Martini Kemnitii*, dont la première partie seule parut, Louvain, 1568, in-12. Paquot signale les manuscrits d'un commentaire sur les Sentences (évidemment cahiers de ses élèves) et une *Admonitio* demeurée manuscrite pour défendre la Vulgate.

Aubert le Mire, *Elogia*, 1602, p. 44; Valère André, *Bibliotheca belgica*, 1643, p. 594; Foppens, *Bibl. belg.*,1739, p. 770; Paquot, *Mémoires pour servir à l'hist. litt. des dix-sept provinces des Pays-Bas*, éd. in-12, t. XVI, p. 306-315; *Biographie nat. de Belgique*, t. XVIII, 1905, col. 802-806.

É. Amann.

RAVIGNAN (Gustave-Xavier de La Croix de) jésuite et prédicateur français. I. Biographie. — II. Conférences de Notre-Dame. — III. Influence. — IV. Écrits divers.

I. Biographie. — Gustave-Xavier de Ravignan naquit à Bayonne, le 1er décembre 1795, d'une noble et chrétienne famille. Ses premières études se firent à Paris, en deux périodes successives; puis il étudia le droit avec le jurisconsulte Soujon, rejoignit aux Cent-Jours le corps du général de Damas qui avait suivi en Espagne la fortune du duc d'Angoulême; il reprit à la Restauration ses études juridiques, entra dans la magistrature et fut nommé conseiller-auditeur en 1817, et en 1821 substitut du procureur du roi à la cour de Paris. Des paroles louangeuses du président Viguier et des lettres du procureur-général Bellart lui promettaient le plus brillant avenir. Il « planta là », selon son expression, ses amis et protecteurs, et s'enferma le 5 mai 1822 au séminaire d'Issy. Il y trouva Henri Lacordaire et Félix Dupanloup. D'accord avec Frayssinous son confesseur et le vénérable sulpicien Mollevaut, qui encourageaient tous deux sa détermination, il frappa le 2 novembre à la porte du noviciat des jésuites, à Montrouge. Après ses premiers vœux prononcés le 3 novembre 1824, il aborda immédiatement l'étude de la théologie. Il la commença rue de Sèvres, continua à Vitry dans la banlieue de Paris, puis à Dôle et finalement à Saint-Acheul (1825-1829). Ces migrations successives trahissent la difficulté des temps pour les jésuites. Après les ordonnances de 1828, la révolution de 1830 y ajouta encore. Le P. de Ravignan, qui était devenu professeur de théologie à Saint-Acheul (1828-1829), se transporta avec ses élèves à Brigg, en Valais (1830-1835). Ces cinq années de professorat s'achevèrent par la troisième année de probation, à Estavayer (Suisse), sous la direction du P. Godinot, ancien provincial de Paris (1835).

De retour en France, Ravignan prêcha le Carême à Amiens (1835), à Saint-Thomas d'Aquin de Paris (1836) et l'Avent à Bordeaux (1836); il fonda dans cette ville une résidence dont il fut supérieur (1837-1842). Vers le milieu de 1836, Mgr de Quélen l'invita à monter, après Lacordaire, dans la chaire de Notre-Dame de Paris. Il la tint dix ans (1837-1846). Mais ces conférences ne suffisaient pas à son zèle. On l'entendit durant l'Avent à Lyon (1837), à Bordeaux (1838 et 1840), à Rome (1841), à Besançon (1842), à Rouen (1843), à Toulouse (1844), à Metz (1845). Ces travaux excessifs amenèrent une fatigue grave, qui empêcha l'orateur de prêcher à Paris le Carême de 1847. Ainsi fut marquée la fin d'un haut apostolat singulièrement béni de Dieu, surtout dans cette retraite pascale par laquelle il établit la coutume de couronner la station quadragésimale. Dès 1849, l'apôtre se remit à la besogne. Les œuvres charitables d'Amiens, d'Orléans, de Tours, du Havre l'eurent pour prédicateur; il fit à Poitiers le panégyrique de saint Hilaire, et à Bruges il chanta la fête séculaire du Saint-Sang (1848-1849). On le revit ensuite à Paris. Les vendredis du Carême de 1850, il prêcha à Saint-Thomas-d'Aquin; les vendredis du Carême de 1851, à la métropole. Depuis 1841, Lacordaire, devenu fils de saint Dominique, avait repris à Notre-Dame de Paris ses éclatantes prédications. Durant les Avents de 1843 à 1846 et les Carêmes de 1848 à 1851, il expliqua magnifiquement les effets de la Rédemption; mais il tint à ce que son frère et ami le P. de Ravignan organisât à sa mode, en 1850 et 1851, les retraites pascales qu'il avait si heureusement inaugurées jadis. En cette même année 1851, profitant de l'occasion que lui offrait l'exposition universelle de Londres, le cardinal Wiseman appela chez lui l'orateur jésuite. Celui-ci fit, dans la chapelle de Farm Street, devant un auditoire clairsemé, une série de sermons en français. Surtout il vit du monde. Le jour de Saint-François-Régis (16 juin 1851) il assista, à sa première messe, le docteur Manning, récemment converti et ordonné; il noua amitié avec les grands catholiques anglais du moment (Monsel, Fullerton, Wilberforce, le comte de Shrewsbury, le duc de Norfolk) et cette duchesse Hamilton devenue catholique, et qu'il devait diriger pendant de longues années.

A partir de 1851, on peut dire que la grande carrière oratoire du P. de Ravignan est close. Le Carême aux Tuileries en 1855 sera une exception. L'orateur y parlera d'ailleurs en homme de Dieu, et « sa personne sera son éloquence », comme dit fort justement son historien. Jusqu'à la fin, ses prédications consisteront désormais en des allocutions familières, à des religieuses, aux enfants de Marie de la rue de Varenne, à vingt autres réunions pieuses. Par ailleurs, il recevait beaucoup de visites, écrivait beaucoup de lettres, convertissait beaucoup de protestants; dans ses entretiens et sa correspondance, comme en chaire, il demeurait un apôtre,

Le retentissement de sa parole à Paris et dans les plus grandes villes de France, ses rares qualités personnelles devaient induire ses amis en tentation de le mêler aux affaires publiques. En 1848, on voulut le faire député, comme Lacordaire; il refusa. Il refusa aussi l'archevêché de Paris que lui offrait le général Cavaignac. En 1845, il avait eu une entrevue avec Guizot et écrivit une note pour Mgr Affre, au sujet des mesures prises par le gouvernement contre les jésuites; plus tard, il verra Napoléon III, quand celui-ci ordonnera la fermeture du collège de Saint-Étienne. On sait combien le projet de loi Falloux, la querelle des classiques païens dans l'enseignement secondaire, la direction à donner au journal l'*Univers*, divisèrent alors les catholiques. Plus ami de Dupanloup, Montalembert et Berryer, que de Louis Veuillot et de Parisis, le P. de Ravignan se tint, sur les trois questions, aux côtés de ses amis, quoiqu'il ait apporté à son jeu la modération que lui commandait sa robe. L'abbé Dupanloup aurait beaucoup voulu l'associer à la direction de *L'Ami de la religion;* mais le général de la Compagnie, consulté, n'agréa point la chose. Le P. de Ravignan ne fournit à *L'Ami* que quelques articles. C'est uniquement sur la question des jésuites qu'il prit publiquement ses responsabilités. Son livret *De l'existence et de l'institut des jésuites* (1844) fut un événement, encore qu'il n'ait guère assagi le gouvernement de Louis-Philippe. Ses deux volumes *Clément XIII et Clément XIV* servirent au moins à montrer en quelles conditions odieuses la Compagnie des Jésus disparut au XVIIIe siècle.

Employée toute au service de l'Église, la vie du P. de Ravignan finit admirablement. Nous avons le journal de sa dernière maladie : il chante la destruction graduelle de ses forces et l'espoir du ciel tout proche. Jusqu'au bout le souvenir de saint Ignace lui fut présent. Le livre de l'*Imitation* qu'il avait tant aimé demeura son livre de chevet, et il voulut que la biographie du cardinal Bellarmin l'aidât à bien mourir. Le 26 février 1858, les sacrements reçus, tandis que le P. de Ponlevoy tenait un crucifix devant ses yeux, le saint malade expira doucement.

II. Les conférences de Notre-Dame. — Elles furent publiées en 1860, par le P. Aubert. Avant de mourir, le P. de Ravignan, cédant à bien des instances, avait préparé l'édition de trente-neuf discours, en les groupant dans un certain ordre logique. Le P. Aubert a respecté ce groupement; aucun compte n'est tenu de l'ordre chronologique. Celui-ci pourtant a son intérêt; et l'éditeur l'a bien senti, puisque, dans sa préface, il a inséré un tableau des conférences, année par année. Mais ce tableau doit être rectifié; et il est facile de le faire, en le contrôlant par les périodiques de l'époque.

Tout d'abord, la station de 1838 se termina par une conférence sur les *Caractères essentiels de l'enseignement religieux* et non par la conférence sur *l'immortalité.* En 1840, septième et dernière conférence : *La raison de l'Église.* En 1841, l'orateur parla du *Centre de l'unité,* avant de parler des *Raisons d'admettre l'autorité de l'Église.* En 1841, 4e conférence : *L'autorité de l'Église.* Pour la station de 1845, le P. de Ravignan, trop occupé peut-être par ses travaux pour la défense de son ordre persécuté, commença par reprendre, en les retouchant, la 2e, la 3e, la 4e, la 5e et la 6e conférence de 1837; il y ajouta deux conférences nouvelles : *L'esprit de la lutte, la notion vraie du christianisme.* Il suit de là que nous n'avons pas le texte véritable des conférences de 1837. La station de 1846 fut la dernière que prêcha l'orateur; la maladie l'empêcha de prononcer les six discours qu'il avait préparés pour 1847; ils ont été publiés par le P. Aubert.

Comme Lacordaire, le P. de Ravignan suppose un auditoire ignorant, indifférent, plus ou moins éloigné du catholicisme. Il s'agit donc de montrer que nos croyances sont mieux fondées, plus raisonnables, plus heureusement efficaces sur la conduite humaine, que n'importe quel autre système religieux. Ce genre de prédication n'était pas dans les goûts d'un homme profondément apostolique; il eût préféré exposer la doctrine, commenter l'Évangile, entraîner les âmes à une sincère pratique du christianisme. Mais il se soumit aux conditions de l'apologétique inaugurée par Lacordaire en 1835; il en comprenait fort bien la nécessité; de son mieux, il tâcha de répondre aux besoins des esprits en quête de la vérité. Sa première conférence prouve qu'il connaissait très exactement son époque. Pouvait-il ignorer que les barrages de l'Empire et de la Restauration avaient laissé passer bien des eaux troubles du torrent philosophique et révolutionnaire; pouvait-il douter que l'*Essai* foudroyant de Lamennais *sur l'indifférence* n'eût laissé debout bien des incroyants, quand Lamennais lui-même n'était plus qu'un pauvre défroqué? Xavier de Ravignan, en 1814, avait paru un moment à l'armée; dans les salons de sa grand-mère de Saint-Géraud, de son beau-frère le général Exelmans et des grands magistrats parisiens, il avait vu beaucoup de monde. Vingt ans passés à Paris l'avaient mis à même de savoir, lui chrétien de toujours, si les églises et les sacrements étaient fréquentés. Les survivants de la grande Révolution étaient encore nombreux; et les explosions d'impiété qui suivirent les journées de juillet n'étaient pas si loin qu'on les pût oublier.

Aussi l'orateur prend-il résolument son parti : c'est le mot de « lutte » qu'il met en vedette dès ses premières conférences; il l'y maintiendra pendant les dix années de sa prédication. On pourrait croire qu'il cède simplement au temps, ou à son tempérament personnel, ou à sa vocation de jésuite hanté par la méditation ignatienne des « deux étendards ». Il y a des raisons plus profondes de son attitude. *Unum contra unum,* c'est la loi du monde formulée par l'Écriture; c'est particulièrement la loi de la vie religieuse. Pour le comprendre, il suffit de se rappeler Adam et Jésus-Christ, les conséquences de la chute du premier homme et celles de la rédemption opérée par l'Homme-Dieu. Qu'il s'agisse de la vérité religieuse dans son ensemble (conf. de 1837); de la notion de Dieu, de sa providence (1838) et de ses droits sur l'intelligence humaine (1841); du fait divin de l'Évangile, de la personne, de la doctrine et du caractère de Jésus-Christ (1839); de la *foi* chrétienne et de ses mystères (1842), de son efficacité, et de ses garanties (1840); de la vie surnaturelle, de son économie et de son terme (1843); de l'Église, de son autorité, de son infaillibilité et de son chef suprême (1841); de ses lois, de ses sacrements, de sa prière et des vertus spécifiques que le christianisme exige et obtient (1846, 1847); de la liberté, de la raison, de l'immortalité de l'âme (1838, 1844, 1846) : tout est objet d'une dispute éternelle. Dans sa *Lettre sur le Saint-Siège,* en 1836, Lacordaire disait : « La guerre est entre les deux formes de l'intelligence humaine, la *foi* devenue par l'Église une puissance, et la *raison* devenue également une puissance, qui a ses chefs, ses assemblées, ses chaires, ses sacrements. » Il est vrai. Mais ce phénomène est permanent. Toutes les erreurs, les hérésies, les schismes, et même les persécutions des pouvoirs régnants ont-elles d'autres racines que l'orgueil de l'esprit humain refusant de se courber sous le joug de la vérité divine? La position des problèmes semble varier de génération en génération; c'est surtout la formule de l'erreur qui change partiellement, tandis que la vérité divine demeure identique à elle-même depuis les premiers jours du monde; le Nouveau Testament n'a succédé à l'An-

cien, que pour enrichir le trésor des vérités certaines sur Dieu et sur l'homme; et l'Église enseignante n'a succédé au Christ enseignant, que pour illustrer d'une plus vive lumière les leçons transmises par l'Évangile et la tradition apostolique.

C'est le spectacle de cette « lutte », et des deux cités toujours coexistantes, que le P. de Ravignan offre sans se lasser aux regards de ceux qu'il rassemble autour de sa chaire. C'est à la comparaison constante entre les doctrines antérieures ou opposées au christianisme et celles de l'Église, qu'il les invite, pour les déterminer à embrasser la foi catholique tout entière. Ainsi procédaient avec les païens les premiers Pères apologistes; et saint Augustin, avec les manichéens de son temps.

Dans l'ordonnance de ses démonstrations, le P. de Ravignan aime à en appeler aux faits et à l'histoire. Il n'abonde pas en métaphysique. Sur la philosophie ancienne ou moderne, et sur les hérésies qui ont divisé l'Église au cours des siècles, il va *per summa capita*, dédaignant la broutille des détails et des textes, il cite peu, quoiqu'il ait lu beaucoup, sans doute aucun. La production en matière religieuse était considérable. Les philosophes s'en mêlaient avec Jouffroy, Cousin et Comte, les historiens avec Mignet et Michelet, les naturalistes avec Geoffroy Saint-Hilaire, les géologues avec Constant Prévot, les physiologistes avec Magendie, les professeurs de Sorbonne avec Quinet et Villemain, les prophètes de l'humanité nouvelle avec Lamennais, Saint-Simon, Leroux.

Hors de l'Église, et au besoin contre elle, des architectes audacieux entreprenaient de construire l'édifice de la philosophie, de la science, de l'histoire, de la politique, indépendamment de toute croyance. Des revues, des livres, des cours en Sorbonne mettaient en circulation ces propos et les ébauches de leur réalisation. Mgr de Quélen l'avait dit dans son mandement de 1834, c'est surtout en vue de la jeunesse des écoles que les conférences de Notre-Dame avaient été instituées. Il fallait donc que le conférencier, sans prétendre à être un maître universel, prît une teinture de toute cette littérature de la pensée rationaliste.

Heureusement, dans l'arsenal des anciens controversistes, bien des armes étaient bonnes encore. Parmi les hommes célèbres du XIXe siècle, Bonald, Joseph de Maistre, Lamennais étaient au premier rang; et dans la *Législation primitive*, dans les *Soirées de Saint-Pétersbourg*, dans l'*Essai sur l'indifférence* étaient ramassés des matériaux précieux. Depuis 1830, Bonnetty publiait, avec des amis catholiques, les *Annales de philosophie chrétienne;* et leur dessein était précisément de combattre les erreurs courantes, et de drainer au profit de la religion catholique, les dernières nouvelles apportées par les chercheurs obstinés des secrets de la nature et de l'histoire, par les savants appliqués à l'étude des monuments de l'art et des institutions humaines.

Homme de conscience et travailleur acharné, le P. de Ravignan n'a point négligé ces ressources. Nous avons les mémoires qu'il rédigea, au début de sa carrière juridique, et de son professorat en théologie. Par là, nous connaissons ses habitudes intellectuelles : la sûreté du fond lui importait avant tout. Par ailleurs, ses lettres nous apprennent par quel labeur il préparait ses conférences, le martyre des recherches avant celui de la composition. Mais il sait que, dans la masse énorme des auditeurs qui se pressent autour de sa chaire, peu sont habitués à la gymnastique des idées, et aptes à suivre des discussions compliquées ou subtiles. Même les étudiants des écoles seront vite embarrassés en des problèmes nouveaux pour eux. Le conférencier de Notre-Dame n'est point le professeur d'une élite et le directeur d'un séminaire de chercheurs; il est l'évangéliste des ignorants dans une matière vaste comme l'histoire de l'infini. Le P. de Ravignan va donc tout droit aux formules brèves, claires, significatives, qui dégagent l'essentiel des systèmes et des faits. Tout en étudiant les idées anciennes il ne manque point, par une allusion rapide, de marquer le point de contact des formules de jadis avec celles du jour. Et pour animer cet exposé, parfois difficile, toujours austère, il a le don de la clarté, une grande force de logique, la vivacité de sa foi, un désir ardent de convaincre, la compassion pour ceux qui vivent dans la nuit, l'assurance, la fierté, la paix de son âme croyante.

III. Influence. — Au début, il faut le dire, le nouveau prédicateur de Notre-Dame avait contre lui l'incomparable éclat de la parole de Lacordaire; le fait d'un moindre don oratoire, la défaveur attachée au nom même des jésuites, le mettaient en situation difficile. Il le sentait mieux que personne, ses lettres de 1837 en témoignent. Mais, fort de l'obéissance, il monta dans la chaire illustre. Son auditoire fut pris, dès le premier contact. Bonnetty, triomphant, disait aux journalistes incrédules (*Annales de phil. chrét.*, 30 avril 1837, p. 292) : « Venez donc voir, vous qui disiez l'année dernière... c'est la curiosité, c'est la mode... le même concours a eu lieu, le même empressement, la jeunesse a tout d'abord sympathisé avec l'orateur. » L'année suivante, saluant à la fois Ravignan et Lacordaire, le même Bonnetty leur criait (*ibid.*, 30 juin 1838, p. 418) : « Continuez votre carrière, c'est à vous qu'était réservée la gloire toute chrétienne de réconcilier le siècle avec la religion. Quant aux critiques isolées, forts de l'approbation de vos évêques, laissez-les passer inaperçues et impuissantes. La fréquence de vos auditeurs et les conversions qui suivent répondent assez pour vous. » L'enseignement scientifique de la religion, observait encore Bonnetty, « est exilé des églises et des universités », il se cache dans les séminaires « où il n'est pas toujours à la hauteur des connaissances actuelles », les évêques essaient de le faire revivre dans les facultés de théologie de l'État; mais la véritable chaire de cet enseignement, elle est dressée dans « la vieille cathédrale de Paris » (*ibid.*, avril 1841, p. 246).

Donc un auditoire grandissant était assuré au P. de Ravignan et il faisait à Notre-Dame œuvre de lumière. C'est en l'année 1841, qu'il institua, pour couronner la station, la retraite pascale. Des fruits merveilleux s'ensuivirent. L'orateur lui-même adressait à ses auditeurs ces mots qui disent tout, sur les lèvres d'un homme si modeste : « Les cœurs se pressent comme les rangs autour de la chaire sacrée. Il y a vie encore dans les âmes. La langue apostolique est acceptée, comprise, les consciences heureusement troublées, et de jeunes et nombreux courages, recouvrant toutes les impressions de la foi, ne craignent pas, en son nom, de triompher hautement du monde et des passions. Messieurs, j'ai besoin de vous le témoigner dans ces derniers instants qui nous rassemblent, vous avez rempli mon âme de joie et d'espérance. Ces sentiments avaient fui de mon cœur, je l'avoue, mais vous avez montré dans ces heures bénies de la retraite tout ce que la religion conserve encore de force et de puissance... Non, je ne veux plus désespérer de l'avenir. »

Comment en aurait-il désespéré? Quatre années d'expérience lui avaient révélé qu'il avait son auditoire bien en main. Commencée dans la petite église de l'Abbaye-aux-Bois, en face de centaines d'hommes entassés, la retraite avait continué dès le lendemain à Saint-Eustache. Écoutons le P. de Ravignan : « Ferrures des portes, crénelures des piliers, grilles, tout était couvert d'hommes suspendus; nef et bas-côtés inondés et pressés plus que de raison; et le plus pro-

fond, le plus religieux silence. Pas un désordre, point de force armée. Trois ou quatre mille voix d'hommes chantant le *Miserere* et le *Stabat*... J'avais donné mon adresse et déterminé six heures par jour, que je donnerais aux hommes qui voudraient me voir; ils sont venus en foule. J'ai confessé toute la semaine, six à sept heures par jour, des hommes jeunes, âgés, distingués ou du commun, tous fort arriérés... J'ai reçu une certaine quantité de lettres, les plus touchantes, d'hommes revenus à Dieu et qui s'étaient adressés à d'autres. » En 1842, retraite et communion générale eurent lieu à la cathédrale. Foule immense, écrit le P. de Ravignan, et conversions nombreuses.

Et le mouvement continua ainsi grandissant, jusqu'en 1846. Au début, le Père parlait trois fois par jour : le matin à 7 heures pour le peuple, à une heure pour les dames, à 7 heures du soir pour les hommes. Mais il fallut, dès 1842, renoncer à l'exercice du matin; les forces de l'apôtre ne suffisaient pas à l'effort. D'autant que, dans ces exercices, il se donnait tout entier. « Quel zèle, quel amour, quel feu! Quelles brûlantes étincelles nous sentions tomber dans nos âmes, quel ascendant dans ce grand chrétien », a écrit Poujoulat qui suivait ces retraites. Dans le t. IV des *Conférences*, le P. Aubert a publié quelques instructions des retraites de 1844, 1845 et 1846. Ce sont des sténographies prises à l'audition. Elles donnent une idée de la manière dont l'apôtre comprenait les exercices de la semaine sainte.

Dans la *Vie* due à la plume du P. de Ponlevoy on peut lire les noms de quelques hommes illustres convertis par le P. de Ravignan; la foule anonyme des pêcheurs revenus à Dieu est bien plus touchante et glorieuse.

D'où venait à cet homme cet « ascendant »? De rares qualités humaines l'expliquent en partie : il avait grand air, il était intelligent et instruit, sa parole avait une beauté mâle, ses convictions étaient fortes et la sincérité de son âme s'échappait dans sa voix bien timbrée et une action oratoire impressionnante. C'était un homme. A le voir, à l'entendre, on en était sûr. Personne, jamais, ne l'a pris pour un charlatan ou un dilettante heureux de jouer de son instrument pour étonner le public. Il faut aller plus outre : ce prêtre naturellement énergique, noble et éloquent, était un saint religieux. A l'école de saint Ignace, son âme s'était assouplie, trempée, transformée. Il priait, il faisait prier, il s'oubliait lui-même; Dieu et les âmes absorbaient tout son cœur. Il disait en 1846 aux jeunes jésuites de Vals : « Dieu seul, cherché et obtenu par un travail courageux et patient, par une prière vive et souffrante, voilà tout le secret de l'homme apostolique. Beaucoup parlent de la tête; peu, très peu, du fond des entrailles; les gens du monde ne s'y méprennent pas ». Sainte-Beuve ne s'y est pas mépris : Le P. de Ravignan, a-t-il écrit, « se tue à faire le bien ». Cette immolation de soi est le propre des saints; c'est aussi le secret du succès de leur apostolat. Le Père n'avait pas l'imagination et la richesse de couleur de Lacordaire; il le reconnaissait, en ajoutant : « N'est pas peintre qui veut. » Dès la première année de sa prédication, on l'a appelé *le Bourdaloue du XIXe siècle*. Il en a la langue claire, la véhémence dialectique, le souci des conclusions qui importent à la conduite de la vie. Mais, aux dons humains qui lui manquaient, il suppléa abondamment par le rayonnement spontané de cette vie intérieure qu'il avait profonde, à la manière des grands apôtres, et par le crucifiement de soi en union avec Jésus crucifié, *In cruce salus*. Souvent il l'a rappelé aux autres. C'était sa pensée la plus constante et la plus intime dans le gouvernement de lui-même, la conclusion de ses oraisons et de ses retraites. Le journal spirituel de ce vaillant a été brûlé, lacérées les lettres écrites à ses supérieurs sur l'état de son âme. Seules ces pages nous auraient révélé le martyre qu'il souffrit, par la violence de son naturel, les assauts de l'enfer et la désolation de sa prière. Mais son historien en dit assez (*Vie*, t. II, p. 347-368), pour que nous devinions ce que fut cette tribulation, presque aussi longue que la vie du P. de Ravignan. Et, au milieu de ce combat sans trêve, la volonté de ce vrai soldat du Christ demeurait « intacte et robuste ». Ce sera sans doute par cette fidélité courageuse qu'il aura mérité les grâces divines qui ont fécondé son apostolat.

IV. Autres écrits. — Nous l'avons déjà noté dans l'esquisse biographique, quand il descendit de la chaire de Notre-Dame pour n'y plus remonter, le P. de Ravignan consacra bien des jours de sa vie apostolique à des religieuses. Les filles de sainte Thérèse, de sainte Jeanne de Chantal et de sainte Sophie Barat l'entendirent souvent. Deux recueils sont sortis de ces entretiens, l'un dû aux soins des dames du Sacré-Cœur de la rue de Varennes, l'autre aux soins des carmélites de la rue de Messine. Les deux ont eu plusieurs éditions. D'après le P. de Ponlevoy (*Vie*, t. II, p. 305), le P. de Ravignan avait fait « un commentaire complet des méthodes de saint Ignace, dans lequel il appropriait à des femmes l'apostolat des *Exercices* ». Sommervogel n'en dit rien. En revanche, il mentionne, sur la vie chrétienne des femmes dans le monde, un opuscule demeuré incomplet, et qui fut édité par le P. Aubert. Des discours entendus ou des conférences publiées, divers auteurs ont tiré des choix de pensées, ou des réflexions sur l'abandon dans les souffrances. Mgr de Ségur a imprimé des souvenirs d'une retraite pascale du P. de Ravignan. Pendant les années 1844 et 1845 où la Compagnie en France et l'Église de France connurent quelques secousses, le P. de Ravignan s'employa à quelques travaux de défense religieuse. Il écrivit sur la liberté de l'Église un *Essai* dont le manuscrit subsiste encore; il le publia en plusieurs articles dans *L'Ami de la religion*, en ces années de 1848 et 1849, où les catholiques étaient partagés entre la crainte et l'espoir en face d'une révolution nouvelle. Il avait aussi entrepris alors une apologie étendue de son ordre. Le pamphlet de Gioberti, *Il gesuita moderno*, celui d'Eugène Sue et le livre du comte de Saint-Priest sur la suppression des jésuites, lui avaient paru exiger une réplique. Mais le loisir manqua pour achever ce plaidoyer estimé nécessaire. Il s'en tint à sa brochure *De l'existence et de l'institut des jésuites*. On sait qu'elle fut saluée par Lacordaire par un triple ban, dans une réunion du Cercle catholique que présidait l'archevêque de Paris. En quatre chapitres nerveux, l'auteur faisait connaître sous leur vrai jour, les *Exercices spirituels* et les *Constitutions* de saint Ignace, les doctrines, les missions de la Compagnie de Jésus. En terminant, il demandait hautement la revision morale d'un procès, où les griefs produits étaient imaginaires et où les accusés n'avaient été ni entendus ni jugés par sentence motivée. Assurément le livret du P. de Ravignan aurait suffi pour désarmer les calomniateurs, si la calomnie pouvait disparaître de la terre. Vatimesnil était un jurisconsulte de marque et un ami de Ravignan. Il prit occasion de la brochure, pour écrire un mémoire sur la situation légale des religieux en France; ce mémoire figure en appendice dans quelques éditions *De l'existence et de l'institut des jésuites*. Il y est tout à fait à sa place. A la consultation Vatimesnil (devenue dans la suite celle de Demolombe et de Rousse) aucun juriste n'a répondu chose qui vaille.

Sur le désir du T. R. P. de Roothaan, général de la Compagnie de Jésus, le P. de Ravignan publia en 1854 un ouvrage intitulé *Clément XIII et Clément XIV*.

Le titre seul fait deviner qu'il s'agit de la suppression des jésuites; il suggère aussi une question : comment Clément XIV a-t-il pu abolir, pour le bien de l'Église, en 1773, un ordre religieux vengé par Clément XIII contre toutes les attaques des princes et muni par lui d'une approbation nouvelle en 1765? Le travail de l'historien a deux volumes, un de récit, un autre de documents. Il suffirait des documents pour révéler les intrigues, l'emportement passionné des ministres des cours bourbonniennes, la vaillance de Clément XIII qui leur résista, la faiblesse de Clément XIV qui leur céda. Le P. de Ravignan n'use d'aucune plainte, d'aucune violence de parole. A quoi bon? Le poids des textes est assez accablant. Mais il plaide pour la faiblesse du pape destructeur de la Compagnie les circonstances atténuantes. C'était le vœu du P. de Roothaan, et la pensée est dictée par la pitié filiale. Historiquement, il est impossible de démontrer que de 1765 à 1773, les circonstances eussent tellement changé qu'elles commandassent deux attitudes contradictoires. Ce n'est pas la bataille, ce sont les chefs qui différaient. Désormais la lumière est faite sur un événement qui fut une erreur; les énormes dossiers recueillis dans toutes les archives d'Europe, par le P. Gaillard, jésuite toulousain, ont servi à L. Pastor pour une étude décisive, bien qu'assez brève. Avec les pièces que le P. de Ravignan avait sous la main, déjà il était manifeste que la suppression ordonnée d'abord au Portugal, en Espagne, en France et à Parme par les souverains, et finalement accomplie par le pape, n'est point une œuvre de justice. Les États s'en trouvèrent mal, et aussi l'Église.

Le livre de l'écrivain jésuite rendait le même son pur et fort que les sermons de l'orateur. Xavier de Ravignan fut « un homme qui faisait honneur à l'homme ». La noblesse naturelle de son âme et la virile énergie de son caractère se haussèrent encore à l'école de saint Ignace. De là son indépendance, son calme et sa liberté d'action, parmi les circonstances et les hommes contraires; sa vigueur dans le gouvernement de lui-même; son zèle ardent et son incroyable autorité. On sait comment Mgr Dupanloup parla aux funérailles : *Defunctus adhuc loquitur.* Et Lacordaire écrivit (*Correspondant*, mars 1858, p. 515) : « Un respect dont tout le monde était complice répandait autour de sa personne l'inviolabilité prédestinée à ce qui demeure au-dessus du temps. » Cet hommage honore celui qui l'a signé autant que celui auquel il s'adresse.

I. Œuvres du P. de Ravignan. — Le catalogue en est dressé par le P. Sommervogel dans sa *Bibl. de la Comp. de Jésus*, t. VI, col. 1503-1507. On en reproduit ici les articles principaux. (Sauf indications contraires le lieu de publication est Paris.)

Oraison funèbre de Mgr Louis-Hyacinthe de Quélen, 1840; *De l'existence et de l'institut des jésuites*, 1844 (neuf rééditions); *Conférences prêchées à Saint-Étienne de Toulouse*, Toulouse, 1844; *Entretiens du R. P. de Ravignan recueillis par les Enfants de Marie au Sacré-Cœur*, 1859; *Suite des entretiens...*, 1863; *Dernière retraite du R. P. de Ravignan donnée aux religieuses carmélites de la rue de Messine*, 1859; *Conférences du R. P. de Ravignan*, 1860, 4 vol.; *La vie chrétienne d'une dame dans le monde*, 1861; *De la liberté de l'Église*, dans *L'Ami de la religion*, t. CXXXIX, p. 201-204, 341-346, 685-700; t. CXL, p. 45-49, 485-488, 506-510; *Des études ecclésiastiques, ibid.*, t. CXLIII, p. 515-519; t. CXLVI, p. 601-603; t. CXLVII, p. 13-17; *Souvenirs d'une retraite par Mgr de Ségur*, 1886.

II. Sur le P. de Ravignan. — Copieux résumés des conférences dans *L'Ami de la religion*, *L'Univers*, les *Annales de philosophie chrétienne; Maladie et mort du P. de Ravignan* [par le P. de Ponlevoy], 1858; Alexandre de Saint-Albin, *Notice historique sur le R. P. de Ravignan* (suivi de l'*oraison funèbre* prononcée à Saint-Sulpice par Mgr Dupanloup), 1858; Marquis de Dampierre, *Le R. P. de Ravignan*, 1858; Lacordaire, *Le R. P. de Ravignan*, dans le *Correspondant*, mars 1858, p. 509-515; A. de Ponlevoy, S. J., *Vie du R. P. de Ravignan*, 1860; Poujoulat, *Le P. de Ravignan, sa vie et ses œuvres;* A. des Glaveux, *M. de Ravignan magistrat*, dans le *Correspondant*, 15 juin 1878; Abbé J. Hibert, *Lettres du R. P. de Ravignan à M. l'abbé Dupanloup*, Tours, 1899; L. Ledos, *Le P. de Ravignan*, 1908; Pierre Fienissolle, *Les conférences de Notre-Dame*, 1935, t. I, p. 191-289.

P. Dudon.

RAYMOND ALBERTI Jacques, frère mineur de l'observance de Catalogne, qui en 1751 exerça la charge de lecteur au couvent Saint-Bonaventure de Majorque. Il composa selon la doctrine de Duns Scot : *Tractatus micrologicus seu logicæ eruditionis summulisticum prælium ad universam Aristotelis logicam facilius capiendam*, rédigé en 1751; *Tractatus dialecticus; Brevissima in octo libros Aristotelis explanatio; Tractatus in Aristotelis metaphysicam.* Tous ces ouvrages sont conservés dans le ms. *4138* (400 fol.) de la bibl. Ayamans de Palma de Majorque.

Samuel d'Algaida, *Documents para la historia de la filosofia catalana*, dans *Criterion*, t. IX, 1933, p. 65.

A. Teetaert.

RAYMOND GODEFROID, frère mineur français, appelé aussi *Gaufredi, Gaufridi, Galfridi, Galfredi*, etc. Né à Aix (Provence) vers 1250, d'après B. Hauréau, *Hist. litt. de la France*, t. XXVII, p. 113, il appartenait à une famille noble et même princière, puisque, selon le *Lanercost Chronicle* (éd. J. Stevenson, Édinbourg, 1839, p. 141), il était un proche parent de la reine-mère d'Angleterre, Éléonore de Provence († 24 juin 1291). Entré chez les mineurs, il habita le couvent de Marseille et en 1286 travailla à libérer Charles II d'Anjou, alors prisonnier du roi d'Aragon, auquel il était lié d'amitié. Appartenant au parti sévère de la « Communauté », il s'opposait aux excès aussi bien des « Spirituels » que de la « Communauté ». Ainsi, vers 1286, Pierre Jean Olieu répondit au *Mémoire*, répandu en Provence par ses censeurs, qui avaient condamné 34 propositions extraites de ses œuvres, par une lettre datée de Montpellier et adressée à Raymond Godefroid et à ses autres disciples, qui l'avaient pressé de se justifier. Cette lettre a été éditée par le P. Gratien, dans *Études franc.*, t. XXIX, 1913, p. 414-422. Probablement simple custode en 1289, il fut néanmoins choisi au chapitre général de Rieti, en cette même année, pour succéder comme général de l'ordre à Matthieu d'Aquasparta, élevé au cardinalat le 16 mai 1288. Ce choix, bien que contraire aux désirs du pape Nicolas IV, fut agréable au roi de France, Philippe le Bel, et aux « Spirituels », dont Raymond s'était toujours montré l'ami et le partisan. Raymond Godefroid entreprit, aussitôt après son élection, la visite des provinces. Arrivé dans la Marche d'Ancône, un de ses premiers actes fut de délivrer les frères emprisonnés pour avoir manifesté trop de zèle à l'égard de la pauvreté. Le roi d'Arménie, Hayton II, lui ayant demandé que des frères vinssent s'établir dans son royaume, Raymond lui envoya quatre de ces « Spirituels », Thomas de Tolentino, Marc de Montelupone, Pierre de Macerata et Pierre de Fossombrone (Ange de Clareno), qui échappaient de la sorte à la situation difficile qui leur était faite dans leur province après le départ du général. Cet acte avait rempli d'espoir tous les groupes des *zelanti.* Plusieurs historiens affirment que Raymond a libéré aussi de prison Roger Bacon. Ils appuient leur assertion sur une note, rédigée par un ancien copiste et ajoutée à la fin du *Verbum abbreviatum de leone viridi*, attribué à Raymond Godefroid. On y lit : *Explicit Verbum abbreviatum majoris operis fr. Raymundi Gaufredi, ministri ordinis fratrum minorum. Quod quidem verbum habüit a fr. Rogero Bacone, anglico, qui fuit de ordine fratrum minorum. Et ipse Rogerus propter istud opus, ex præcepto dicti Raymundi, a fratribus ejusdem ordinis*

erat captus et imprisonatus; sed Raymundus exsolvit Rogerum a carcere quia docuit eum istud opus. Voir B. Hauréau, *op. cit.*, p. 120; A. G. Little, *The grey friars in Oxford*, p. 194.

Raymond Godefroid ne se contenta pas de visiter les provinces italiennes, mais se rendit aussi au-delà des Alpes. Ainsi d'une lettre de l'archevêque Jean Pecham (voir *Registrum epistolarum J. Peckham*, éd. C.-T. Martin, t. III, Londres, 1885, p. 982), il résulte que Raymond Godefroid était en Angleterre avant le 12 août 1291. Il y présida le chapitre provincial le 15 août suivant et assista, les 8-9 septembre, aux funérailles de sa proche parente, Éléonore de Provence, reine-mère d'Angleterre. Après quoi, il visita la province d'Irlande et à la fin d'octobre il fut de nouveau en Angleterre. Il prêcha en effet à l'université d'Oxford le 28 octobre et le 1er novembre. Ces deux sermons sont conservés dans le ms. *Q. 46*, fol. 294 rº-298 vº, de la bibliothèque de la cathédrale de Worcester et ont été édités par A. G. Little, dans *Collectanea franciscana*, t. IV, 1934, p. 165-174. Un troisième sermon qui, d'après P. Glorieux (*Répertoire*, t. II, p. 136), aurait été prononcé par Raymond à Gainsborough, le 2 novembre 1291, est de fait un sermon donné par Guillaume de Gainsborough. Voir A.-G. Little et Fr. Pelster, *Oxford Theology and Theologians*, p. 157.

Puis Raymond Godefroid visita en 1294 la province d'Aragon et y présida le chapitre à Barcelone. A cette occasion il rencontra saint Louis d'Anjou, alors prisonnier à Barcelone, et s'entretint longuement avec lui au sujet de la vocation religieuse du prince. En 1289 il présida le chapitre général des religieuses de Fontevrault, dans lequel il prit la parole pour ramener les esprits révoltés à l'obéissance. En 1297, Raymond assista saint Louis d'Anjou, évêque de Toulouse, pendant sa dernière maladie. Celui-ci le désigna comme l'exécuteur de ses dernières volontés.

Malgré ses efforts, Raymond Godefroid ne parvint à contenter aucune des deux factions qui divisaient l'ordre et s'accusaient réciproquement de menées schismatiques. Aussi entendit-il bientôt murmurer contre lui non seulement les partisans de la « Communauté », parce qu'il avait mis en liberté de turbulents rigoristes, mais aussi les *zelanti*, parce qu'il n'avait pas encore exterminé tous les abus. Les premiers et les plus graves embarras lui vinrent des « Spirituels », qui, croyant pouvoir compter sur l'appui du général, ne cessèrent de s'agiter et d'accuser les supérieurs de la « Communauté » de graves manquements à la régulière observance, ce qui conduisit en divers lieux à des complots et à des mutineries. Cette recrudescence des idées réformistes alarma la « Communauté », qui porta plainte devant le pape. Par ordre de Nicolas IV, Raymond dut procéder contre les « Spirituels » de Provence; il confia l'enquête à Bertrand de Sigottier, inquisiteur franciscain du Comtat Venaissin. L'enquête terminée, Raymond Godefroid, à la demande du roi Philippe le Bel, convoqua le chapitre général à Paris, le 25 mai 1292. Pierre-Jean Olieu y comparut et y défendit avec succès la théorie de l'*usage pauvre*. Mais, comme il résultait de l'enquête de Bertrand de Sigottier que quelques disciples d'Olieu semblaient vouloir établir un schisme en Provence et soutenaient des doctrines erronées, Raymond, malgré sa sympathie pour eux, se vit obligé de les châtier. Au même chapitre assistèrent Thomas de Tolentino et deux compagnons, que Hayton II avait députés en Europe pour demander du secours au pape et aux rois de France et d'Angleterre. Les délégués présentèrent à Raymond des lettres du roi d'Arménie, qui furent lues au chapitre et dans lesquelles Hayton remerciait le général du bien accompli dans son pays par les missionnaires franciscains, qu'il lui avait envoyés. Mais ni ces louanges à l'adresse des *zelanti*, ni l'appui du général ne réussirent à désarmer l'hostilité de la « Communauté » contre les « Spirituels ». Philippe le Bel, ayant pu apprécier dans ce chapitre général la prudence et la droiture de Raymond Godefroid et voulant lui donner une marque de son estime, obtint pour lui de l'université le titre de maître en théologie.

Les missionnaires du parti des *zelanti* que Raymond avait envoyés en Arménie après les avoir délivrés de prison, ne purent y prolonger leur séjour. Sujets à toutes sortes de vexations de la part des frères de la province de Romanie, ils revinrent en Italie en 1293. Le vicaire provincial de la Marche, leur province d'origine, refusa de les recevoir avant qu'ils ne se fussent présentés au général. Celui-ci les reçut avec bienveillance et conseilla à Pierre de Macerata et à Pierre de Fossombrone de demander une audience au pape. Célestin V, qui avait fondé un nouvel ordre d'ermites (les célestins), les accueillit avec bonté, les délia de toute obéissance à l'égard de l'ordre franciscain et ordonna à un abbé des célestins de mettre à leur disposition des ermitages, dans lesquels ils pourraient observer à la lettre la règle et le testament de saint François. Pour ne pas susciter les susceptibilités des mineurs, il les appela du nom de « Pauvres ermites ». A cette époque Pierre de Macerata prit le nom de Libérat et Pierre de Fossombrone celui d'Ange de Clareno. Pierre de Macerata leur fut donné comme supérieur en 1294; c'était la première fois qu'un rameau se détachait du grand arbre franciscain. L'existence en fut toutefois de courte durée. Après l'abdication de Célestin V, le 13 décembre 1294, Boniface VIII, élu le 24 décembre de la même année, annula, dès le 27 décembre, tous les privilèges concédés par Célestin V, et, le 8 avril 1295, il replaçait les « Pauvres ermites » sous la juridiction du général des mineurs. La bulle *Ad augmentum* du 12 novembre suivant ne fit que compléter les mesures destinées à refaire l'unité. Entre temps Boniface VIII s'était brouillé avec Philippe le Bel et la puissante famille romaine des Colonna, tandis que Raymond Godefroid avait gagné l'amitié du roi de France. Boniface VIII prit ombrage de la faveur que Philippe le Bel accordait à Raymond qui, se montrant sympathique aux « Spirituels », alliés des Colonna, lui devint vite suspect. Voulant lui enlever la direction de l'ordre, le pape lui offrit l'évêché de Padoue. Le général refusa, objectant qu'il ne se sentait pas capable d'administrer un diocèse. « En ce cas, répliqua Boniface VIII, vous êtes encore moins apte à administrer l'ordre des frères mineurs » et il le déposa aussitôt (29 octobre 1295). Jean Minio de Murrovalle de la Marche d'Ancône lui succéda comme général.

Raymond Godefroid devint dans la suite partisan des « Spirituels », mais toujours modéré et raisonnable. Le cardinal Ehrle a publié le *Mémoire* qu'il composa en leur faveur lors des controverses qui suivirent le concile de Vienne. Dans *Archiv für Litteratur- und Kirchengeschichte des M. A.*, t. III, 1887, p. 142-144. Raymond Godefroid n'a cependant pas eu le bonheur d'assister au premier triomphe de la cause des « Spirituels » qu'il défendit. Il mourut en effet entre le 14 avril 1310, date de la bulle *Dudum ad apostolatus*, où il est désigné comme vivant encore, et le 23 août de la même année, date d'une lettre, dans laquelle Clément V annonce à Philippe le Bel la mort de Raymond, qui devait témoigner dans le procès de Boniface VIII. Raymond tomba malade dans un château appartenant à sa famille et mourut dans l'espace de cinq jours. La rapidité de ce trépas frappa les esprits. Tandis que les uns y virent un châtiment divin, d'autres, les « Spirituels », crurent à un empoisonnement et cette rumeur circula à la cour d'Avignon.

Outre les ouvrages déjà mentionnés, à savoir le *Mémoire sur les Quatre Questions* et les deux *Sermons*, B. Hauréau et A.-G. Little attribuent encore à Raymond Godefroid quelques ouvrages d'alchimie. Ainsi ces deux auteurs lui assignent un traité intitulé *Verbum abbreviatum de leone viridi*, qui constituerait un abrégé d'un ouvrage analogue de Roger Bacon. Il a été édité sous le nom de Roger Bacon (auquel d'ailleurs P. Glorieux l'attribue toujours dans son *Répertoire*, t. II, p. 62) en 1485, sans indication de lieu, avec le titre : *Opera chymica Rogeri Bacconis*. Le même volume fut réimprimé en 1603, à Francfort, sous le titre : *Sanioris medicinæ magistri Rogeri Bacconis, Angli, de arte chymiæ scripta* et enfin, *ibid.*, 1620, avec le titre : *Sanioris medicinæ... thesaurus chemicus*. Les auteurs déduisent d'un passage de la préface que Raymond Godefroid doit être considéré comme l'auteur de ce traité. Il y est dit : *Istud verbum, a multis non immerito desideratum, ab egregio doctore nostro Rogero Bacone est primo declaratum. Deinde ego fr. Raymundus Gaufridus, ordinis fratrum minorum minister generalis, ipsum verbum, brevius quam potui, breviter explanare filiis philosophiæ curavi.* Voir B. Hauréau, *loc. cit.*, p. 119, et V. Doucet, dans *Arch. franc. hist.*, t. XXVII, 1934, p. 556, où le texte diffère un peu de celui de B. Hauréau. C'est à tort que J.-H. Sbaralea considère le *Verbum abbreviatum* et le *De leone viridi* comme deux ouvrages distincts et il se trompe quand il propose de corriger *De leone viridi* en *De colore viridi*. Raymond ne se serait pas seulement contenté, selon B. Hauréau, d'abréger le traité de Roger Bacon, mais il aurait aussi exposé des théories personnelles sur certains problèmes chimiques dans des ouvrages, qui ne sont peut-être pas tous parvenus jusqu'à nous. Roger Bacon, en effet, a composé un ouvrage entier, intitulé *Ad Raymundum qui scripsit de viridi leone breve breviarium de dono Dei*, pour réfuter une opinion de Raymond, qui, se fondant sur un passage d'Aristote, au l. IV des *Météores*, avait nié la possibilité de la transmutation des métaux. Bacon au contraire y démontre la possibilité de cette opération. Or, comme cette citation du l. IV des *Météores* ne se rencontre pas dans le *De leone viridi*, elle doit se trouver dans un autre ouvrage de Raymond, peut-être dans le *Tractatus solis et lunæ*, qui, dans un manuscrit de la bibliothèque de Genève, est attribué à Raymond Godefroid. Voir Senebier, *Catalogue des manuscrits de Genève*, p. 215. Il est cependant à noter que V. Doucet refuse, et non sans raison, d'accepter, sans plus, l'authenticité de ces ouvrages d'alchimie, alléguant à propos que les alchimistes de cette époque avaient la coutume de cacher sous de grands noms leurs expériences suspectes. Et il conclut que, « pour la même raison, il est fort probable qu'un grand nombre d'ouvrages ont été attribués à Roger Bacon, qui ne sont pas de lui ». Voir *Arch. franc. hist.*, t. XXVII, 1934, p. 26.

B. Hauréau attribue encore à Raymond un poème astrologique, commençant par les mots : *O qui stelligeri cursus moderaris Olympi* et conservé dans un recueil du Corpus Christi College à Oxford, sous le titre : *Liber cursuum planetarum capitisque draconis*. Il y est attribué à Raymond de Marseille, qui d'après Hauréau doit être identifié avec Raymond Godefroid.

Enfin J.-H. Sbaralea affirme avoir vu dans quelques couvents de l'Italie une *Constitution* de l'année 1290 pour les mineurs de la province de Milan, ainsi qu'une autre pièce administrative, intitulée *Memorabilia*, qui contient les instructions données par Raymond aux provinciaux de l'ordre, dans le chapitre général de Paris en 1292.

L. Wadding, *Annales minorum*, t. V, Quaracchi, 1931, an. 1278, *n.* XXIX, p. 58; *an.* 1289, n. XXII, p. 234; an. 1290, *n.* X et XI, p. 263-264; *an.* 1295, *n.* XII et XIV, p. 379-381; t. VI, *an.* 1310, n. III, p. 188 sq.; an. 1318, n. XIII et XVI, p. 356-358; J. H. Sbaralca, *Supplementum ad scriptores ord. minorum*, Rome, 1806, p. 626-627; Salimbene, *Chronica ord. minorum*, éd. O. Holder-Egger, dans *Monum. Germ. hist., Script.*, t. XXXII, Hanovre, 1905-1913, p. 669, 670, 671, 676; *Chronicon de Lanercost*, éd. J. Stevenson, Édimbourg, 1839, p. 141 et 143; Fr. Ehrle, *Zur Vorgeschichte des Concils von Vienne*, dans *Archiv f. Litt. u. Kirchengesch. des M. A.*, t. III, 1887, p. 138-160; Achard, *Dict. de la Provence*, t. III, p. 344; le même, *Hommes ill. de la Provence*, t. I, Paris, 1786, p. 344; Barthélemy de Pise, *De conformitate vitæ b. Francisci ad vitam Domini Jesu*, l. 1, fruct. IX, 2ᵉ part., fruct. XI, 2ᵉ part., dans *Analecta franc.*, t. IV, Quaracchi, 1906, p. 440, 541; H. Hurter, *Nomenclator*, 3ᵉ éd., t. II, col. 594; B. Hauréau, *Raymond Gaufridi, général des fr. mineurs*, dans *Hist. litt. de la France*, t. XXVII, Paris, 1877, p. 112-122; A. G. Little, *The grey friars in Oxford*, Oxford, 1892, p. 194-195, 208; le même, *Letter of Bonagratia, min. gen. to Edward I, King of England, A. D. 1282. With some notes on visitations of provinces by ministers general in the 13th cent.*, dans *Arch. franc. hist.*, t. XXVI, 1933, p. 238-240; le même, *Two sermons of Fr. Raymond Gaufredi, min. gen. preached at Oxford in 1291*, dans *Collectanea franc.*, t. IV, 1934, p. 161-174; le même et Fr. Pelster, *Oxford theology and theologians c. A. D. 1282-1302*, Oxford, 1934, p. 174, 176, 178, 189-190; Gratien de Paris, *Une lettre inédite de Pierre Jean Olivi*, dans *Études franc.*, t. XXIX, 1913, p. 414-422; le même, *Hist. de la fond. et de l'évol. des fr. min. au XIIIᵉ siècle*, Paris, 1928, p. 365, 382, 401, 416, 419, 426, 427, 438, 442, 444, 451, 554, 579, 629; L. Amorós, *Series condemnationum et processuum contra doctrinam et sequaces Petri Joannis Olivi*, dans *Arch. franc. hist.*, t. XXIV, 1931, p. 504-505; *Raymond Gaufredi, min. gén.*, dans *France franc.*, t. V, 1922, p. 443-444; P. Glorieux, *Répert. des maîtres en théol. de Paris au XIIIᵉ siècle*, t. II, Paris, 1934, p. 136 et 62; V. Doucet, *Maîtres franciscains de Paris. Supplément au Répert. des maîtres... de M. le chan. P. Glorieux*, dans *Arch. franc. hist.*, t. XXVII, 1934, p. 26; M. R. Toynbee, *Saint Louis of Toulouse*, Manchester, 1929, p. 72, 76, 78, 132, 178, 236-237; D. L. Douie, *The nature and the effect of the heresy of the Fraticelli*, Manchester, 1932, p. 10-13, 54, 90; K. Balthasar, *Geschichte des Armutsstreites im Franziskanerorden bis zum Konzil von Vienne*, Münster-en-W., 1911, p. 90, 95, 174-177, 179-184, 186-188, 208 sq., 213-214, 216, 221, 247, 263, 265-274, 267 sq.

A. TEETAERT.

RAYMOND DE PENYAFORT (Saint), ou *Peñafort*, *Pennafort*, dominicain catalan du XIIIᵉ siècle, qui, tant par la compilation des décrétales de Grégoire IX, que par la composition de sa célèbre *Summa casuum*, a exercé sur le droit canonique et la morale une influence durable, et pour ainsi dire unique († 1275).

I. VIE. — Originaire de Villafranca de Penades, près de Barcelone, où la noble famille de Penyafort, apparentée très étroitement avec les comtes de Barcelone et peut-être même avec les rois d'Aragon, avait son château fort, Raymond doit y être né vers 1175-1180. De son enfance et de sa jeunesse nous ne possédons que des détails rares et laconiques, que nous ont transmis les anciennes chroniques et vies, éditées dans *Raymundiana seu documenta quæ pertinent ad S. Raymundi de Pennaforti vitam et scripta*, recueillis et publiés par Fr. Balme et C. Paban, O. P., dans *Monum. ord. fr. prædicat. historica*, t. IV, fasc. 1, Rome, 1898. Il fréquenta l'école de la cathédrale de Barcelone, où il fit le *trivium* et le *quadrivium*. Ayant terminé ses études, il y devint lui-même professeur, à la demande de l'évêque et du maître en chef et y enseigna gratuitement la rhétorique et la logique. En 1210, au grand déplaisir des étudiants, il renonça à sa chaire de l'école de la cathédrale pour se faire de nouveau étudiant et s'adonner à l'étude du droit à l'université de Bologne. Quand il s'y rendit à pied avec Pierre Ruber ou le Rouge par Arles et Turin, il suspendit son voyage pendant quelques jours à Briançon, pour constater de ses propres yeux un miracle opéré par Notre-Dame de Delbeza, qui venait de

restituer les yeux et les mains à un jeune homme, dont les brigands avaient crevé les yeux et coupé les mains. La relation authentique de ce fait, écrite par Raymond lui-même, est éditée dans *Raymundiana*, fasc. 2, Rome, 1901, p. 3-5. Raymond s'adonna à Bologne avec assiduité à l'étude du droit et il y connut et fréquenta les professeurs et étudiants, qui dans la suite se sont acquis du renom, tels Accurse, Tancrède, Pierre de la Vigne, Roffredo le Gibelin, Sinnibaldo Fieschi (plus tard Innocent IV), Claro, Roland de Crémone, Moneta, Paul de Hongrie, Conrad d'Allemagne, (ces deux derniers, auteurs eux aussi d'une *Summa de pœnitentia*), Gilbert de Frachinet, Jacques Buoncambio, Martin de Fano, etc.; ces sept derniers sont entrés dans la suite également dans l'ordre des dominicains. Après six ans d'études, Raymond fut promu docteur en droit en 1216 et obtint la *licentia ubique docendi*. Il resta à Bologne pour y enseigner à son tour le droit. Ses cours étaient fréquentés surtout par les nobles et les lettrés. Comme il n'exigeait aucune rémunération de la part des étudiants qui suivaient ses l çons, la ville de Bologne lui accorda un subside annuel.

En 1218 Bérenger IV de Palou, évêque de Barcelone, était venu à Bologne, dans l'espoir d'y rencontrer saint Dominique, afin de lui demander quelques frères pour une fondation à Barcelone. A peine entré dans la ville, il entendit parler dans les termes les plus élogieux de Raymond de Penyafort. Il conçut aussitôt l'idée de le gagner pour lui et d'en faire un professeur du séminaire qu'il avait l'intention de fonder à Barcelone, conformément aux décrets du IV[e] concile du Latran, pour l'éducation du clergé. Ce n'est toutefois qu'après longue et mûre réflexion que Raymond accepta l'offre de l'évêque de Barcelone. A la fin du mois d'octobre 1219 ils partirent tous les deux pour Viterbe, afin d'y rencontrer saint Dominique, qui résidait à la cour pontificale d'Honorius III. Ayant obtenu quelques frères, ils se mirent en marche pour Barcelone, où ils durent arriver au début de 1220. Raymond fut bientôt nommé chanoine de la cathédrale et, peu de temps après, prévôt du chapitre de Barcelone. Il abandonna le clergé séculier le vendredi saint 1222 pour s'enrôler dans l'ordre des dominicains. Au début de sa vie religieuse, Raymond eut une large part dans la fondation de l'ordre de la Merci. Après un fervent sermon dans la cathédrale de Barcelone, il revêtit lui-même saint Pierre Nolasque et ses compagnons, en présence du roi Jacques I[er] et de l'évêque Bérenger de Palou, de l'habit blanc et du scapulaire. Parmi les différentes dates alléguées par les historiens, il semble qu'il faudrait placer le fait de la prise d'habit de saint Pierre Nolasque et conséquemment de la fondation de l'ordre de la Merci de préférence au 10 août 1223 ou 1222. Voir E. Vacas Galinda, O. P., *San Raimundo de Peñafort, fundator de la orden de la Merced*, Rome, 1919, p. 460 sq. Saint Raymond rédigea pour ce nouvel ordre, dévoué à la rédemption des captifs, un corps de prescriptions et de règles, inspirées de celles de son ordre à lui. Les clercs récitaient le bréviaire dominicain et, en dehors de la règle commune, ils avaient accepté certains extraits des constitutions des frères prêcheurs, principalement par rapport à la vie ecclésiastique. C'est encore saint Raymond qui obtint de Grégoire IX, en février 1235, l'approbation définitive de l'ordre des mercédaires, de sorte qu'il doit être considéré de fait et de droit comme le co-fondateur de cet ordre.

Saint Raymond remplit les plus graves et les plus importantes fonctions et missions, d'abord auprès du cardinal Jean Helgrin d'Abbeville, légat du Saint-Siège en Espagne, puis à la cour pontificale. En 1229, Jean d'Abbeville fut envoyé en Espagne dans un triple but : prêcher la croisade contre les Maures déclarer nul le mariage contracté entre Jacques d'Aragon et Éléonore de Castille, faire la visite canonique des églises et mettre en vigueur, là où besoin était, les décrets du concile du Latran. Il s'attacha comme coopérateur saint Raymond, qui parcourait les villages pour préparer le peuple à recevoir le légat. Bien que nous ne possédions que deux documents officiels attestant que saint Raymond a participé aux actes de la légation du cardinal Jean d'Abbeville en Espagne, nous savons cependant par l'*Ancienne vie* du saint qu'il a coopéré très activement à tous les actes importants de cette légation. Sur cette légation on peut consulter Potthast, *Regesta pontificum romanorum*, n. 8335, 8336 (6 février 1229); Auvray, *Registres de Grégoire IX*, n. 267; cf. Guiraud, *Registres de Clément V*, p. 28; E. Berger, *Registres d'Innocent IV*, p. 212. Après l'accomplissement de sa mission, Jean d'Abbeville retourna en septembre 1229 à la cour pontificale et le 25 novembre il était déjà à Pérouse, auprès du pape, pour lui rendre compte de sa mission en Espagne et du concours précieux que saint Raymond lui avait prêté. Aussi le pape chargea-t-il, le 28 novembre, Raymond et le prieur de Barcelone de prêcher dans les provinces d'Arles et de Narbonne en faveur de l'expédition de Majorque, entreprise contre les Maures par le roi Jacques d'Aragon. Lettre du 28 novembre 1229, dans *Raymundiana*, fasc. 2, p. 12-13.

Peu après, en 1230, Grégoire IX appela saint Raymond à la cour pontificale et le choisit comme confesseur. Il le fit ensuite son chapelain et pénitencier; en cette qualité Raymond rédigea un grand nombre de documents, dont un certain nombre ont été publiés dans *Raymundiana*, fasc. 2. Pendant son séjour à la cour pontificale, il prit une part active à l'introduction de l'Inquisition en Aragon et, le 30 avril 1235, il donna, sur l'ordre de Grégoire IX, une consultation touchant la procédure à suivre à l'égard des hérétiques de la province ecclésiastique de Tarragone. *Raymundiana*, fasc. 2, p. 41-45. Pressé par le pape d'accepter l'archevêché de Tarragone, devenu vacant par la mort d'Esparrago, Raymond refusa énergiquement et fit nommer Guillaume de Montgri à sa place, à la fin de 1234. Grégoire IX adressa à ce dernier une réponse touchant l es peines à infliger aux hérétiques qui ont abjuré leurs erreurs. *Raymundiana*, fasc. 2, p. 39-41. Grégoire IX chargea saint Raymond de faire une nouvelle collection de toutes les décrétales et décisions pontificales, destinée à remplacer les multiples collections déjà existantes. Le nouveau compilateur mena son œuvre avec une grande activité et acheva, dans le bref espace de quatre ans, la nouvelle collection qui, par la bulle *Rex pacificus* du 5 septembre 1234, envoyée de Spolète aux universités de Paris et de Bologne, fut revêtue du caractère de collection officielle. Exténué de fatigue et brisé par la maladie, saint Raymond, sur le conseil des médecins, quitta Rome en avril 1236 pour regagner son pays natal, où il arriva en juin ou juillet de la même année. Le 15 octobre il prit part aux Cortès de Monçon, convoquées pour préparer l'expédition de Valence et présidées par le roi Jacques d'Aragon. Procès-verbal dans *Raymundiana*, fasc. 2, p. 54-59. Le 5 février 1237, Grégoire IX chargea Raymond d'absoudre le roi Jacques d'Aragon de l'excommunication qu'il avait encourue pour l'attentat, auquel il s'était livré, par ses agents, contre l'évêque élu de Saragosse passant par Huesca, pour aller se faire sacrer à Tarragone. *Raymundiana*, fasc. 2, p. 59-60. De nombreux documents publiés dans *Raymundiana*, fasc. 2, p. 54-72, il résulte que Raymond exerça encore les fonctions de pénitencier pontifical jusqu'en 1237 et peut-être jusqu'au début de 1238.

Au chapitre général, réuni à la Pentecôte de 1238 à Bologne pour élire un nouveau général à la place de Jourdain de Saxe, mort dans un naufrage le 13 février 1237, près de Saint-Jean d'Acre, saint Raymond, bien qu'il n'assistât pas au chapitre et vécût retiré dans sa cellule à Barcelone, fut désigné à l'unanimité pour prendre la succession de Jourdain de Saxe comme maître général de l'ordre. Une délégation de plusieurs provinciaux, parmi lesquels Hugues de Saint-Cher, provincial de France, fut envoyée à Barcelone par le chapitre pour décider le saint à accepter son élection. Après une longue résistance, il s'inclina devant l'insistance de la commission. Jaloux de la régulière observance, il s'adonna sans tarder à une nouvelle rédaction des constitutions approuvées dans le premier chapitre général tenu en 1228 sous Jourdain de Saxe. La nouvelle rédaction de saint Raymond fut introduite et approuvée au chapitre général de Paris en 1239, sous forme d'inchoation, approuvée au chapitre de 1240 et confirmée enfin dans celui de 1241. Cette rédaction est restée jusqu'à nos jours le fondement des constitutions et de toute la partie législative de l'ordre des dominicains, jusqu'en 1924, date de la revision complète et de la dernière codification. Raymond prononça au même chapitre de Paris de 1239 un sermon, dont le canevas, conservé à la bibl. Ambrosienne de Milan, ms. *A. 11*, fol. 28, a été édité dans *Raymundiana*, fasc. 2, p. 80. En 1240 il se démit du généralat et retourna dans son couvent de Barcelone.

Dans sa retraite, saint Raymond ne resta pas oisif, mais, prédicateur zélé et homme de grande doctrine, il favorisa et propagea l'apostolat catholique auprès des Juifs et des infidèles d'Espagne et d'Afrique et travailla efficacement et avec succès à la répression de l'hérésie en Catalogne et en Espagne. Il prêcha avec le plus grand succès les croisades et engagea Jacques I[er] à introduire l'Inquisition en Espagne. Le roi d'Aragon d'ailleurs l'honorait de sa confiance et de son amitié et recourait bien souvent à son ministère et à ses conseils. Un des grands mérites de Raymond est d'avoir érigé des écoles de langues orientales, afin de procurer une éducation plus appropriée aux futurs missionnaires. Ainsi il fonda et ouvrit en 1250, à Tunis, une école d'arabe et parmi les premiers élèves on cite Raymond Martin, le fameux controversiste avec les juifs. De la sorte il devint possible aux frères d'exercer un ministère efficace auprès des Maures d'Espagne et des populations arabes d'Afrique et d'Asie. Malgré l'opposition de quelques frères, l'entreprise de Raymond obtint l'approbation officielle du général de l'ordre. Sur l'initiative du saint, une école d'hébreu fut ouverte à Murcie, pour faciliter le ministère auprès des Juifs d'Espagne, et, en 1281, une autre fut fondée à Barcelone. C'est à la prière et sur les instances de Raymond que saint Thomas d'Aquin composa sa *Summa contra Gentiles*, qui fut étudiée avec un grand succès dans ces écoles de missionnaires, fondées par le saint.

Après avoir mené une vie toute d'abnégation et de renoncement, de sacrifice et de prière, après avoir brillé par les vertus les plus admirables et les plus héroïques, le docteur catalan mourut, en odeur de sainteté, le 6 janvier 1275, dans sa ville même de Barcelone. Quatre années après sa mort édifiante, l'archevêque de Tarragone déposa une supplique pour sa canonisation et, en décembre 1297, le concile de Tarragone fit des démarches pour introduire sa cause de béatification. Celle-ci cependant fut retardée durant trois siècles et ne fut proclamée qu'en 1601 par le pape Clément VIII.

II. Œuvres. — Malgré les multiples occupations auxquelles saint Raymond était obligé de s'adonner comme professeur, pénitencier et maître général de son ordre, malgré le peu de santé dont il jouissait et son œuvre d'apostolat, le grand docteur trouva encore les loisirs nécessaires pour écrire des ouvrages de grand mérite.

1° *Summa juris.* — Lors de son professorat à Bologne (1216-1219) Raymond doit avoir écrit une *Summa juris*, inconnue jusqu'à ces derniers temps et demeurée inaperçue de la plupart de ses biographes, principalement anciens. H. Denifle, *Die Entstehung der Universitäten des M. A. bis 1400*, t. I, Berlin, 1885, p. 15, n. 76, et Fr. von Schulte, *Geschichte der Quellen und Literatur des canonischen Rechts*, t. II, Stuttgart, 1877, p. 410-411, n. 6, ont tiré cette somme de l'oubli. Elle est conservée dans le ms. *Borgh. 261* de la bibl. Vaticane et commence par les mots : *Frequens instancia et ignita karitas sociorum, nexibus aureis indissolubiliter vinculata, meum diu pulsaverunt animum ut quasi pignus amoris aliquod mei laboris memoriale relinquerem eis et posteris profuturum.* Raymond composa cette somme à la prière de ses collègues, afin de venir en aide aux étudiants et de les préparer à l'exercice du saint ministère. Elle est divisée en sept parties en l'honneur des sept dons du Saint-Esprit. *In prima particula ponuntur variæ species et differentia juris; in secunda agitur de ministris canonum, differentiis et officiis eorumdem; in tertia de ordine judiciario; in quarta de contractibus et rebus tam ecclesiarum quam ecclesiasticorum; in quinta de criminibus et pœnis; in sexta de sacramentis; in septima de processione Spiritus Sancti.* La méthode suivie dans l'exposé de la matière est la suivante. Raymond commence dans chaque partie par donner les rubriques, dans lesquelles il expose aussi amplement que possible la matière de chaque rubrique. Ensuite il pose brièvement les questions et donne les solutions. Après cela il ajoute des notes juridiques qui se rapportent à la rubrique. Enfin, il indique les endroits du Décret, des décrétales et de leurs gloses, où les lecteurs pourront trouver la matière exposée. Le prologue a été édité dans *Raymundiana*, fasc. 2, p. 5-6.

2° *Summa casuum.* — L'ouvrage le plus célèbre, dû à la plume du docteur catalan, est sans conteste sa fameuse *Somme*, universellement connue sous le titre de *Summa casuum*, *Summa de pænitentia*, ou *Summa de casibus conscientiæ*.

1. *Renseignements généraux.* — Peu de travaux, en effet, ont connu une diffusion aussi grande que cette *Somme*. On la retrouve en manuscrit dans presque toutes les bibliothèques de l'Europe. Voir J. Dietterle, *Die « Summæ confessorum sive de casibus conscientiæ » von ihren Anfängen an bis zu Silvester Prierias*, dans *Zeitschr. f. Kirchengeschichte*, t. XXIV, 1903, p. 536, et Fr. von Schulte, *Die Geschichte der Quellen und Literatur des canonischen Rechts*, t. II, p. 410, note 6. Il faut remarquer cependant que le plus grand nombre de ces manuscrits datent d'entre 1250 et la fin du XIV[e] siècle et qu'un nombre très minime seulement sont du XV[e] siècle. De plus il est à noter que, pendant les XV[e] et XVI[e] siècles, la *Somme* de Raymond n'a jamais été éditée et que la 1[re] édition, d'après Fr. von Schulte, *op. cit.*, t. II, p. 536, daterait de 1603, à Rome. Elle fut rééditée à Rome, en 1619; à Vérone, en 1744; à Avignon, en 1715. Selon le même Fr. von Schulte, l'édition de Louvain, en 1480, et celle de Paris n'auraient jamais existé.

D'où il faut conclure que l'influence exercée par la *Somme* est allée en décroissant et que peu à peu l'œuvre du docteur catalan a été remplacée par d'autres traités du même genre, plus complets et mieux adaptés aux besoins nouveaux des temps suivants Telles sont les sommes de Jean de Fribourg, de Barthélemy de San Concordio, d'Astesan, de Baptiste de Sale ou Trovamala, d'Ange de Clavasio, de Silvestre

de Prierias, de saint Antonin de Florence D'après les critiques, le plus ancien ms. de la *Somme* de Raymond serait le cod. *370* de la bibl. de l'Arsenal de Paris; d'après les *Raymundiana*, fasc. 2, p. 10, il daterait de 1244 ou 1245. A ce ms. il faut en ajouter un autre qui, à plusieurs points de vue, est beaucoup plus important. C'est le ms. *20-3-17* de la bibl. universitaire de Barcelone, écrit vers 1242, comme l'indique une formule placée sur la première feuille : *prima die martis aprilis? anno Domini MCCXLII.*

La *Somme* du docteur catalan constitue, comme l'auteur lui-même en convient dans le prologue, une collection *ex diversis auctoribus et majorum meorum dictis*, parmi lesquels il faut citer Vincentius Hispanus, Huguccio, Jean le Teutonique, Bernard de Pavie, Laurent d'Espagne, Alanus, Jean de Galles, Roffrède et Tancrède. En dehors du droit canonique il a utilisé aussi le *Corpus juris civilis*, c'est-à-dire les Pandectes et le *Codex juris civilis.* D'après P. Mandonnet, Raymond aurait utilisé aussi et même dans une mesure assez large la *Summa de pœnitentia* de Conrad de Teutonie, O. P., provincial d'Allemagne, que le docteur catalan a connu à Bologne; voir *La « Summa de pœnitentia Magistri Pauli S. Nicolai »*, dans *Aus der Geisteswelt des Mittelalters*, t. I, dans *Beiträge z. Gesch. d. Philos. u. Theol. d. M.A.*, Supplementband, III, Münster-en-W., 1935, p. 532-533.

Le but que s'était proposé saint Raymond, en rédigeant sa *Somme*, était de venir en aide à ses confrères et de leur donner des règles utiles pour la direction de leurs pénitents et pour la solution des cas de conscience rencontrés le plus habituellement au confessionnal. C'est dans ces termes d'ailleurs qu'il s'exprime lui-même dans le prologue : *ut si quando fratres ordinis nostri vel alii circa judicium animarum in foro pœnitentiali forsitan dubitaverint, per ipsius exercitium, tam in consiliis quam in judiciis, quæstiones multas et casus varios ac difficiles et perplexos valeant enodare;* voir éd. de Rome, 1603. D'après ce texte, saint Raymond ne se serait point proposé d'écrire une *Somme* destinée à l'enseignement scolaire, comme cela ressort d'un passage d'un des plus anciens manuscrits de la *Somme*, où on lit : *tam in judiciis quam in scolis* (ms. *370* de l'Arsenal), au lieu de *tam in consiliis quam in judiciis*, mais un guide à l'usage des confesseurs, comme il ressort des manuscrits et d'un passage de l'*Ancienne vie.* Voir *Raymundiana*, fasc. 1, p. 21-22.

La *Somme* proprement dite de saint Raymond, à l'exclusion du *Tractatus de matrimonio*, qui, comme nous le dirons plus loin, fut ajouté plus tard, constitue un travail systématique et est divisée en trois parties, dont le docteur catalan lui-même résume le contenu dans le prologue : *Distinguitur ergo per tres particulas, in quarum prima agitur de criminibus, quæ principaliter et directe committuntur in Deum; in secunda de his, quæ in proximum; in tertia de ministris irregularibus et irregularitatibus et impedimentis ordinandorum, dispensationibus, purgationibus, sententiis, pœnitentiis et remissionibus;* éd. cit., p. 2, col. 1. La première partie comprend 16 titres, qui en substance traitent : *de simonia, de magistris et ne aliquid exigant pro licentia docendi, de judæis, etc., de hæreticis, schismaticis, apostatis; de voto et votorum transgressionibus; de juramento, perjurio, mendacio, adulterio, sortilegiis; de feriis, de immunitate ecclesiastica, de decimis primitiarum et oblatis, de sepulturis;* la seconde a 8 titres, dans lesquels il est question : *de homicidiis, torneamentis, duello, ballistariis et sagittariis, raptoribus, prædonibus et incendiariis, furtis, usuris, negotiis sæcularibus et utrum de illicitis possit fieri eleemosyna et de aleatoribus;* la troisième comprend 34 titres, dont la matière a été donnée en raccourci plus haut. Dans les éditions de la Somme ces titres sont, à leur tour, subdivisés en paragraphes.

Quant à la méthode employée par le docteur catalan, il nous renseigne encore lui-même à ce sujet dans son prologue : il ne fait que suivre la méthode de tous les autres scolastiques. Il expose d'abord la matière annoncée dans chaque titre et dans chaque paragraphe et il y ajoute ensuite des *dubiæ quæstiones* et des *casus.* Il s'est efforcé de fournir un exposé clair, méthotique et complet de chaque matière, donnant tout ce qui pouvait être utile ou nécessaire pour une compréhension plus détaillée et plus complète de la matière traitée, et il a visé aussi à rejeter tout le superflu et à éviter toutes les répétitions inutiles. Il a ajouté enfin des notes précieuses de droit, où sont exposées certaines opinions touchant les questions qu'il examine.

Le prologue nous fournit également des renseignements, dont il résulte que saint Raymond doit avoir composé sa *Somme* proprement dite dans son couvent de Barcelone. Il y écrit en effet qu'il a rédigé son œuvre *ad honorem beatæ Catherinæ*, éd. cit., p. 1. Or sainte Catherine était la patronne du couvent des prêcheurs de Barcelone. Quant à la date de composition — nous excluons le *Tractatus de matrimonio* — on tient généralement qu'elle doit être fixée après 1234, date à laquelle Grégoire IX a promulgué officiellement les Décrétales collectionnées par saint Raymond. Le principal argument à l'appui de cette thèse se réduit au fait que les Décrétales de Grégoire IX y sont citées couramment et continuellement sous le sigle *Extra.* Cette opinion est admise par la généralité des auteurs, Fr. von Schulte, *op. cit.*, p. 412, et J. Dietterle, *art. cit.*, p. 535, en tête. Nous ne pouvons toutefois nous rallier à cette opinion, vu le grand nombre d'arguments contraires; nous croyons plus fondée l'opinion, admise par les auteurs des *Raymundiana*, qui met la composition entre 1223 et 1229 (fasc. 2, p. 9, note 1), ou celle de A. Danzas, dans *Études sur les temps primitifs de l'ordre de Saint-Dominique*, IIe sér., t. II, p. 152, 209, n. 1, 275-280, et de B. Kuhlmann, dans *Der Gesetzesbegriff beim heil. Thomas von Aquin*, Bonn, 1912, p. 55-56, qui soutiennent que saint Raymond doit avoir commencé sa *Somme* avant 1234 (c'est-à-dire vers 1227), bien qu'il ait pu la terminer après 1234. Nous avons apporté dans les *Ephemerides theologicæ Lovanienses*, t. v, 1928, p. 65-70, un grand nombre de preuves, empruntées tant à la critique externe qu'à la critique interne, qui permettent de fixer la composition entre 1222 et 1230, c'est-à-dire entre la date de l'entrée de Raymond dans l'ordre des prêcheurs et la date de son départ de Barcelone pour la cour pontificale.

2. *Importance de la* Somme *dans l'histoire de la pénitence.* — Quant à la place occupée par la *Somme* de saint Raymond dans l'évolution des traités pénitentiels, elle est d'une importance exceptionnelle. Pour le montrer, nous donnerons un résumé de l'exposé que nous avons fait dans notre ouvrage *La confession aux laïques dans l'Église latine depuis le VIIIe jusqu'au XIVe* siècle, Bruges, 1926.

Dans le haut Moyen Age prédominaient les livres pénitentiels à but exclusivement pratique, qui établissaient la pénitence à imposer pour les divers péchés et constituaient de la sorte un livre indispensable pour les prêtres. Plus tard, avec l'introduction des pénitences arbitraires, les traités de pénitence gardèrent leur caractère foncièrement canonique. Ainsi, dans les recueils des deux plus grands canonistes de l'époque de transition, on trouve principalement des préoccupations d'ordre pratique; c'est à la partie morale, beaucoup plus qu'à la dogmatique, qu'ils donnent leur attention. Réginon de Prüm, dans plusieurs chapitres de son traité *De causis et disciplinis*, dans *P. L.*,

t. CXXXII, col. 175 sq., donne des recommandations pratiques relatives à la pénitence; Burchard de Worms lui consacre tout le livre XIX de son *Décret* qui, pour cette raison, porte le titre de *Corrector et Medicus*, dans *P. L.*, t. CXL, col. 943-1014; c'est un des exposés les plus complets sur l'administration de la pénitence que nous ait légués le haut Moyen Age. Le point de vue qui le domine est purement pratique : il apporte les remèdes au pénitent et enseigne à tout prêtre, même peu lettré, la façon de porter secours à toutes les catégories des pécheurs. Ce n'est qu'incidemment que l'on peut y trouver des vestiges d'une doctrine dogmatique. Par contre, la partie que nous appellerions la pastorale, y est amplement représentée : l'examen de conscience, l'interrogatoire par le confesseur, les modes de pénitence, etc., y sont longuement traités. Les auteurs de recueils canoniques à l'époque de la réforme grégorienne, tels Anselme de Lucques, le cardinal Deusdedit et Bonizon de Sutri, puis les compilateurs du groupe français, Yves de Chartres en tête, agirent comme Burchard et placèrent au premier plan les questions morales et pratiques dans l'administration du sacrement de pénitence. Voir aussi J. de Ghellinck, *Le mouvement théologique du XIIe siècle*, Paris, 1914, p. 279-306.

Avec le développement progressif de la doctrine pénitentielle, qui, vers cette époque, plaça la partie principale de la pénitence dans la contrition, et sous l'influence de la méthode dialectique abélardienne, introduite en théologie, de nombreuses discussions furent engagées entre les diverses écoles théologiques, principalement touchant la nécessité de la confession et la valeur de la contrition. Sous l'influence de ces discussions théologiques, Gratien donna, pour la première fois, une extension notable aux questions doctrinales relatives à la pénitence. De la sorte s'ouvrit une nouvelle période dans l'histoire du droit pénitentiel : la théologie y prit définitivement place. A l'encontre de Burchard, d'Yves de Chartres et des collections italiennes, qui donnaient une large place à la partie pratique de la pénitence, le *De pœnitentia* de Gratien aborde directement le côté dogmatique du problème et montre clairement le contre-coup des écoles de théologie dans le droit canonique. A partir de cette époque, en effet, le traité de la pénitence gagna en importance et en étendue chez les canonistes et les théologiens qui, grâce à une influence réciproque, lui consacrèrent un exposé plus ou moins long et détaillé. De plus, une série de théologiens, Pierre le Chantre en tête, introduisirent à leur tour des questions purement pratiques et casuistiques dans leurs traités théologiques de la pénitence et inaugurèrent de la sorte la casuistique. Ils se posèrent un grand nombre de cas pratiques et une multitude d'objections à des principes admis, qu'ils s'efforcèrent ensuite de solutionner. Ainsi l'on peut voir les cas les plus bizarres posés par Pierre le Chantre par rapport à la confession aux laïques. Voir A. Teetaert, *op. cit.*, p. 164.

Le droit canonique, de son côté, à cause de son évolution continuelle durant le XIe et le XIIe siècle, avait pris, au début du XIIIe siècle, une extension considérable et embrassait une multitude de matières, qui n'intéressaient proprement que le droit civil. De plus, les éléments canoniques et théologiques, nécessaires ou utiles à l'administration des sacrements, se trouvaient dispersés à des endroits différents de volumes énormes, composés depuis le milieu du XIIe siècle et étaient éparpillés dans diverses sommes et traités théologiques et dans diverses collections et gloses du Décret ainsi que dans les différentes compilations, qui étaient venues grossir le matériel canonique rassemblé dans le Décret. Les livres des Sentences et les Sommes tant théologiques que canoniques, ainsi que les compilations et leurs gloses, n'étaient destinés d'ailleurs qu'aux savants; les simples prêtres, souvent pauvres et sans instruction étendue, ne pouvaient se servir de ces ouvrages trop érudits et trop coûteux. La nécessité s'imposait donc, au début du XIIIe siècle, de composer pour les prêtres une sorte de manuel, dont ils pussent se servir avec fruit dans l'administration des sacrements et surtout du sacrement de pénitence. Ces manuels ont reçu le nom de *Summæ confessorum*. Ces nouvelles Sommes ne contiennent pas seulement des leçons théoriques, mais aussi et principalement des exposés pratiques, se rapportant aux différents sacrements, mais surtout au sacrement de pénitence. Les auteurs de ces Sommes posent des cas pratiques, tels que les confesseurs peuvent en rencontrer, les développent et y donnent la solution désirée; ils y rassemblent en même temps toutes les questions qui se rapportent à l'administration des sacrements et principalement du sacrement de pénitence. Un des premiers théologiens-canonistes qui soit entré dans cette nouvelle voie, est l'anglais Robert de Flamesbury, pénitencier de l'abbaye de Saint-Victor, près de Paris. Son *Pænitentiale*, qui doit avoir été écrit avant le IVe concile du Latran de 1215 (c'est-à-dire vers 1207-1215), constitue un recueil méthodique des cas de conscience, rencontrés probablement lorsque, d'après un usage établi et approuvé ensuite par Innocent III, il entendait à Saint-Victor les confessions des étudiants de Paris. Le pénitencier de Saint-Victor s'efforça de rassembler dans cet ouvrage toutes les connaissances juridiques nécessaires au confesseur. Cette nouvelle direction, imprimée aux exposés sacramentaires et pénitentiels, a été suivie durant les siècles ultérieurs par un grand nombre de théologiens-canonistes.

La nécessité de ces manuels pratiques devint encore plus évidente après la promulgation du can. 21 du IVe concile du Latran (1215), dans lequel il fut statué que tous les fidèles, arrivés à l'âge de raison, étaient tenus de se confesser, au moins une fois l'an, à leur propre prêtre. Ce même canon contient en outre toute une réglementation touchant la conduite à tenir par les confesseurs vis-à-vis des pécheurs : « le prêtre devra être prudent et sage, savoir verser le vin et l'huile sur les blessures, discerner les circonstances du péché et l'état d'âme du pécheur, afin de pouvoir trouver les conseils à donner et les moyens à employer pour guérir le malade ». Le prêtre avait donc le devoir d'examiner les consciences et de se prononcer sur les cas de conscience proposés. En outre, sous l'influence de la scolastique, la morale avait pris une forme casuistique, de même que le droit ecclésiastique; il n'est donc pas étonnant que cette direction imprimée à la théologie et au droit, avec les exigences pratiques du ministère sacerdotal, aient provoqué la casuistique théologique, la *jurisprudentia divina*, comme l'appelle Fr. von Schulte, *op. cit.*, p. 512-525. Comme le ministère du prêtre au confessionnal présentait de multiples ressemblances avec l'activité du juge civil, la transition de la casuistique à la jurisprudence se faisait d'autant plus facilement que le droit et la morale se rencontrent continuellement sur un terrain commun. Il était d'autant plus difficile de les distinguer que le droit ecclésiastique, dans sa préoccupation de concilier les données du droit avec celles de la morale, amena bien souvent une fusion intime entre les domaines de ces deux sciences. Là même où elles existaient séparées, il n'était souvent pas possible au confesseur de ne pas examiner le côté juridique d'un cas de conscience proposé.

De la sorte le droit était intimement lié à la morale et la connaissance de l'un et de l'autre était absolument requise chez le confesseur. Les *Summæ confessorum* la lui offrirent abondamment et lui donnèrent tout ce

dont il avait besoin dans l'administration du sacrement de pénitence, et même toutes les connaissances requises pour l'exercice de son ministère sacerdotal en général; elles lui donnèrent en outre la solution des divers cas de conscience, et lui offrirent toutes les déclarations officielles, principalement du droit canonique, nécessaires pour l'exercice de son ministère auprès des fidèles.

Parmi les *Summæ confessorum*, la *Summa casuum* de saint Raymond occupe une place d'honneur et constitue sans conteste la Somme la plus célèbre et la plus importante par son intérêt et son influence considérable. Elle a un caractère foncièrement canonico-moral et pratique : elle apporte les remèdes aux pénitents et enseigne à tous les prêtres, même peu lettrés, la façon de porter secours à toutes sortes de pécheurs. Ce n'est qu'incidemment que l'on y trouve des exposés dogmatiques, alors que la partie pastorale y est amplement représentée. Il est donc naturel que dans la *Somme* de saint Raymond la profondeur et la subtilité de la spéculation, qui sont de mise dans les problèmes dogmatiques, soient pour ainsi dire absentes et c'est à tort que J. Dietterle, *art. cit.*, en fait un grief au docteur catalan. On ne peut d'ailleurs nier que Raymond ait réussi à créer, dans le domaine où le droit est uni intimement à la théologie morale, un véritable système, et qu'il ait exercé une influence considérable sur les générations suivantes. Comme J. Dietterle lui-même le reconnaît, le docteur catalan semble être le premier, qui, dans les *Summæ confessorum*, ait introduit des distinctions juridiques dans le domaine de la morale et qui ait fait entrer des décisions et des déclarations du droit civil dans le droit canonique. Bien plus dans des questions purement civiles et matérielles il laisse au droit canonique de décider et relègue à l'arrière-plan les thèses du droit civil. D'où il suit que, dans saint Raymond, l'évolution du droit canonique, principalement en ce qui regarde le for intérieur, consiste à subordonner le droit civil au droit ecclésiastique et à faire absorber le premier par le second, de sorte que le docteur catalan et son époque sont à un tournant important de l'évolution du droit canonique.

On ne doit pas perdre de vue que la *Somme* du saint catalan est une compilation, un agrégat de doctrines et de thèses prises chez d'autres auteurs, que saint Raymond s'est efforcé d'unir entre elles au moins par un lien logique externe. On ne peut donc lui reprocher le manque d'originalité dans les doctrines exposées, comme l'a fait à tort J. Dietterle, puisque le but poursuivi était avant tout pratique, à savoir rassembler les théories, thèses et sentences dispersées dans des volumes copieux et coûteux. Raymond est parvenu à exposer les discussions et les débats d'une façon claire et intelligible et à éviter les particularités et les difficultés superflues. L'exposé ne prend pas en général la forme d'une déduction strictement juridique, mais plutôt d'une instruction populaire dans la langue et le style qui caractérisent la scolastique du XIIIe siècle. Il ne néglige pas de citer les autorités, entre lesquelles se trouvent non seulement des canonistes, mais aussi le droit romain. Ainsi dans le l. II, *De peccatis in proximum*, dans lequel le docteur catalan introduit le droit civil et aussi plus spécialement le droit privé, on rencontre des exposés, dans lesquels les principes et les thèses du droit romain occupent une place d'honneur, comme par exemple dans les titres *De furtis*, *de usuris*, *de negotiis sæcularibus*. Dans le titre *De raptoribus, prædonibus et incendiariis*, il existe une série de questions, dont le contenu appartient essentiellement au droit privé et dans lesquelles il expose la doctrine de l'obligation de la restitution et de la compensation, de l'accomplissement de ce devoir par la cession de l'héritage, la doctrine de l'héritage, de la prescription du juge, etc. Dans toutes les questions juridiques le dernier mot appartient au droit canonique, auquel le droit civil et privé est subordonné. Ainsi Raymond applique les principes du droit canonique à la responsabilité qu'entraînent les héritages pour les débiteurs et les testateurs, à la relation qui existe entre le « quart falcidique » et la partie obligatoire, à la *bona fides* dans la prescription et surtout en matière d'impôts. Il dénie toute valeur aux lois civiles qui mettent obstacle à l'imposition de l'impôt et applique les principes canoniques à de très nombreuses questions. Il examine par exemple si et dans quelle mesure les prescriptions canoniques ont été transgressées dans les différents métiers et les diverses affaires commerciales. Il déclare coupables de péché ceux qui achètent des produits à un vil prix dans l'intention de les vendre plus chers à d'autres (la glose elle-même fait observer que cette sentence est *nimis dura, si indistincte intelligatur).* Quant à la doctrine pénitentielle de saint Raymond, nous l'avons exposée dans *Analecta sacra Tarraconensia*, t. IV, 1928, p. 145-182. L'originalité de saint Raymond consiste donc moins dans la nouveauté des doctrines et des théories alléguées que dans les procédés suivis dans l'exposé des matières traitées.

De la grande autorité dont jouit la *Somme* de saint Raymond dans l'ordre des prêcheurs témoignent les prescriptions des maîtres généraux et des chapitres généraux et provinciaux de l'ordre par rapport à l'emploi obligatoire de la *Summa casuum* dans les écoles et à l'exposé des matières qui s'y rencontrent. La haute estime dans laquelle les dominicains avaient cette *Somme* est une autre preuve en faveur de sa grande autorité. Ainsi, tandis que dans l'ordre quelques-uns s'insurgeaient contre Albert le Grand et que d'autres s'opposaient à la doctrine de saint Thomas d'Aquin, tous ont traité toujours avec la plus grande bienveillance la matière théologique pratique exposée dans la *Somme*. Les professeurs dans les écoles et les auteurs dans leurs ouvrages invoquent continuellement l'autorité de Raymond pour confirmer leurs doctrines. Dans les bibliothèques de l'ordre une place d'honneur est réservée à la *Summa casuum*. Enfin l'autorité peu commune dont jouissait la *Somme* en dehors même de l'ordre des prêcheurs, résulte du nombre vraiment prodigieux des exemplaires qu'on trouve dans toutes les bibliothèques de tous les pays de l'Europe. Cf. A. Walz, *S. Raymundi de Penyafort auctoritas in re pænitentiali*, Rome, 1935, p. 32-46.

La *Summa casuum* de saint Raymond n'a pas seulement joui d'une grande autorité auprès des canonistes et théologiens contemporains et postérieurs au docteur catalan, mais elle a exercé aussi une influence considérable sur les *Summæ confessorum* et sur la littérature canonique. De très bonne heure des docteurs se sont appliqués à gloser la *Somme* de Raymond. Telle est, par exemple, la glose universellement connue du prêcheur Guillaume de Rennes. Un grand nombre d'auteurs se sont inspirés de la *Somme* de Raymond, qu'ils ont retravaillée de toutes façons. De nombreuses Sommes abrégées ont été composées sur le type de celle du docteur catalan et en ont été extraites en grande partie. Elles portent le nom de *Summulæ S. Raymundi* ou de *Summulæ de summa S. Raymundi* ou de *Summulæ abbreviatæ S. Raymundi* et elles se rencontrent presque aussi nombreuses que la *Somme* elle-même de saint Raymond. Elles sont généralement anonymes et se retrouvent dans toutes les bibliothèques d'Europe. Ainsi, dès avant 1250, Arnulphe de Louvain, abbé de l'abbaye cistercienne de Villers, avait composé une *Summa metrica* sur celle du saint docteur. Vers le milieu du XIIIe siècle un clerc de Metz et vers la fin du même siècle Robert

de Corbone ont transcrit pour ainsi dire littéralement la *Somme* de saint Raymond. Voir *Recherches de théol. anc. et méd.*, t. VI, 1934, p. 202; B. Kuhlmann, *Der Gesetzesbegriff beim heil. Thomas von Aquin im Lichte des Rechtsstudiums seiner Zeit*, Bonn, 1912, p. 58; E. Göller, *Die päpstliche Pönitentiarie von ihrem Ursprung bis zu ihrer Umgestaltung unter Pius V.*, t. I, Rome, 1907, p. 60. La plus célèbre *Summa metrica* est celle du dominicain Adam († 1408).

La *Somme* de Raymond a inspiré aussi un grand nombre d'autres *Summæ confessorum*, dont elle constitue la source principale. Telles sont, par exemple, les Sommes de Jean de Fribourg, O. P. (1314) et du dominicain Berthold, qui n'a fait que retravailler la *Somme* de Jean de Fribourg en allemand. Burchard de Strasbourg, Guillaume de Cayeux, etc. ont utilisé dans une grande mesure la *Somme* de saint Raymond pour la rédaction de leur *Summa*, qui, au fond, n'est qu'un abrégé plus ou moins long de l'ouvrage du docteur catalan. Enfin la *Summa casuum* de Raymond a constitué une des principales sources non seulement pour les *Summæ confessorum* postérieures, mais aussi pour les autres auteurs, principalement les canonistes et les moralistes. Voir pour ce dernier point A. Walz, *op. cit.*, p. 49-55.

3° *Le Tractatus de matrimonio.* — Après l'achèvement de la *Summa casuum* proprement dite, Raymond y a ajouté un *Tractatus de matrimonio*, qui fut regardé et désigné de bonne heure comme le *liber quartus* ou la *pars quarta* de la *Summa de casibus.* Il est cependant très douteux que saint Raymond ait eu primitivement l'idée de faire du *Tractatus de matrimonio* la quatrième partie de la *Somme*. Le contraire semble bien plus vraisemblable, comme nous avons pensé le démontrer dans *Summa de matrimonio S. Raymundi de Penyafort*, dans *Monographiæ juridicæ*, IIe sér., fasc. 9, Rome, 1929. Arguments de critique interne : dans le prologue de la *Somme*, où le docteur catalan énumère les différentes matières qu'il exposera, il ne dit pas un mot de son intention d'ajouter un traité sur les fiançailles et le mariage. Il y dit que la Somme comprendra seulement trois parties et détermine les sujets qui seront traités dans chacune; il n'est nulle part question de la quatrième partie, du *Tractatus de matrimonio.* D'autre part, dans la préface, qui précède le *Tractatus de matrimonio*, Raymond dit explicitement qu'il a *ajouté* ce traité à sa *Summa de pœnitentia*, parce qu'il arrive fréquemment que des doutes et des cas de conscience surgissent chez les confesseurs touchant le mariage; voir *éd. cit.*, p. 503. Ces paroles laissent entendre que le docteur catalan s'est seulement décidé, après l'achèvement de sa *Somme* proprement dite, à écrire un traité spécial (*specialem tractatum subjeci*) sur le mariage. Quoi qu'il en soit des motifs qui l'ont déterminé à écrire le *Tractatus de matrimonio*, toujours est-il que le prologue de la *Summa casuum* proprement dite et la préface du *Tractatus de matrimonio* ne deviennent intelligibles que dans le cas, où l'on admet que Raymond ne songeait nullement au début à composer un traité sur le mariage. Celui-ci a donc été ajouté après l'achèvement de la *Summa de pœnitentia* proprement dite.

Par ailleurs, il est certain que la tradition manuscrite constitue une forte preuve en faveur de notre thèse. Dans à peu près tous les mss., le *Tractatus de matrimonio* est séparé des trois livres de la *Summa de pœnitentia* par un espace blanc plus ou moins étendu. De plus, un très grand nombre de mss ont un *explicit* spécial pour le l. III de la *Somme* et un *incipit* et un *explicit* particuliers pour le *Tractatus de matrimonio.* Dans d'autres, la *Somme* n'a pas d'*explicit* spécial, tandis que le *Tractatus* a un *incipit* et un *explicit* particuliers. Quelques-uns ont un *explicit* tout à fait spécial pour la *Somme.* Dans d'autres mss. des traités entiers sont intercalés entre la *Summa de pœnitentia* et le *Tractatus de matrimonio.* En outre, quelques mss. ne contiennent que les trois livres de la *Somme*, tandis que d'autres n'ont que le *Tractatus de matrimonio.* Dans d'autres encore le *Tractatus de matrimonio* précède les trois livres de la *Somme.* Il résulte de ces considérations que la tradition manuscrite distingue explicitement le *Tractatus de matrimonio* des trois livres de la *Summa de pœnitentia* et que, très probablement, le *Tractatus de matrimonio* n'a pas fait partie de la *Somme primitive*, mais qu'il a été composé dans la suite par saint Raymond et ajoutée comme l. IV aux trois premiers livres de la *Somme.* Cette conclusion devient encore plus évidente, si l'on considère qu'il existe des mss. qui contiennent, comme l. IV de la *Somme*, la *Summa de matrimonio* de Tancrède, comme c'est le cas pour le ms. *XIV. G. 48* de la bibl. universitaire de Prague, le ms. *643* de la bibl. munic. d'Assise, le ms. *lat. 13 466* de la Bibl. nation. de Paris. De ces données il résulte qu'originairement saint Raymond se serait contenté de reprendre simplement la *Summa de matrimonio* de Tancrède et de l'ajouter à sa propre *Somme* comme quatrième partie, pour subvenir de la sorte aux demandes de ceux qui le suppliaient de vouloir exposer le sacrement de mariage en vue du ministère sacerdotal. Le docteur catalan aurait retravaillé, dans la suite, la *Summa de matrimonio* de Tancrède et lui aurait donné la forme qu'elle a de nos jours. Il a substitué au prologue de Tancrède une nouvelle préface, où il expose les raisons pour lesquelles il a ajouté la *Summa de matrimonio* aux autres livres, en indiquant également les grandes divisions de ce traité. Tout le reste de la *Summa de matrimonio* du docteur catalan correspond pour la plus grande partie, à celle de Tancrède, dont elle ne constitue d'ailleurs qu'une transcription le plus souvent littérale. Les seules différences entre les deux *Sommes* consistent en ce que celle de saint Raymond omet les parties, qui n'étaient plus en harmonie avec les Décrétales de Grégoire IX, et contient de nouvelles décrétales, empruntées à la nouvelle collection officielle. La thèse selon laquelle saint Raymond s'est contenté d'abord de reprendre la *Summa de matrimonio* de Tancrède comme quatrième partie de sa *Somme* et qu'il a retravaillé dans la suite cette *Summa* pour l'adapter aux Décrétales de Grégoire IX est confirmée par l'*explicit* de la *Somme*, conservée dans le ms. *lat. 16 417* de la Bibl. nation. de Paris, où on lit : « *Explicit summa* NOVA *Remundi de matrimonio.* » Comme le texte de cette *Somme* correspond à celui de la *Summa de matrimonio* actuelle, l'*explicit* cité suppose qu'auparavant il existait un autre texte de la *Summa de matrimonio*, distinct de celui qui se lit dans le ms. de Paris. Or cet autre texte, existant avant celui du ms. parisien et celui que nous avons actuellement, ne peut être, d'après la tradition manuscrite, que la *Summa de matrimonio* de Tancrède. De cet exposé il résulte encore que le texte actuel de la *Summa de matrimonio* de saint Raymond ne peut avoir été rédigé qu'après 1234, date de la promulgation des Décrétales de Grégoire IX. Quant à la matière traitée dans cette *Somme*, elle est indiquée par saint Raymond lui-même dans sa préface : *Primo, de sponsalibus et matrimoniis. Secundo, de quindecim impedimentis matrimonii. Tertio, qualiter ad matrimonium conjungendum vel disjungendum agatur. De filiis insuper legitimis, et dotibus et donationibus propter nuptias : ordinate ostendens rubricas in locis debitis, et dubitationes diversas ad. rubricas singulas pertinentes.*

4° *La collection des Décrétales.* — Saint Raymond a compilé et coordonné la collection des décrétales, dite de Grégoire IX. Ce souverain pontife le chargea, en

1230, de faire une nouvelle collection de toutes les décrétales et décisions pontificales, destinée à remplacer les nombreuses autres compilations existantes. Le nouveau compilateur mena cette œuvre gigantesque avec une très grande activité et acheva, dans le bref espace de quatre ans, la nouvelle collection qui, par la bulle *Rex pacificus* du 5 septembre 1234, envoyée par Grégoire IX de Spolète aux universités de Paris et de Bologne, fut revêtue du caractère de collection officielle. La tâche de Raymond était double : d'abord il devait collationner en un seul livre toutes les décrétales contenues dans les autres compilations en y ajoutant les constitutions et les décrets de Grégoire IX; ensuite, en ordonnant et rédigeant les différentes décrétales en particulier, il devait rejeter tout ce qui était superflu et écarter les oppositions et les contradictions qui existaient entre diverses décrétales. Quant au premier point, il n'avait qu'à se conformer au système adopté par Bernard de Pavie, maintenu dans les collections postérieures et complété entre temps par l'addition du titre *De fide catholica*. En ce qui concerne le deuxième point, saint Raymond rejeta toutes les lois émanées du pouvoir temporel, ainsi que les décrétales qui concordaient avec celles d'un autre chapitre ou qui avaient été abolies par des constitutions postérieures. Il faut noter toutefois que le docteur catalan a quelquefois manqué à ces principes fondamentaux. De ce que des décrétales à certains points de vue s'accordaient entre elles et à d'autres points de vue différaient les unes des autres, saint Raymond a bien souvent conservé ce qui devait être négligé et a écarté ce qui devait être retenu. Souvent aussi il corrigea le texte des décrétales pour les faire accorder entre elles et ces décrétales ainsi corrigées portent le nom de Grégoire IX. Mais ces corrections avaient le grand désavantage que bien souvent un texte devenait inintelligible ou recevait un tout autre sens. Saint Raymond abrégea aussi un certain nombre de décrétales. Il retint les mots du début, tandis que du reste de la décrétale il ne gardait que ce qui lui semblait requis pour donner une décision pouvant servir de norme au juge. Il est à noter cependant que toutes ces abréviations ne proviennent pas du seul docteur catalan; un grand nombre sont dues à Bernard de Pavie. Enfin, à l'exemple de Pierre de Bénévent, il a distribué différentes parties d'une même décrétale entre différents titres et livres, et il a transporté des chapitres des anciennes compilations en d'autres endroits et dans d'autres compilations. Dans l'emploi de la collection des Décrétales de Grégoire IX, il faut prendre en considération ces différentes remarques. Voir à ce sujet G. Phillips, *Kirchenrecht*, t. IV, Ratisbonne, 1851, p. 271-287.

Saint Raymond a compilé, après l'achèvement de ses décrétales, un certain nombre de décrétales, extraites de la collection récemment promulguée par Grégoire IX, notamment celles qu'il jugeait le plus utiles et le plus aptes à ses confrères pour l'exercice de leur ministère, en attendant qu'ils pussent avoir des copies suffisantes et authentiques de la collection même des Décrétales de Grégoire IX. Ce recueil, intitulé *Decretales in consiliis et confessionibus necessariæ*, est conservé dans le ms. *K. 12 (J. CCL)* du chapitre métropolitain de Prague et commence : *Venerabilibus et carissimis patribus et fratribus ordinis predicatorum*. A ce ms., considéré par Fr. von Schulte comme le seul existant (*op. cit.*, p. 97-98), nous pouvons en ajouter deux autres : le ms. *Z. 50 Sup.* de la bibl. Ambrosienne de Milan et le ms. *B. XI. 2* de la bibl. univers. de Bâle. Le fait d'avoir extrait un certain nombre de décrétales de la collection de Grégoire IX fournit encore un argument en faveur de la thèse que saint Raymond doit avoir composé sa *Summa de casibus* avant d'avoir compilé les décrétales. Pourquoi, en effet, extraire de la collection de Grégoire IX un certain nombre de décrétales, qu'il considère comme utiles, *tam in consiliis quam in confessionibus necessariæ*, et les envoyer à ses confrères, si ces derniers ne possèdent pas encore un traité général, sur lequel ils peuvent se baser pour l'exercice de leur ministère au confessional? Cet envoi s'explique au contraire très bien, si les frères étaient déjà auparavant en possession de la *Summa de casibus*. Dans ce cas saint Raymond aura trouvé expédient d'envoyer les décrétales, qu'il estimait le plus utiles aux frères pour compléter sa *Summa de casibus* et favoriser l'exercice de leur ministère, en attendant qu'ils pussent avoir des copies suffisantes et authentiques de la collection des Décrétales de Grégoire IX.

5° *Consultations juridiques*. — Vers la même époque (fin de 1234), saint Raymond a rédigé des *Responsa canonica*, données au nom du pape Grégoire IX au prieur des frères prêcheurs et au ministre des frères mineurs, demeurant dans le royaume de Tunis. Ce sont des cas se rapportant au ministère exercé par les ordres mendiants auprès des chrétiens de Tunis et non auprès des mahométans. Ces réponses sont contenues dans le ms. *K. 12* du chapitre métropolitain de Prague et éditées par Fr. von Schulte, *Die canonischen Handschriften der Bibliotheken Prags*, Prague, 1868, p. 97-98, et dans les *Raymundiana*, fasc. 2, p. 29-37.

Pendant son séjour à la cour pontificale comme pénitencier, saint Raymond donna aussi de nombreuses consultations juridiques, qui rendent témoignage de son parfait esprit d'équité, ainsi que de sa science profonde du droit. Quelques-unes de ces réponses, pourvues de l'approbation explicite du pape, sont venues jusqu'à nous dans la collection intitulée : *Dubitalia cum responsionibus ad quædam capita missa ad pontificem*. Fr. von Schulte a retrouvé cette collection, intéressante pour la jurisprudence pénitentielle, et l'a publiée dans l'ouvrage précédemment cité p. 98 sq. Elle est conservée dans le ms. *K. 12 (J. CCL)* du chapitre métropolitain de Prague.

Saint Raymond est encore l'auteur d'une *Consultation* donnée par lui, sur l'ordre de Grégoire IX, touchant la procédure à suivre à l'égard des hérétiques de la province ecclésiastique de Tarragone. Elle débute : *Credo quod deprehensi in hæresi* et, du premier mot par où elle commence, elle est citée souvent sous la dénomination de *Credo*. Éditée dans *Raymundiana*, fasc. 2, p. 41-44. Il faut lui attribuer encore un *Directorium* ou guide pour les inquisiteurs, dans lequel il détermine les normes et les règles à suivre et à observer par les inquisiteurs de la province de Tarragone. Ce traité commence par les mots : *Cum nos Petrus* et a été publié par F. Valls y Taberner, dans *Analecta sacra Tarraconensia*, t. V, 1929, n. 3.

6° *Constitutions religieuses*. — Saint Raymond composa aussi une nouvelle rédaction des *Constitutions* des frères prêcheurs, qui fut proposée et acceptée au chapitre général de 1239 *(inchoatio)*, présentée de nouveau et approuvée au chapitre général de 1240 *(approbatio)*, et présentée une dernière fois et confirmée au chapitre général de 1241 *(confirmatio)*. La première rédaction des *Constitutions*, qui fut promulguée par Jourdain de Saxe dans le chapitre général de 1228, a été éditée par H. Denifle, dans *Archiv f. Litter. u. Kirchengeschichte d. M.A.*, t. I, 1885, p. 193-227. Saint Raymond changea dans sa nouvelle rédaction l'ordre adopté dans les premières *Constitutions*, rassembla dans les mêmes paragraphes tout ce qui avait rapport à la même matière et se trouvait dispersé à différents endroits de la première rédaction, il donna à ces paragraphes, au moins en partie, de nouveaux titres, il précisa çà et là, sans transformer cependant les statuts,

quelques phrases, écarta quelques expressions insignifiantes, introduisit les déterminations et les changements apportés depuis 1228. On n'a pu retrouver jusqu'ici d'exemplaire de la rédaction de saint Raymond. Il est cependant possible de la reconstituer approximativement par une comparaison entre le texte des *Constitutions* de 1228 et celui de la rédaction de 1256, publiée par H. Denifle, dans la collection citée, t. v, 1889, p. 533-564. Dans cette dernière édition tous les textes qui contiennent des statuts ajoutés après 1241 sont imprimés en italique de sorte que l'on peut se faire une idée assez exacte de la rédaction de saint Raymond. Toutefois les parties des *Constitutions* du docteur catalan, qui ont été écartées de la rédaction de 1256, ne peuvent être reconstruites. Ces *Constitutions* comprennent deux parties, dont la première traite de l'observance régulière et la seconde de l'administration. La rédaction de saint Raymond a constitué la base des constitutions et de la législation entière de l'ordre des prêcheurs jusqu'à la revision complète et la codification de 1924. Pour le texte des *Constitutions* de saint Raymond, voir aussi *Analecta ord. fr. prædicatorum*, t. III, p. 26-60, 98-122, 162-181. Dans le même ordre d'idées, il faut rappeler la part que prit saint Raymond à la rédaction de la règle des mercédaires.

7° *Ouvrages divers.* — A la demande de quelques évêques saint Raymond a composé une *Summa pastoralis*, appelée encore *Tractatus de ratione visitandæ diœcesis et curandæ subditorum salutis*, ou plus correctement *Libellus pastoralis de cura archidiaconi*, d'après L. Delisle, qui a édité cet ouvrage dans *Catalogue des manuscrits*, t. I, Paris, 1849, p. 592-649. Cette *Summa pastoralis*, dont la date de composition est incertaine, constitue un guide pratique et un directoire pour les évêques dans la visite canonique des églises de leurs diocèses. Elle comprend quatre parties. Dans la première le docteur catalan expose les principaux devoirs des évêques dans leurs visites des églises, à savoir enseigner en exhortant, en discutant, en réprouvant et surtout en prêchant. Le saint ne perd pas son temps en de vaines subtilités et de vagues spéculations, mais va toujours droit au nœud de la question. Dans la deuxième partie il esquisse la manière dont la visite doit être conduite. Ainsi l'évêque doit s'informer sur les différents offices exercés par les curés, veiller à la manière dont les sacrements sont administrés et le chant ecclésiastique exécuté, examiner les registres paroissiaux, interroger les fidèles et les prêtres des alentours, enfin adresser quelques paroles aux fidèles. L'évêque doit aussi prendre des informations sur la vie privée du curé, sur sa conduite à l'égard des prêtres et des religieux des environs, de ses paroissiens, sur les membres de sa famille qui résideraient avec lui; sur l'administration des biens de la paroisse, l'administration des sacrements, la prédication de la parole de Dieu, la libéralité envers les pauvres. La troisième partie contient des instructions au sujet du temps et de la méthode à suivre dans la réforme ou la suppression des abus et indique les lois ecclésiastiques qui doivent guider les visiteurs dans cette action. Dans la quatrième partie toute la procédure à suivre est soigneusement décrite et les droits du pape, de l'évêque, du visiteur et du curé sont clairement esquissés. Les questions examinées par saint Raymond embrassent tous les aspects de la vie médiévale religieux, social et économique. Voir L. Delisle, *Études sur la condition de la classe agricole et l'état de l'agriculture en Normandie au Moyen Age*, Paris, 1903, p. 203-207; K. Lessel, *Die Entwicklungsgeschichte der kanonisch-scholastischen Wucherlehre im 13. Jahrhundert*, Luxembourg, 1905, p. 9, 13-22 et passim; V. Brant, *Les théories économiques aux XIIIe et XIVe siècles*, Louvain, 1895.

Il faut noter encore le canevas ou l'esquisse d'un sermon prononcé par saint Raymond, lors du chapitre général de Paris en 1239, dans le couvent de Saint-Jacques, après les vêpres, devant le clergé. Il est conservé dans le ms. *A. 11*, fol. 28, de la bibl. Ambrosienne de Milan entre les sermons d'Humbert de Romans et de Pierre de Tarentaise; il est édité dans les *Raymundiana*, fasc. 2, p. 80. Depuis Quétif-Echard, *Scriptores ord. fr. prædicatorum*, t. I, p. 110, jusqu'à J.-M. de Garganta, *L'obra literaria de Sant Ramon de Penyafort*, dans *Butlleti del setè centenari de les Decretals*, t. I, 1934, p. 8-12, à peu près tous les bio-bibliographes du docteur catalan lui attribuent une *Summa quando pœnitens remitti debet ad superiorem*, traitant des péchés réservés; un *Tractatus de bello et duello;* un *Modus juste negotiandi in gratiam mercatorum.* Fr. von Schulte, *op. cit.*, p. 412-413, toutefois émet l'opinion que le *Tractatus de bello et duello* ne constitue probablement qu'un extrait de la *Somme* de saint Raymond et que la *Summa pastoralis*, le *Modus juste negotiandi in gratiam mercatorum* et la *Summa quando pœnitens remitti debet ad superiorem* auraient été rédigés par d'autres auteurs sous le nom du docteur catalan.

L. Feliu, enfin, a écrit et édité cinq documents relatifs à saint Raymond, qu'il a découverts dans les archives du monastère de Sainte-Anne à Barcelone (aujourd'hui au musée diocésain du séminaire de Barcelone). Ces documents datent de 1249, 1255, 1264, 1265 et 1270. C'est cependant à tort que l'auteur déclare erronée la date assignée à la mort de saint Raymond par un nécrologe du fonds de Santa Eulàlia del Camp, à savoir *VIII idus januarii 1274*, puisque, dit-il, d'après une bulle de Grégoire IX du 13 août 1274 le docteur catalan est toujours en vie à cette date. L'auteur, en effet, n'a pas remarqué, observe avec raison H. Bascour, dans *Bulletin de theol. anc. et méd.*, t. II, 1933, n. 91, 92, que dans le nécrologe est employé le style de l'incarnation en usage à cette époque en Catalogne et que par conséquent *VIII idus januarii 1274* correspond parfaitement à *in die Epiphaniæ 1275* d'Étienne de Salagnac, qui écrivit en 1278 le traité *De quatuor in quibus Deus ordinem prædicatorum insignivit*, dont la partie relative à saint Raymond a été éditée dans *Raymundiana*, fasc. 1, p. 4-5. Ces documents ont été décrits et publiés dans *Vita cristiana*, t. XVIII, 1930-1931, p. 296-300, et dans *Analecta sacra Tarraconensia*, t. VIII, 1932, p. 101-109.

Quétif-Échard, *Scriptores ord. præd.*, t. I, Paris, 1719, p. 106-110; Fr. von Schulte, *Geschichte der Quellen und Literatur des canonischen Rechts*, t. II, Stuttgart, 1877, p. 408-413; *Die canonischen Handschriften der Bibliotheken Prags*, Prague, 1868, p. 97-104; J. Dietterle, *Die « Summæ confessorum sive de casibus conscientiæ » von ihren Anfängen an bis zu Silvester Prierias*, dans *Zeitschr. f. Kirchengeschichte*, t. XXIV, 1903, p. 530-542; R. Stintzing, *Geschichte der populären Literatur des römisch-kanonischen Rechts in Deutschland am Ende des fünfzehnten und im Anfang des sechszehnten Jahrhunderts*, Leipzig, 1867, p. 493-500; G. Phillips, *Kirchenrecht*, t. IV, Ratisbonne, 1851, p. 271-287; H. Denifle, *Die Constitutionen des Prediger-Ordens vom Jahre 1228*, dans *Archiv f. Litter. u. Kirchengeschichte d. M. A.*, t. I, 1885, p. 165-227; le même, *Die Constitutionen des Predigerordens in der Redaction Raimunds von Peñafort*, dans la même collection, t. V, 1889, p. 530-564; A. Danzas, *Études sur les temps primitifs de l'ordre de Saint-Dominique*, IIe sér., *Saint Raymond de Penyafort*, t. I, Lyon, 1885; Fr. Balme et C. Paban, *Raymundiana seu documenta quæ pertinent ad S. Raymundi de Pennaforti vitam et scripta*, dans *Monum. ord. fr. prædic. historica*, t. IV, fasc. 1 et 2, Rome, 1898 et 1901, où se trouve une copieuse bibliographie; B. Kuhlmann, *Der Gesetzesbegriff beim heil. Thomas von Aquin im Lichte des Rechtsstudiums seiner Zeit*, Bonn, 1912, p. 56 sq.; E. Göller, *Die päpstliche Pönitentiarie von ihrem Ursprung bis zu ihrer Umgestaltung unter Pius V.*, t. I, Rome, 1907; A. Van Hove, *De Decretalium Gregorii IX origine historica*,

utilitate et momento, in *Jus pontificium*, t. xiv, 1934, p. 102-120; H. Sancho, *San Raimundo y las Decretales de Gregorio IX*, dans *Contemporanea*, t. iii, 1933, p. 464-473; A. Farrell, *St. Reymund and the Decretals*, dans *Blackfriars*, t. xv, 1934, p. 841-851; Ribas, *Estudios historicos y bibliograficos sobre San Ramon de Penyafort*, Barcelone, 1890; P. Mandonnet, *La carrière scolaire de saint Raymond de Pennafort*, dans *Analecta ord. fr. prædicatorum*, t. xxviii, 1920, p. 277-280; E. Vacas Galinda, *San Raimundo de Peñafort, fundador de la orden de la Merced*, Rome, 1919; Douais, *S. Raymond de Peñafort et les hérétiques*, dans *Le Moyen Age*, 1899, p. 305-325; F. Valls y Taberner, *Diplomatari de Sant Ramon de Penyafort*, dans *Analecta sacra Tarraconensia*, t. v, 1929, p. 5-52; J. M. de Garganta, *L'obra literaria de Sant Ramon de Penyafort*, dans *Butlleti del setè centenari de les Decretals*, Barcelone, 1934, p. 8-11; *Constitutiones sancti Raymundi*, dans *Analecta ord. fr. prædic.*, t. iii, p. 26-60, 98-122, 162-181; L. Rockinger, *Berthold von Regensburg und Raymund von Peñafort im sogenannten Schwabenspiegel*, Munich, 1877; H. Hurter, *Nomenclator*, 3e éd., t. ii, col. 361-365; M. Grabmann, *Die Missionsidee bei den Dominikaner Theologen des 13. Jahrhunderts*, dans *Zeitschr. f. Missionswissenschaft*, 1911, p. 137-147; B. Altaner, *Die Dominikanermissionen des 13. Jahrhunderts*, Habelschwerdt, 1924, p. 90 et 105 sq.; A. Walz, *Compendium hist. ordinis prædic.*, Rome, 1930; le même, *S. Raymundi de Penyafort auctoritas in re pænitentiali*, Rome, 1935; L. Feliu, *Documents inèdits sobre Sant Ramon de Penyafort*, dans *Vida cristiana*, t. xviii, 1930-1931, p. 296-300; le même, *Diplomatari de Sant Ramon de Penyafort. Nouv. documents*, dans *Analecta sacra Tarraconensia*, t. viii, 1932, p. 101-109; Th. M. Schwertner, *Saint Raymond of Pennafort of the ord. of fr. preach.*, revised and edited by C. M. Antony, Milwaukee, 1935; A. Teetaert, *La confession aux laïques dans l'Égl. lat. dep. le VIIIe jusqu'au XIVe s.*, Bruges, 1926, p. 354-357; le même, *La « Summa de paenitentia » de saint Raymond de Penyafort*, dans *Ephemer. theolog. Lovanienses*, t. v, 1928, p. 49-72; le même, *La doctr. pénitent. de saint Raymond de Penyafort*, dans *Analecta sacra Tarraconensia*, t. iv, 1928, p. 121-182; le même, *« Summa de matrimonio » S. Raymundi de Penyafort*, dans *Monographiæ juridicæ ex ephemeride « Jus pontificium » excerptæ*, IIe sér., fasc. 9, Rome, 1929.

A. Teetaert.

RAYNALD Marc-Antoine, frère mineur conventuel. Originaire de Faenza, il appartint à la province de Bologne, dans laquelle il régit plusieurs gymnases et couvents, enseigna la théologie et la philosophie et exerça la charge de provincial depuis 1597 jusqu'à sa mort, en 1599. Il est l'auteur d'un *Commentarius in Ium librum Physicorum Aristotelis*, dont J.-H. Sbaralea a vu un exemplaire manuscrit dans la bibliothèque du couvent de Saint-François à Bologne. D'après le même J.-H. Sbaralea il aurait composé un commentaire sur les autres livres de la *Physique* d'Aristote et d'autres ouvrages non encore retrouvés. Il faut lui attribuer aussi quelques *Carmina* en latin.

J.-H. Sbaralea, *Supplem. ad scriptores ord. min.*, t. ii, Rome, 1921, p. 208; L. Carboni, *De pacificatione et dilectione inimicorum*, Florence, 1583; J. Franchini, *Bibliosofia e memorie lett. di scrittori francesc. convent. ch'hanno scritto dopo l'anno 1585*, Modène, 1693, p. 146.

A. Teetaert.

RAYNAUD Théophile, jésuite, l'un des plus célèbres et des plus féconds théologiens et auteurs ecclésiastiques du xviie siècle.

I. Vie. — Né à Sospello, dans le comté de Nice, (aujourd'hui Sospel, Alpes-Maritimes), le 15 novembre 1583, ou peut-être plus exactement 1587 (Sommervogel, Hurter, cf. *Opera omnia*, t. vi, p. 628), il entra dans la Compagnie (province de Lyon) vers la fin de 1602, enseigna les lettres au collège d'Avignon, puis, ordonné prêtre en 1613, professa au collège lyonnais de la Trinité la philosophie pendant six ans et la théologie pendant huit ans.

En 1631, le P. Raynaud vint à Paris, appelé par le prince Maurice de Savoie, qui l'avait choisi pour confesseur. Le cardinal de Richelieu s'étant montré très irrité d'attaques dirigées contre sa politique d'alliance avec les protestants par un jésuite espagnol, Hurtado de Mendoza, le P. Maillan, récemment nommé confesseur de Louis XIII, proposa au P. Raynaud de réfuter l'ouvrage espagnol; celui-ci refusa (Fouqueray, *Histoire de la Comp. de Jésus en France*, t. iv, p. 395, n. 4), ce qui le rendit suspect à Richelieu et le fit rentrer à Lyon.

Envoyé à Chambéry, il quitta bientôt la Savoie devant les démarches du Sénat, désireux de le donner comme successeur au frère de saint François de Sales sur le siège épiscopal de Genève. Il y revint en 1639 et encourut de nouveau la colère de Richelieu pour avoir secouru un confrère, le P. Monod, enfermé à la demande du tout puissant ministre dans le château de Montmélian; il en résulta que la cour de Savoie retint le P. Raynaud trois mois en prison. Quand il en fut sorti et comme il se rendait à Rome, des imprudences de langage — elles semblent lui avoir été coutumières — le firent garder six mois à Avignon dans une chambre du palais pontifical.

Le P. Raynaud put cependant parvenir à Rome et y fit un bref séjour. Il y retourna une seconde fois en 1645, mais en partit précipitamment quand le pape le pressa d'entreprendre la réfutation du traité de Pierre de Marca, futur archevêque de Toulouse et de Paris, le *De concordia sacerdotii et imperii*, paru en 1641 et mis à l'Index le 7 avril 1642. Revenu une troisième fois à Rome sur l'invitation du Père général, il y professa quelques mois la théologie positive. Fort éprouvé par le climat, il n'y put demeurer et passa les vingt dernières années de sa vie à Lyon.

Il s'y dévoua avec grand succès à la direction de la congrégation des Messieurs, au ministère de la confession, à la composition et à la revision de ses nombreux ouvrages. Son jubilé sacerdotal de cinquante ans fut célébré solennellement en 1653 : à sa messe, dans la chapelle de la congrégation, le P. Girin, cordelier de l'Observance, prononça en sa présence un discours terminé par son panégyrique; il est reproduit, avec un autre éloge composé par le P. Boniel, jésuite, au t. vi des *Œuvres complètes*, p. 621 et 628. Le P. Raynaud mourut à Lyon, au collège de la Trinité, le 31 octobre 1663. D'après Monconys, *Voyages*, IIe part., p. 394-397, les bruits les plus diffamatoires coururent en Allemagne sur cette mort; la vérité est qu'elle fut au contraire fort édifiante. Malgré son caractère vif et même violent et son esprit volontiers original et caustique, le P. Raynaud laissa la réputation d'un excellent religieux, dévoué à l'Église, attaché à sa vocation et à son sacerdoce, d'une ardeur extrême au travail, d'une remarquable réserve dans ses mœurs.

II. Caractéristiques. — La réputation de l'écrivain fut de son vivant plus grande encore : le P. Raynaud passa aux yeux de ses contemporains pour « un des plus savants hommes et des plus grands théologiens de son siècle » (abbé Lambert). Guy Patin l'appelle « un grand maître ». Dans l'*imprimatur* donné aux œuvres complètes, Mgr de Villeroy, archevêque de Lyon, déclare « l'avoir pendant sa vie toujours honoré comme le premier théologien de son âge ». Le *Journal des savants*, 1667, p. 79, lui reconnaît, avec une rare application à l'étude, prolongée jusqu'à la vieillesse, « un esprit hardi et décisif, une imagination vive et une mémoire prodigieuse. Mais il était trop piquant et trop satirique, ce qui lui avait attiré l'inimitié de quantité de gens. Sa grande érudition lui fournissait une quantité de traits sur toutes sortes de matières: mais souvent il s'éloigne du sujet sur lequel il s'était proposé d'écrire... » Ellies Du Pin, *Bibliothèque...* IIIe part., p. 271, après avoir signalé lui aussi « sa grande lecture et sa mémoire prodigieuse », lui reproche de manquer « de goût, de jugement et de discerne-

ment. Il ne fait aucun choix des auteurs qu'il cite et se contente de compiler quantité de passages et de citer beaucoup d'auteurs anciens et modernes, bons et mauvais sans aucune critique... Il est extrêmement diffus... Il s'éloigne souvent du sujet dont il s'était proposé d'écrire; il a des pensées et des tours extraordinaires et bizarres; il avait la plume extrêmement satirique et mordante et ses ouvrages sont pleins d'aigreur et de termes injurieux. Son style n'est pas moins extraordinaire, il affecte de se servir de termes hors d'usage et de mots tirés du grec, il emploie souvent des expressions triviales... Tout cela, conclut Du Fin, n'empêche pas que ses ouvrages ne soient quelquefois d'usage et qu'il ne soit bon de les consulter, quand on veut étudier les matières qu'il a traitées. »

Notre âge souscrirait volontiers à ce jugement en somme peu favorable, si même il n'en accentuait la rigueur. Égalé jadis aux Petau et aux Sirmond, le P. Raynaud est maintenant bien oublié. Son manque de critique, l'obscurité et l'affectation de sa langue, ses perpétuelles digressions, l'outrance déplaisante de sa polémique enlèvent presque tout leur prix à sa verve pittoresque, à sa curiosité d'esprit parfois originale, à son érudition incontestable mais trouble. Sur aucune des grandes questions théologiques, croyons-nous, il n'est plus invoqué; ses travaux ne gardent quelque intérêt qu'en des points secondaires (le mensonge, le martyre, l'histoire ecclésiastique de Lyon, le costume liturgique...). Notons encore que ses démêlés avec l'Index et ce qu'il en écrivit sont importants pour l'histoire de cette institution et de son action en France.

Par ses qualités et ses défauts, le P. Raynaud reste en définitive un type très représentatif de toute une classe de théologiens et d'érudits, combattifs, abondants et curieux, qui ont marqué jadis et n'ont pas été sans contribuer à mettre de l'ardeur et de la vie dans les sciences religieuses.

III. Œuvres. — La liste des ouvrages, très divers de genre et de dimension, composés par le P. Raynaud durant près de quarante-cinq ans d'intense activité, ne tient pas moins de trente colonnes et de cent numéros dans Sommervogel; nous ne pouvons qu'y renvoyer.

Dans les dernières années de sa vie, le P. Raynaud, retiré à Lyon, avait entrepris une édition d'ensemble de ses œuvres revues, corrigées, complétées soit par des additions, soit par des travaux inédits. La mort empêcha l'entière exécution de son dessein. Un de ses confrères, le P. Jean Bertet, termina l'édition et la fit paraître, non sans difficultés, en 1665, à Lyon, sous le titre : *Theophili Raynaudi, Societatis Jesu theologi, opera omnia, tum hactenus inedita quam alias excusa, longo authoris labore aucta et emendata... sumptibus Horatii Boissiat et Georgii Remeus*, 19 tomes in-fol., le dernier ne contient que des tables. Un t. xx fut ajouté en 1669, formé d'une revue critique faite par le Père de ses propres ouvrages et, d'autre part, de divers écrits, la plupart de caractère très polémique et non avoués de son vivant par l'auteur. Ce volume était présenté comme édité à Cracovie chez Annibal Zangoyski, mais venait manifestement de la même imprimerie et des mêmes éditeurs que les dix-neuf autres.

Sans donner tout le détail des vingt volumes, nous en citerons les titres et en indiquerons le contenu général ainsi que, — s'il y a lieu avec la date de la première publication, — les ouvrages plus importants ou plus curieux, qui y sont présentés.

T. i. *Theologia Patrum... Christus Deus homo;* t. ii. *De attributis Christi.* — Ces deux premiers tomes, le 1er paru à Anvers en 1652, le 2e inédit, constituent une christologie développée.

T. iii. *Moralis disciplina ad præstruendam theologiæ practicæ ac jurisprudentiæ viam.*

T. iv. *De virtutibus et vitiis.* — Ce sont deux traités de morale plus philosophique que théologique, qui avaient été publiés à Lyon, l'un en 1629, l'autre en 1631. Raynaud y traite surtout des principes, sans descendre à la casuistique, et s'y montre plutôt rigoureux.

T. v. *Theologia naturalis sive entis creati et increati intra supremam abstractionem ex naturæ lumine investigatio.* A cette théologie naturelle, de forme très métaphysique, parue à Lyon en 1622, est joint un opuscule plus pratique *Scalæ a visibili creatura ad Deum* (Lyon, 1624).

T. vi. *Eucharistica.* Ce tome comprend six écrits se rapportant à des matières eucharistiques. Le 3e, *Exuviæ panis et vini in eucharistia* (inédit) défend l'existence réelle des accidents ou espèces eucharistiques contre la philosophie cartésienne. — Le 4e, *Christianum sacrum acathistum* (Lyon, 1661) attaque l'usage de donner des chaises et de s'asseoir pendant le sacrifice de la messe. — Le 8e, *De 1a missa et de prærogativis christianæ Pentecostes* (Lyon, 1658) prétend prouver que la première messe après la Cène a été célébrée le jour de la Pentecôte; à ce propos il est traité de la 1re messe de chaque prêtre et du jubilé sacerdotal de cinquantaine; le panégyrique du P. Girin et l'éloge du P. Bonniel, dont il a été parlé plus haut, y sont joints. — Le 6e, *De communione pro mortuis tractatus* (Lyon, 1630) soutient que la communion des fidèles n'a pas d'effet satisfactoire direct pour les âmes du purgatoire; il fut censuré à Rome (18 décembre 1646), mais l'éditeur obtint en 1664 la permission de le corriger et de le réimprimer, (cf. t. xi).

T. vii. *Marialia.* Cinq traités ayant pour objet les perfections ou le culte de la sainte Vierge. Le 2e, *Scapulare Marianum illustratum et defensum* (Paris, 1654) fut écrit contre Launoy à la prière du procureur général des Carmes; il valut à son auteur, à sa mort, des prières de tout l'ordre. Le 3e est une défense du privilège de l'immaculée conception, *Dissertatio de retinendo titulo immaculatæ conceptionis*, Cologne, 1651. Le dernier, *O Parascevasticum*, etc... (Lyon, 1661) donne le précis de sept sermons prêchés sur les sept antiennes solennelles *O* qui précèdent la fête de Noël; le P. Raynaud ne prit que cette seule lettre pour sujet.

T. viii. *Hagiologium Lugdunense* concerne l'histoire religieuse lyonnaise et renferme onze traités ou dissertations.

T. ix. *Hagiologium exoticum.* Six traités sur divers saints, sur le bon Larron, Judas, l'ange gardien.

T. x. *Pontificia.* Cinq dissertations sur les titres des papes, sur certaines bénédictions pontificales (*Agnus Dei*, Rose d'or, etc...), contre l'erreur du souverain pontificat attribué comme à un seul sujet à saint Pierre et saint Paul. Une phrase, « saint Pierre et saint Paul, ces chefs de l'Église qui n'en font qu'un », mise par Barcos dans la préface du livre d'Arnauld, *De la fréquente communion*, souleva de vives discussions et donna lieu à une condamnation du Saint-Office, décret du 2 janvier 1647, Denz.-Bannw. n. 1091. L'opuscule du P. Raynaud, *De bicipiti Ecclesia sub SS. Petro et Paulo*, etc..., parut cette même année à Rome.

T. xi. *Critica sacra.* Neuf traités dont le plus remarquable est une étude sur la censure des livres, *De justa et injusta confixione librorum seu Erotemata de bonis et malis libris*, (considérations sur les livres à condamner, conduite à tenir par les censeurs, etc...). Deux ouvrages du P. Raynaud avaient été mis à l'Index en 1646, le *De martyrio per pestem*, cf. t. xvii, et l'*Error popularis de communione pro mortuis*, cf. t. vi. En 1653 il fit paraître à Lyon ces *Erotemata* pour protester et exposer ses idées sur la censure des livres. A leur tour les *Erotemata* furent condamnés par décret du 3 février 1659, spécialement à cause d'une censure satirique du

symbole des Apôtres, que le P. Raynaud avait du reste empruntée à un théologien anglais. Voir Sommervogel, nº 4. Des démarches faites vers la fin de sa vie aboutirent à une permission de réimprimer les trois ouvrages après corrections (décret du 20 mars 1664). Les textes primitifs, y compris le *Credo* satirique sont reproduits dans le t. xx, p. 120 sq. Le t. xi se termine par des *Tabulæ chronologicæ* de l'histoire ecclésiastique et profane, qui avaient été, sous une forme moins complète, la première publication du P. Raynaud (Lyon, 1619).

T. xii. *Miscella.* Trois traités moraux sur les abus dans la distribution et l'usage des bénéfices, — la fréquentation des femmes par les ecclésiastiques, — la calomnie, ses procédés et les manières de s'en défendre.

T. xiii. *Philologica.* Huit écrits sur diverses questions curieuses; citons le 2e, *De stigmatismo sacro et profano* (Grenoble, 1647), le 5e, éloge, quelque peu inattendu chez un tel auteur, de la brièveté, le 8e, traité copieux *De pilæo cæterisque capitis tegminibus tam sacris quam profanis* (Lyon, 1655).

T. xiv. *Opuscula moralia.* Six traités : le 1er, *De honore judicis...* dédié au parlement d'Aix et auquel sont jointes diverses pièces, expose l'obligation qu'ont les juges de rétracter une sentence injuste; il fut écrit à l'occasion d'une condamnation portée par le parlement d'Aix contre le traité *De immunitate Cyriacorum*, cf. t. xx; — le 3e, *De æquivocatione et mentali restrictione...*, est dirigé contre le bénédictin anglais, Jean Barnesius, pour défendre Lessius; d'abord publié à Lyon, en 1627, sous le titre *Splendor veritatis moralis... collatus cum tenebris mendacii et æquivocationis*, et sous le nom de Stephanus Emonerius, il fut reproduit à la suite de diverses éditions du *De justitia* de Lessius; il a été mis à l'Index, bien après la mort du P. Raynaud, par décret du 24 novembre 1681, (voir pour les détails de cette condamnation, Reusch *Der Index*, t. ii, p. 405). — Les 5e et 6e opuscules de ce tome traitent *De ortu infantium contra naturam per sectionem cæsaream* (Lyon, 1630) et *De triplici eunuchismo : an ob musicam exsectio puerorum licita ?* (Dijon, 1655).

T. xv et xvi. *Heteroclita spiritualia et anomala pietatis, ad solidæ pietatis regulam directa.* Recueil et examen en quatre parties de diverses superstitions concernant Dieu, la Vierge, les saints, les âmes du purgatoire, les sacrements et les sacramentaux, les vertus chrétiennes, la vie religieuse. C'est une édition, très augmentée, croyons-nous, de deux ouvrages publiés l'un à Grenoble en 1646, l'autre à Lyon en 1654.

T. xvii. *Ascetica.* Six traités sur diverses questions se rapportant à la vie religieuse.

T. xviii. *Polemica.* Neuf traités parmi lesquels nous citerons : *Nova libertatis explicatio...* (Paris, 1632) contre l'ouvrage de l'oratorien Gibieuf, *De libertate Dei et creaturæ* (1630). — *Arnaldus de Brixia redivivus in Arnaldo de Lutetia* (inédit) contre Antoine Arnauld. — *De exsolutione a votis religionis substantialibus dissertatio apologetica pro S. Ignatio Loyola*, une lettre du P. général J.-P. Oliva (10 juillet 1666) protesta contre la publication de cet opuscule inédit (cf. Döllinger-Reusch, *Geschichte der Moralstreitigkeiten*, t. ii, p. 355), — *Joannes Lonoyus, Hercules Commodianus repulsus* (Aix, 1646), contre Launoy, comparé à l'empereur Commode s'habillant en Hercule pour faire croire à sa bravoure, — *De martyrio per pestem* (Lyon, 1630), destiné à prouver que ceux qui meurent au service des pestiférés sont de véritables martyrs; ce traité fut mis à l'Index le 18 décembre 1646; la réimpression en fut permise après correction en 1664, cf. t. xi; diverses pièces se rapportant aux polémiques du P. Raynaud sur ce sujet qui lui était cher se trouvent au tome xx.

T. xix. *Indices generales.* Ces tables sont au nombre de dix-sept, « la plupart, note Niceron, assez inutiles... Celles des matières, qui devrait être la plus complète et la plus exactement faite, est la plus courte et la plus légère » (*Mémoires*, p. 286).

T. xx. *Apopompæus, admodum rara continens, tomus vigesimus et posthumus per anonimum novissime digestus*, Cracovie (en réalité : Lyon), 1669. Le nom d'*Apopompæus* fait allusion à la victime que les juifs chargeaient de malédictions et chassaient dans le désert, Lev., xvi, 10. Ce tome est surtout destiné à recueillir des œuvres, la plupart violemment polémiques, que le P. Raynaud n'avait pas signées et dont quelques-unes avaient été frappées par l'Index. Il s'ouvre par un examen critique, fait par l'auteur lui-même, de ses ouvrages, parus dans les 18 premiers volumes et intitulé *Syntagma de libris propriis.*

Parmi les treize écrits qui suivent, nous signalerons les suivants : *Calvinismus bestiarum religio*, contre le calvinisme et le dominicain Bañez; publié à Paris en 1630, sous le nom du R. P. de Rivière, augustinien, il fut mis à l'Index par décret du 26 avril 1632; — deux opuscules où le P. Raynaud discute la défense faite par l'Inquisition d'écrire sur les matières de la grâce et cherche à montrer qu'elle est périmée ou demande au pape de la supprimer; — divers écrits de controverse à propos de la communion pour les morts ou du martyre par la peste; l'un d'eux, dirigé contre Thomas Hurtado, *Theologia antiqua de vera martyrii notione*, parue sous le nom de Leodegardus Quintinus Heduus, Lyon, 1656, a été mis à l'Index par décret du 27 mars 1658; — une dissertation *pro Francisco Suare* sur l'absolution donnée à un malade après confession épistolaire; publiée en 1655 à la suite du *Tractatus de vera intelligentia auxilii efficacis* de Suarez, elle fut aussi mise à l'Index par décret du 10 juin 1658; — une violente diatribe contre les dominicains, les accusant, grâce à leur position dans l'Inquisition romaine, de mettre les autres à l'Index et de s'en préserver eux-mêmes, alors qu'ils mériteraient par leurs ouvrages et leurs actes bien des censures; cet ouvrage, intitulé *De immunitate Cyriacorum a censura (Cyriaci* est l'équivalent grec de *Dominicani)*, fut publié par le P. Raynaud peu avant sa mort sous le pseudonyme de Petrus a Valle Clara, S. T. D.; il fut désavoué, d'après Quétif et Échard, t. ii, p. 605, par une lettre du P. général J.-P. Oliva, en date du 22 mai 1662, au P. provincial de Lyon, mis à l'Index par décret du 20 juin 1662 et condamné au feu par les parlements d'Aix (cf. t. xiv) et de Toulouse. — Deux traités terminent ce tome complémentaire des œuvres : *Hipparchus de religioso negotiatore* (Francfort, 1642) et *Autos epha, os Domini locutum est* (Lyon, 1665), exhortation faite aux jansénistes de se soumettre à la constitution d'Innocent X.

L'Apopompæus reproduisait sans permission quatre écrits condamnés par l'Inquisition romaine; il fut lui-même mis à l'Index par décret du 1er septembre 1671, les deux derniers traités que nous venons de citer étant exceptés de la condamnation, à condition d'être publiés à part.

Il faut enfin ajouter que le P. Raynaud a en outre édité quelques ouvrages de Pères ou d'auteurs ecclésiastiques, saint Anselme, Léon le Grand, Maxime de Turin, Pierre Chrysologue...; voir Sommervogel, n. 11, 19.

Sommervogel, *Bibl. de la Comp. de Jésus*, t. vi, col. 1517-1550; Hurter, *Nomenclator*, 3e édit., t. iii, col. 978-984; *Journal des savants*, 14 mars 1667, p. 69 sq. (abbé Gallois); P. Bayle, *Dictionnaire historique et critique*, 3e édit., Rotterdam, 1720, t. iii, p. 2420-2424; Ellies du Pin, *Bibl. des auteurs ecclés. du XVIIe siècle*, 1708, IIIe partie, p. 185-271; Niceron, *Mémoires...*, t. xxvi, 1734, p. 268-293; Lambert,

Histoire littéraire du siècle de Louis XIV, t. I, 1751, p. 31-47; Michaud, *Biographie universelle*, t. XXXV, p. 267 (Weiss); Reusch, *Der Index...*, 1885, t. II. p. 434-441, etc...; H. Fouqueray, *Histoire de la Comp. de Jésus en France*, t. V, 1925, p. 281.

R. Brouillard.

RAYNIER Caroli, frère mineur conventuel italien du XVII[e] siècle. Originaire de Rimini, il appartint à la province de Bologne, qu'il gouverna de 1674 à 1677, et fut maître en théologie. Il est l'auteur des ouvrages : *De immaculata B. M. V. conceptione* en 2 vol.; *Tractatus veritatum fundamentalium ord. min. conventualium*, Rimini, 1693; *Arborum enaligasis, qua status religionis franciscanæ ab initio usque ad hæc tempora repræsentatur*, Rimini, 1697, in fol., dédié au général Félix Rotundo.

D. Sparacio, *Frammenti bio-bibliografici di scritt. ed autori conventuali dagli ultimi anni del 600 al 1900*, Assise, 1931, p. 51-52; J. Franchini, *Bibliosofia*, Modène, 1693, p. 574.

A. Teetaert.

RAZENRIEDT ou **RATZENRIEDT Gebhard**, né à Razenried (Wurtemberg) en 1583, entra dans la Compagnie de Jésus en 1603. Après avoir enseigné pendant sept ans les humanités et la rhétorique, il fut recteur à Eichstädt (1621-1631), régent à Ingolstadt et recteur à Augsbourg (1637-1641). Il remplit ensuite les fonctions de confesseur de l'archiduchesse Isabelle Claire Eugénie, fille de Philippe II, et mourut à Mantoue le 14 août 1652.

Razenriedt publia de nombreux ouvrages de controverse contre les protestants. Contre un pamphlet du prédicant protestant Laurent Lælius intitulé *Scriptura loquens* (Nuremberg, 1629), il écrivit en 1629 et 1630 huit opuscules (voir les titres dans Sommervogel) qu'il réunit ensuite en un volume : *Lælius de amicitia cum hæresi contracta convictus*, in-12, Munich, 1631; ils ont pour objet de répondre aux attaques de Lælius contre l'Église, de prouver le pouvoir suprême du pape, de réfuter la doctrine protestante que la Bible est l'unique source de la révélation. Plusieurs autres ouvrages écrits en allemand sont destinés à prouver par la foi et la pratique constante de l'Église les principaux dogmes attaqués par les protestants : *Cœna Domini*, in-4°, Straubing, 1645; *Purgatorium*, in-12, Straubing, 1646; *Maria mater admirabilis*, in-12, Ingolstadt, 1647; *Wegweiser zu der recht und waren auf Petrum (Math. 16) gebauten Kirche*, in-12, Straubing, 1648. Aux attaques du protestant Théodose Wider contre l'eucharistie il répondit par un ouvrage dont le titre, selon la mode de l'époque, commence par un jeu de mots (*Wider* = bélier) : *Aries inter vepres victima. Pro Filio Dei et hominis in SS. Eucharistia adorando, sumendo, sacrificando*, in-4°, Ingolstadt, 1648.

Sotwell, *Bibl. scriptorum Soc. Jesu*, p. 284-285; Sommervogel, *Bibl. de la Comp. de Jésus*, t. VI, col. 1551-1553; B. Duhr S. J., *Geschichte der Jesuiten in den Ländern deutscher Zunge*, t. II *a*, p. 228, 239, 610; t. II *b*, p. 504.

J.-P. Grausem.

RAZZI Séraphin, dit **RADIUS**, dominicain de Saint-Marc de Florence, mort en 1613. Il écrivit allègrement de nombreux ouvrages d'histoire, de parénétique, de philosophie et de théologie. En histoire, l'histoire sainte et l'histoire de son ordre eurent naturellement sa préférence. En parénétique outre de nombreux sermons et des travaux d'Écriture sainte il a publié divers volumes de poèmes religieux : *Il Rosario della Madonna...*, Florence, 1583, etc. En philosophie il a écrit sur la logique et surtout sur la cosmologie. En théologie, outre des travaux demeurés manuscrits sur les anges et l'incarnation, il a composé un ouvrage de morale pratique : *Cento casi di conscienzia stampati*, Florence, in-8°, 1578 et 1585, Venise, Gênes, etc. souvent réédité, et surtout un traité sur les lieux théologiques : *De locis theologicis prælectiones, quibus RR. D. Melchioris Cano, O. P. de eisdem eruditio omnis compressius tamen, ac magis arcte colligitur, atque explicatur cum vindicatione quorumdam gravissimorum patrum, qui ab ipso D. Canariensi episcopo passim in suo alioqui eruditissimo opere sigillantur atque reprehenduntur; auctore F. Seraphino Ractio, O. P., ac gymnasii Perusini in ædibus S. Dominici regente primario*, Pérouse, 1603, in-4°, 409 p.

Quétif-Échard, *Scriptores ord. prædicatorum*, t. II, 1721, p. 386-387.

M.-M. Gorce.

READING (Jean de), frère mineur anglais du XIV[e] siècle, qu'il faut distinguer de Jean de Reading, abbé d'Osney, qui entra chez les frères mineurs à Northampton en 1235 (cf. Thomas de Eccleston, *Tractat. de adventu fr. minorum in Angliam*, éd. A. G. Little, dans *Collect. d'études et de docum.*, t. VII, Paris, 1909, p. 24), et d'un autre Jean de Reading, qui, en 1229, était visiteur en Allemagne et en 1231 provincial de Saxe (cf. Fr. Jordani *Chronica*, éd. H. Boehmer, dans *Collect. d'études et de docum.*, t. VI, Paris, 1908, p. 49-54). D'après une liste des lecteurs de l'école franciscaine d'Oxford, notre Jean de Reading appartint à l'école des mineurs d'Oxford, où il fut le 45[e] lecteur (Th. de Eccleston, *op. cit.*, p. 70). La même chronique apprend qu'il succéda à Thomas de Saint-Dunstan et eut pour successeurs Jean de Yornton et Richard de Drayton. Bien que le *Commentaire sur les Sentences* de Jean de Reading soit tout à fait impersonnel, comme d'ailleurs la plupart des œuvres scolastiques, et ne fournisse aucune donnée biographique certaine à son sujet, il résulte du prologue, q. V, où il reproduit une explication verbale que Duns Scot lui aurait donnée, qu'il aurait connu personnellement le Docteur subtil. Ce texte est édité par E. Longpré, O.F.M., *Jean de Reading et le bienh. Jean Duns Scot*, dans *La France franciscaine*, t. VII, 1924, p. 102-103. Quant à la date de l'enseignement de Jean de Reading, elle peut être fixée approximativement grâce à des données certaines antérieures. Nous savons en effet qu'en 1314 Jean de Wilton occupa la chaire franciscaine à Oxford. Comme d'un côté Jean de Wilton occupe la quarantième place sur la liste des lecteurs dans la *Chronique* d'Eccleston (*éd. cit.*, p. 69) et que, d'un autre côté, il est certain que la durée normale du lectorat ne pouvait être inférieure à une année, il s'ensuit que Jean de Reading, qui, d'après la liste citée, fut le 45[e] lecteur, ne peut avoir enseigné les *Sentences* avant 1319. D'Oxford Jean de Reading passa à Avignon, probablement en 1320, pour y occuper la chaire du *Studium generale* des franciscains. Il y était certainement aux environs de 1323, puisque, parmi les consultations données par Jean XXII aux évêques et théologiens avant la publication de la décrétale *Antiquæ concertationi* du 1[er] décembre 1323, on lit celle de Jean de Reading dans le ms. *79*, fol. 56 v°-58 r°, de la bibl. Alexandrine de Rome. De ce que dans son *Commentaire sur les Sentences* il cite, comme exemple d'une boisson amère, appétible en tant que favorisant la santé, celle que se fabriquaient les habitants de la Terre du Labour contre le choléra, la question peut se poser si Jean de Reading n'a pas séjourné également dans l'Italie méridionale. On peut trouver ce texte dans E. Longpré, *art. cit.*, p. 104, n. 4. Il mourut à Avignon à une date inconnue et y fut enterré d'après la *Chronique* d'Eccleston, *éd. cit.*, p. 70.

Jean de Reading a composé un *Commentaire sur le premier livre des Sentences*, dont le prologue extraordinairement développé (fol. 1-117 r°) et le commentaire jusqu'à la dist. V sont conservés dans le ms. *Conv. soppr. D. IV. 95* de la bibl. nationale de Florence, dont le P. Longpré a donné une description assez

complète, *art. cit.*, p. 105-108. Il débute : *Quia secundum Augustinum, VI Confessionum, c. v, ad inveniendam siquidem veritatem, opus erit nobis auctoritas sacrarum Scripturarum, in quibus tractatur specialiter de cognitione ultimi finis, ideo quæro primo de ista cognitione et Scriptura tria secundum ordinem;* il finit : *Non autem dicit quod verbum est amor et notitia*, fol. 279 r°. Ce manuscrit, d'après E. Longpré, remonte à la première moitié du XIVe siècle et semble d'origine anglaise. Bien que jusqu'ici une minime partie du *Commentaire sur le premier livre des Sentences* ait seule été retrouvée, il résulte cependant des renvois que l'auteur fait dans les premières questions aux distinctions ultérieures, par exemple à la dist. XVIII (fol. 271 v°) et à la dist. XXXI (fol. 291 v°), qu'il a terminé ce commentaire. Que Jean de Reading ait commenté les trois autres livres des Sentences, nous ne le pouvons point prouver avec certitude aussi longtemps que ce commentaire ne sera pas découvert. Nous pouvons toutefois affirmer qu'il a eu l'intention de commenter au moins le l. II, comme cela résulte des déclarations faites dans la partie retrouvée, telles : *ut alias patebit, libro II* (fol. 16 v°) et : *sicut patebit libro II in materia de individuatione* (fol. 191 r° et 203 v°).

Le manuscrit présente un intérêt tout spécial à cause des nombreuses notes marginales, en général de première main, qui s'y lisent, surtout au *Prologue des Sentences*. Grâce à ces précieuses indications, en effet, il nous est possible de déterminer les scolastiques que Jean de Reading approuve ou combat et de « reconstituer ainsi une page très intéressante de l'histoire philosophique et théologique de l'école franciscaine d'Oxford ». E. Longpré, *art. cit.*, p. 106. D'après ce même auteur, dans les *Questions du Prologue des Sentences*, dont il donne d'ailleurs la liste (*art. cit.*, p. 107), Jean de Reading étudie avec grand soin « les problèmes les plus importants relatifs à la connaissance abstractive et intuitive, à la nature de la science, au rapport de la théologie et des sciences » et s'y oppose directement à Guillaume d'Occam. Jean de Reading se montre dans son commentaire un disciple fidèle de Duns Scot, dont il fut d'ailleurs l'ami et dont il cite un grand nombre d'ouvrages : les *Quæstiones in Metaphysicam*, le *De primo principio*, l'*Opus Oxoniense*, les *Reportata Parisiensia* et un *Quodlibet*, de sorte que ce commentaire présente un intérêt spécial pour la détermination de l'authenticité des œuvres du Docteur subtil. Ailleurs il fait appel à un texte du Prologue écrit de la main de Scot. Quant à la date de composition du commentaire sur le l. I, il résulte des indications trouvées dans la partie conservée que Jean de Reading doit l'avoir achevé pendant la période de son enseignement à Avignon. Les deux maîtres franciscains qui lui ont succédé à Oxford, Jean de Yorton et Richard de Drayton, y sont allégués longuement. Ensuite il y combat la tendance nominaliste de Guillaume d'Occam, dont les *Questions sur les Sentences* semblent avoir été rédigées entre 1318 et 1320. Enfin Gauthier de Catton, dont le *Commentarius in IV^{um} Sententiarum* fut achevé peu après la bulle *Ad conditorem* de Jean XXII (6 décembre 1322), n'y est jamais cité, bien que, comme Jean de Reading, il s'attaquât au nominalisme naissant. De ces diverses données il est permis de conclure, avec E. Longpré, que la partie retrouvée du *Commentaire sur les Sentences* de Jean de Reading fut rédigée entre 1319 et 1322.

Il faut probablement attribuer aussi à Jean de Reading les fragments de deux *Quodlibeta*, dont le texte suit celui du *Commentaire* sur le l. I des Sentences dans le ms. cité de la bibliothèque nationale de Florence (fol. 282 r°-309 v°). Du premier *Quodlibet* feraient partie les trois premières questions numérotées III, IV et V ainsi que le fragment d'une autre question (fol. 282 r°-303 v°), tandis que la dernière question qui s'y lit appartiendrait au deuxième *Quodlibet* (fol. 304 r°-309 v°). Les titres de ces questions sont pour le *Quodlibet I*, q. III : *Utrum manente eodem actu beatifico cognitivo, possit variari notitia circa obiecta secundaria* (fol. 282 r° sq.); q. IV : *Utrum proprietas constituens primam personam in divinis sit formaliter absoluta vel relativa vel relatio* (fol. 290 v° sq.); q. V : *Utrum unio naturæ humanæ in Christo terminetur ad naturam vel personam* (fol. 294 v°-302 r°); suit alors le fragment d'une question, qui débute : *Est actio de genere actionis sed quantitas absoluta*, et termine : *cum super ipsum erigatur demonstratio* (fol. 303 r°-303 v°); pour le *Quodlibet II : Utrum primum cognitum a viatore via generationis sit Deus* (fol. 304 r°-309 v°). On peut lire l'*incipit* et l'*explicit* de ces différentes questions dans E. Longpré, *art. cité*, p. 108, n. 2. Bien que l'authenticité de ces questions ne soit pas encore prouvée avec toute certitude, il résulte cependant d'une déclaration faite par Jean de Reading, dans le *Prologue des Sentences*, qu'il doit avoir composé des questions avant la rédaction de son *Commentaire*, puisqu'il y renvoie à la troisième question *de conceptu : secundum quod de hoc patet alibi, IIIa quæstione de conceptu* (*ms. cit.*, fol. 7 r°). D'après E. Longpré cette troisième question *de conceptu* correspondrait à la question incomplète mentionnée plus haut (*art. cit.*, p. 109). Il faut noter enfin que les deux premières questions du *Quodlibet I* font défaut dans le ms. cité et que la quest. IV de ce même *Quodlibet* a été éditée par M. Schmaus, dans *Der Liber Propugnatorius des Thomas Anglicus und die Lehrunterschiede zwischen Thomas von Aquin und Duns Scotus*, dans *Beiträge z. Gesch. d. Phil. u. Theol. d.M.A.*, t. XXIX, Münster-en-W., 1930, p. 286*-307*.

En philosophie et en théologie, Jean Reading fait la critique du nominalisme et se rallie généralement aux thèses scotistes. Par rapport au caractère scientifique de la théologie, il combat la thèse qui considère la théologie comme une science proprement dite et admet une double évidence en théologie, à savoir l'évidence extrinsèque c'est-à-dire la certitude de la vérité des principes théologiques résultant du témoignage divin et l'évidence négative, c'est-à-dire l'intelligence de la non-répugnance des vérités théologiques. La théologie ne peut pas être une science proprement dite, parce que la certitude qu'elle fournit des vérités de la foi n'est point obtenue par l'évidence intrinsèque de ces vérités ni *ex terminis* ni *ex effectu proprio*, comme c'est le cas dans les sciences proprement dites, mais par l'évidence extrinsèque fondée sur le témoignage divin, qui est démontré par les miracles avec une certitude propre aux sciences expérimentales. Voici d'ailleurs son raisonnement : Dieu, invoqué en témoignage d'une doctrine ne peut point confirmer cette doctrine par une œuvre qui dépasse toutes les forces naturelles et ne peut être opérée que par lui, si cette doctrine n'est pas vraie. Or Dieu, invoqué en témoignage par les prophètes, le Christ, les apôtres et les martyrs pour les doctrines contenues dans l'Écriture sainte, qu'ils prêchaient, a accompli des œuvres, seulement possibles à sa puissance, à savoir des miracles, pour confirmer cette doctrine. Donc cette doctrine est vraie. Toutefois pour adhérer aux vérités révélées, Jean de Reading exige la *fides infusa* et la *fides acquisita*, qui dispose et incline l'homme à admettre tout ce que Dieu a révélé. La théologie détermine et établit les vérités révélées, mais l'adhésion à la révélation en général et aux vérités révélées en particulier est l'effet de la foi. Jean de Reading rejette d'une manière catégorique l'évidence négative.

Quant à la sainte Trinité, Jean de Reading tient qu'elle ne peut pas être connue naturellement. Il combat les théories de Pierre Aureoli et de Guillaume d'Occam sur les processions immanentes et la génération en Dieu pour se rallier à la thèse scotiste. Il enseigne, avec le Docteur subtil, que l'essence est le terme formel de la génération, de sorte que le Fils reçoit l'*esse formaliter per essentiam* et non *per filiationem*. L'essence divine cependant n'engendre pas et, pour le prouver, il fait appel à la raison profonde alléguée par Scot, à savoir, que, si l'essence divine engendrait, il faudrait admettre la distinction et la division en Dieu. Comme principe de la génération en Dieu, Jean de Reading admet, à la suite de Scot, la mémoire ou l'intelligence, qui est une puissance opérative et productive comme la volonté et qui précède celle-ci dans ses opérations. L'intelligence possède en soi une fécondité suffisante pour produire un effet adéquat sans la coopération de la volonté. Que la volonté ne puisse pas être le principe de la génération en Dieu, Jean de Reading le déduit d'abord de ce qu'un principe fécond ne peut pas produire deux effets adéquats et ainsi la volonté, qui est le principe du Saint-Esprit, ne peut point être le principe du Fils, et ensuite de ce qu'un effet ne peut pas être causé par deux principes suffisants. D'où il résulte que l'intelligence doit être considérée comme le principe du Fils et non la volonté. Cependant, à côté de la mémoire ou de l'intelligence, il faut admettre aussi la nature comme principe de la génération en Dieu, parce que le Fils par la génération est semblable au Père, le générateur. L'Esprit-Saint procède du Père et du Fils par la volonté, à la manière de l'amour, dans une activité libre. Contre le Docteur subtil, Jean de Reading admet le caractère relatif des principes constitutifs des personnes divines. Celles-ci se distinguent entre elles non par des propriétés essentiellement identiques et formellement distinctes, mais par des relations différentes. Ainsi la paternité constitue la première personne, la filiation la seconde, la spiration la troisième. L'étude des théories de Jean de Reading présente un intérêt spécial, parce qu'il est possible, à cause des nombreuses citations que l'on y rencontre, de reconstituer les thèses des auteurs contemporains, principalement de Duns Scot, qui y est toujours désigné par son titre de « Docteur subtil » et même de rendre avec certitude à leurs auteurs les ouvrages dont des extraits y sont cités, comme V. Doucet l'a fait pour le *Commentaire sur le premier livre des Sentences* de Guillaume Alnwick, O.F.M., dans *Descriptio cod. 172 bibl. communalis Assisiensis*, dans *Arch. franc. hist.*, t. xxv, 1932, p. 387-389. C'est sans conteste une des plus anciennes sources dans lesquelles le titre de *Doctor subtilis* est donné au Docteur marial.

E. Longpré, *Jean de Reading et le bienh. Duns Scot*, dans *La France franciscaine*, t. VII, 1924, p. 99-109; le même, *Jean de Reading e il beato Duns Scoto*, dans *Riv. di filosofia neoscolastica*, t. XVI, 1924, p. 1-10; le même, *Gualtiero de Catton, un maestro francese d'Oxford*, dans *Studi franc.*, t. IX, 1923, p. 101-114; D. E. Sharp, *Francisc. philosophy at Oxford*, Oxford, 1930, p. 284; A. Lang, *Die Wege der Glaubensbegründung bei den Scholastikern des 14. Jahrhunderts*, dans *Beiträge z. Gesch. d. Phil. u. Theol. d. M. A.*, t. XXX, fasc. 1-2, Münster-en-W., 1931, p. 39, 82, 101-104, 117, 244; M. Schmaus, *Der Liber Propugnat. des Thomas Anglicus und die Lehrunterschiede zwischen Thomas von Aquin und Duns Scotus*, dans la même collection, t. XXIX, Münster-en-W., 1930, p. 34; 70-71; 139-141, 236, 522-525, 664, 286*-307*; P. Glorieux, *La littér. quodlibétique*, t. II, Paris, 1935, p. 184; A. G. Little, *The grey friars in Oxford*, Oxford, 1892, p. 168.

A. Teetaert.

RÉALISME. — Le réalisme est la doctrine philosophique qui est contenue implicitement dans le catholicisme et dans la plupart des formes du christianisme. Il s'oppose tantôt au nominalisme, tantôt à l'idéalisme. L'une de ces deux positions extrêmes, le nominalisme, tend à nier la valeur des idées, du moins des concepts; l'autre position extrême, l'idéalisme, tend à ôter à la connaissance sensible sa valeur absolue de représentation d'un monde extérieur, sa valeur indépendante de l'esprit humain.

Le réalisme, non pas naïf mais philosophique et théologique, comprend ce que chacune des deux positions extrêmes affirme comme positif et vrai, puisqu'il admet à la fois la valeur de certaines idées des plus abstraites et la consistance des faits les plus matériels.

Le réalisme chrétien reconnaît dans les richesses les plus matérielles de l'univers des traces d'esprit invisible. Selon les circonstances de temps et de lieux, il a eu à s'opposer à l'un ou l'autre des deux systèmes extrémistes; et, par le fait même, il a paru ressembler à celui de ces deux systèmes qu'il n'avait point à combattre. C'est comme une sorte d'idéalisme modéré qu'il s'opposait, au Moyen Age, au nominalisme trop terre à terre. C'est à titre de pluralisme concret, et comme légèrement teinté de nominalisme, qu'il s'oppose, dans les temps modernes, aux idéalismes outranciers. Dans un sens ou dans l'autre il a toujours été se complétant, se précisant, se perfectionnant. C'est un système très riche et qui pourrait sembler un syncrétisme artificiel à qui ne saurait voir que ses richesses, en apparence antinomiques, sont en réalité complémentaires.

Ainsi le réalisme aboutit à la fois à admettre la valeur des idées générales, telles que les notions spécifiques, et l'existence d'individus irréductibles aux espèces analogiques dont ils font néanmoins partie. De même il en vient à considérer que l'esprit humain se construit son univers dans l'activité de ses idées et il continue pourtant à admettre fermement que, dans l'acte de connaître, chaque esprit possède un reflet exact de ce qui existe en dehors de lui.

En regard du nominalisme et du réalisme, certaines philosophies plus modernes, qui nient le problème du réalisme en rejetant la valeur des sens aussi bien que celle des concepts, méritent une particulière attention comme une des formes les plus subtiles et les plus absolues d'hétérodoxie.

I. Les philosophies grecques et le réalisme chrétien. — Dès qu'il émigra des milieux les plus populaires du Transtévère romain, des faubourgs d'Alexandrie ou des campagnes palestiniennes, le christianisme se trouva entrer en relation ou en conflit avec des formes de philosophie existantes : matérialisme stoïcien et astrologie déterministe à la manière de Celse, idéalisme issu d'une simplification de la connaissance sensible par la métaphysique platonisante. Il parut d'abord que les ennemis les plus acharnés du christianisme s'avéraient parmi les partisans du matérialisme. De fait, il y avait entre les deux vues du monde une incompatibilité radicale.

Pour ce qui est des rapports entre le platonisme et

le christianisme le débat fut plus nuancé. Sans qu'il y ait lieu de réduire les origines chrétiennes au jeu de quelques mythes platoniciens, comme il fut de mise chez certains critiques il y a un siècle, on tend de plus en plus à admettre comme un lointain apparentement, mieux : un « halo » commun plutôt qu'une atmosphère commune. Les deux vues du monde pour être vaguement apparentées n'en étaient pas moins nettement discordantes. Divers historiens récents de la philosophie ont compris qu'il y avait, avec le christianisme, une rupture dans l'idéal spéculatif ou religieux de l'humanité, soit qu'on ait considéré, avec M. Émile Bréhier, comme une « intrusion » de la philosophie chrétienne, soit qu'on ait parlé, avec Pierre Lasserre, du *Drame de la métaphysique chrétienne*, soit qu'on ait dénoncé davantage encore le divorce entre la théorie scolastique thomiste de l'essence et de l'existence distinctes et la science philosophique antique ou contemporaine, préféré par M. Louis Rougier dans : *La scolastique et le thomisme*. Mais, de tous les philosophes qui ont su pressentir l'irréductibilité des philosophies chrétiennes et païennes, celui qui semble avoir décelé la contradiction avec le plus d'acuité est le P. Laberthonnière dans son petit livre : *Le réalisme chrétien et l'idéalisme grec*. Laissant de côté l'incompatibilité manifeste des scientismes et du christianisme sous ses diverses formes, le P. Laberthonnière a trouvé le moyen de dégager, de définir, de situer les deux termes, qui révèlent le mieux le débat angoissant et délicat : *réalisme, idéalisme*. Désormais, sous ces désignations générales, deux courants d'idées vont s'affronter, mêler leurs eaux, tourbillonner. Ce n'est pas seulement aux origines chrétiennes que ces deux courants vont ainsi se combattre. Le christianisme, qui sous sa forme « intégriste » est réaliste, luttera de toutes ses forces contre un idéalisme issu de Kant dans les temps modernes. Mais il est vrai que ce combat philosophique a commencé plus tôt et qu'il date de ce que l'on a bien le droit d'appeler en effet l'idéalisme grec issu de Platon avant Kant. Le christianisme devait le rencontrer comme un obstacle, dès son essor, avant de le briser. Est-ce à dire que le petit livre du P. Laberthonnière demeure toujours parfait? Le problème qu'il a vu ou deviné, en tout cas dont il a désigné les termes avec bonheur, a-t-il été très exactement situé par lui? Non. Le Saint-Office le fit savoir, dès 1907, par un décret qui mettait l'ouvrage à l'Index. C'est que — on aura l'occasion de s'en rendre compte — le P. Laberthonnière, après avoir montré les exigences réalistes du christianisme, aboutissait à faire dissoudre ce réalisme dans une sorte de demi-relativisme, dans une vue du monde que beaucoup jugèrent atteinte de la déformation moderniste. A un tout autre point de vue, qui a aussi son importance, le P. Laberthonnière exagérait beaucoup lorsqu'il ne voulait voir dans la pensée grecque pas autre chose qu'un idéalisme selon Platon. Le réalisme chrétien ne fait que développer le réalisme implicite du sens commun vulgaire, assez réparti parmi tous les hommes. Chez les Grecs, Aristote tendait par bien des points de sa doctrine à un réalisme des plus nets. Plotin, esprit religieux mais païen, est même, à l'époque hellénistique, un philosophe réaliste qui servira à beaucoup de réalistes de tous les temps. Par de tels docteurs réalistes, les Grecs influeront sur les plus grands réalistes chrétiens. Saint Augustin doit beaucoup à Plotin, saint Thomas doit beaucoup à Aristote. Le P. Laberthonnière qui a vu que le réalisme convient au christianisme s'est fourvoyé en faisant du réalisme l'apanage du christianisme seul. On pourrait ainsi concevoir une foule de positions philosophiques nullement chrétiennes et qui exigeraient pourtant un réalisme ferme. Ces réserves étant faites, et elles sont d'importance, on peut trouver profit à analyser, même avec le P. Laberthonnière, un certain idéalisme latent en beaucoup de pensées grecques, et à le décrire comme un obstacle au réalisme chrétien; en sorte que, pour le chrétien, un certain choix philosophique s'imposait.

Le principe le plus général et le plus simple de la vieille tendance idéaliste des Grecs est tout simplement la survivance, comme en tout esprit humain, de la mentalité primitive. La technique de M. Lévy-Brühl, telle qu'elle s'est à présent précisée et assouplie, discerne dans la mentalité des primitifs non pas une mentalité absolument opposée à la mentalité d'une humanité plus mûrie, mais une sorte d'infantilisme, qui guette tous les adultes, et qui consiste à user un peu à tort et à travers des grands principes de la raison. On a tôt fait de dire : *post hoc, ergo propter hoc*. Les phénomènes sont facilement liés en séries causales ou bien ils sont classés en bloc dans la même catégorie parce qu'ils se ressemblent plus ou moins vaguement. Bref, on tâche, au petit bonheur, d'utiliser ce fait qu'il y a des analogies dans l'univers, de quoi, espère-t-on, rendre l'univers compréhensible, évaluable, catalogable.

A partir de cet infantilisme primitif, la pensée grecque aboutit souvent à ce que l'on peut considérer comme une toute première adolescence de la pensée. A ce stade, on maintient, quoique avec plus de doigté, les mystifications commodes qui permettent de penser l'univers à bon compte. Le conceptualisme s'est créé par mesure d'économie pour éviter de penser les multitudes mouvantes des phénomènes. On éliminera, de la sorte, le mouvement et le temps difficiles à analyser logiquement. Comme il existe, par ailleurs, des aspects de profondes vérités éternelles dans le kaléidoscope toujours changeant de l'univers, on n'en fut que mieux fondé à se contenter d'une rapide idéalisation de la nature. Voilà ce qu'a si bien décelé le P. Laberthonnière en une remarque qui ne peut être négligée désormais, *Réalisme chrétien et idéalisme grec*, p. 14-15 : « Comment arriver à penser le monde, le monde qui étale sa réalité en multiplicité infinie dans l'espace et en mobilité sans arrêt dans le temps? » D'aucuns y renoncèrent à l'époque grecque, qui furent les sceptiques. D'autres utilisèrent à leur insu le génie propre à leur civilisation. La civilisation grecque réduit ou plutôt fixe toutes ses richesses par la précision de ses *canons*. Les philosophes, conformément au génie de leur race, cherchèrent donc les *canons* des phénomènes mouvants. Ils trouvèrent des idées, des abstractions. « Pour penser le monde, à la réalité des choses ou des êtres individuels qui ne peut être appréhendée par l'esprit parce qu'elle est incessamment fuyante et infiniment multiple, ils substituèrent donc par abstraction les *idées* des choses et des êtres. Ainsi naquit ce qu'on a appelé la *philosophie des concepts*. Quel que soit le rapport qu'ils imaginent entre les idées et la réalité, entre le monde intelligible de la pensée et le monde sensible de l'expérience, et si opposés par exemple que soient sur ce point Aristote et Platon, c'est toujours le même service qu'ils demandent aux idées. Par elles, dans le multiple ils trouvent l'un et dans le mobile ils trouvent le stable à quoi leur esprit peut se prendre et se fixer. Ils idéalisent donc la matière pour la considérer *sub specie æternitatis*, afin qu'elle ne leur échappe plus. » Toutes ces considérations méritent d'être retenues pourvu qu'avec le P. Laberthonnière lui-même (mais plus que lui) on insiste sur la différence entre Platon et Aristote, Aristote sauvegardant beaucoup plus que Platon le réel multitudinisme des phénomènes concrets.

Qu'on appelle comme on voudra : *idéalisme*, ou même, si l'on veut, *réalisme* cette métaphysique à bon marché à laquelle se tient Platon, on y trouvera toujours que les *idées* y sont présentées comme *les absolus*

et que « l'esprit du sujet n'est rien de plus qu'un réceptacle transitoire du monde intelligible ». Cette nouvelle remarque du P. Laberthonnière est d'importance capitale. *Ibid.*, p. 17. « Les idées (de chaque esprit) ne sont pas ses idées mais les idées. Et les idées sont les essences éternelles dont il reçoit ses déterminations. » Voilà la grande différence entre ce que l'on pourrait appeler l'*idéalisme platonicien* et ce qui constitue l'*idéalisme kantien*, où la part de l'activité subjective constructive dans la production des idées est mise en particulière évidence. Bref, le platonisme en reste à se contenter d'une primitive schématisation d'idées, ces idées étant considérées, dans leur éternité, comme extérieures à l'individu qui en ressentirait, comme passivement, on ne sait trop quelle participation indéfinissable.

Il est si vrai que les positions philosophiques commandent déjà l'accès des positions religieuses, que ce n'était pas seulement un vague spiritualisme qui émanait des spéculations platonisantes. C'était toute une manière morale et religieuse de prendre la vie. De cette proposition, en apparence inoffensive : « Il n'y a de science que de l'idée qui est universelle et qui, parce qu'elle échappe au temps et à l'espace, peut se définir; il n'y a pas de science du particulier, de l'individuel », le contemplatif platonicien tirait cette conséquence : « Le monde sensible est l'objet d'opinion ou de conjecture, mais non de certitude et d'affirmation... Fuyons de ce monde en l'autre. » Ce conseil de Platon suggère au P. Laberthonnière une critique fondée, *op. cit.*, p. 20-21 : « On parle souvent, écrit-il, de l'idéal des philosophes grecs. Mais il faut bien remarquer que c'est un idéal statique; simplement beau à voir... Il n'agit pas, il ne travaille pas du dedans la réalité. Il est et rien de plus. » A-t-on le droit de dire que le devoir, au sens que l'on donne actuellement à ce mot, n'a pas de place dans ce système? Ce serait peut-être trancher un peu vite. A-t-on même le droit d'imputer sans restriction à Aristote cette thèse que Dieu ne connaît pas la matière, parce que pour lui la connaître serait participer à son imperfection? En tous cas le dédain de la divinité pour les phénomènes de ce monde est une thèse qui est en suspens dans la philosophie grecque et que d'aucuns y professeront expressément. Seulement le P. Laberthonnière, en ne dénonçant que ce statisme de la pensée grecque, oublie qu'en d'autres occurrences cette pensée a produit — c'est le cas d'Héraclite — les plus déterminés des philosophes du devenir. « Tout devient. Tout change. On ne se baigne jamais deux fois dans le même fleuve. » Le P. Laberthonnière, à faire cette constatation, n'en aurait eu que plus de force pour concentrer sur le seul Platon (Aristote lui-même devant être laissé un peu en dehors du débat), sa critique du hiératisme simplet. Il est vrai que l'historien peut considérer qu'une théorie du devenir informe, amorphe ici-bas, est dans la pensée grecque la contre-partie, gauchement brutale, de la contemplation des vérités éternelles de l'au-delà.

Les Grecs auraient donc tendance à négliger que l'existence de chaque être, tout comme l'existence de l'humanité, tout comme l'existence du Cosmos, constitue une série d'événements, une histoire où, non seulement tout devient et se transforme, mais où l'on connaît réellement, dans leurs devenirs et leurs transformations, des êtres distincts, irréductibles les uns aux autres, irréductibles à un vague concept. D'où les choses viennent-elles et où vont-elles? Création et fin du monde? Voici des problèmes que la pensée grecque, pas assez soucieuse de faire collaborer l'histoire à la métaphysique, ne s'attarde guère à résoudre. Platon constitue simplement dans les nuées avec beaucoup d'art, un peu d'artifice et quelque peu de sophisme un idéal à contempler. Son habileté consistait en une superposition de l'idéal à la réalité. Mais cette habileté n'est pas philosophiquement honnête et il y a du vrai dans le blâme que prononce le P. Laberthonnière, p. 31 : « Toute cette sagesse consiste à penser le monde comme pour oublier de vivre, à s'enchanter de spéculations comme pour se soustraire au mystère poignant de l'existence et à la responsabilité que l'existence implique. Mais le mystère de l'existence et sa responsabilité sont toujours là; et on a beau oublier de vivre, il faut vivre quand même et il faut aussi mourir. La philosophie grecque n'y remédie pas. Elle fait dans le temps un rêve d'éternité. Mais le temps l'emporte et son rêve avec elle, impuissante qu'elle est à se dérober à ses atteintes. »

Dans la suite de son développement, le P. Laberthonnière, qui a le sentiment d'avoir été trop absolu par son blâme, essaie d'en restreindre la portée. Il lui eût fallu préciser que, parmi des systèmes de penseurs grecs bien plus concrets et réalistes que celui de Platon, on peut admirer la pensée d'un soi-disant néoplatonicien qui a été surtout un néo-aristotélicien, sur lequel par ailleurs des influences diverses, même chrétiennes, ont pu agir : Plotin. On se demande si parmi d'autres influences qui ont pu agir sur Plotin ne se trouveraient pas les *Upanishads* hindous. Sa sagesse n'est pas seulement concrète parce qu'elle réussit à expliquer le mal par des causes individuelles. Elle l'est à un autre titre, en ce qu'elle réintègre le temps dans l'être à titre d'extension, de permanence et de durée. Elle convie donc à une contemplation enrichie et comme historique, faite d'histoire. Certes les spéculations des philosophes sur le Verbe alexandrin avaient pu aider déjà saint Justin, jusque là païen, à rallier le christianisme. Mais, à plus forte raison, le réalisme plotinien trouvait ce que la spéculation platonisante cherchait à tâtons. Ainsi fut-il précieux à saint Augustin, non seulement pour parfaire sa conversion, mais pour élaborer sa théologie. Le paganisme religieux et réaliste de Plotin suffirait à prouver, s'il en était besoin, que l'idéalisme grec n'était pas absolument exclusif de tendances pluralistes et concrètes et que le réalisme n'est pas une invention du catholicisme.

Il n'en reste pas moins vrai que le christianisme à tendances totalitaires suppose, postule en philosophie un réalisme absolutiste. Le P. Laberthonnière a eu raison d'y insister, p. 38, en termes qui méritent une approbation sans réserve : « Si nous regardons, dit-il, le christianisme dans ses sources qui sont l'Ancien et le Nouveau Testament, nous constatons qu'au lieu de se présenter, comme une doctrine abstraite, comme un système d'idées fixe et immobile au-dessus de la réalité changeante du monde, il se présente au contraire comme constitué par des événements occupant une place dans la réalité même du monde qui se déroule à travers le temps. A ce titre, il est une histoire. Et rien que par là, au premier coup d'œil, se manifeste combien profondément il diffère de la philosophie grecque. » Sans doute, il y a une part de doctrine dans le christianisme, mais c'est selon le mot du P. Laberthonnière « doctrine concrète ». On pourrait dire : événements, événements déclenchés par leurs causes, suivis de leurs conséquences. Le péché originel, l'incarnation, la rédemption, voilà des événements. Dieu lui-même constitue comme le premier, le plus durable des événements, l'Acte pur. Certes, la notion même d'humanité ne disparaît pas dans le christianisme qui insiste au contraire sur le fait que tous les hommes sont solidaires. Mais, élu ou réprouvé, coopérateur par ses œuvres ou ses scandales du salut ou de la perte d'autrui, chaque homme apparaît au christianisme comme irréductible à ce voisin sur lequel il influe. L'humanité n'est plus pour le chrétien un troupeau, elle est une machine organisée et chaque homme y est un rouage.

Ce rouage engrène sur les autres, mais il a son rôle propre. Le P. Laberthonnière, p. 40, a parfaitement le droit de le dire : « La Bible est essentiellement une explication; elle exprime une conception de la vie et du monde »; et il suffit de préciser combien cette conception du monde loin d'être idéaliste et abstraite à la manière platonicienne, est réaliste et concrète. Parce qu'elle est une histoire, en s'occupant de religion, la Bible est beaucoup plus qu'une histoire. Elle est un « enseignement métaphysique et moral que le récit porte avec lui ».

Bien entendu, un enseignement porté par le récit peut toujours se reprendre, se préciser, se prolonger tant dans ses parties spécifiquement religieuses que dans ses présupposés plus simplement métaphysiques. Ces deux aspects religieux et métaphysique y restent d'ailleurs non seulement parallèles mais solidaires; et ceux qui, après les Pères de l'Église, simples docteurs ou théologiens ont commenté les enseignements de la Révélation. ont été du même coup — Augustin, Thomas ou Scot — des philosophes, des moralistes. Il fallait plus nécessairement encore que ces philosophes et moralistes fussent des réalistes, même lorsqu'ils ont, comme Occam, trahi ce réalisme à force d'être des réalistes. Tant il est vrai que le fait de la philosophie chrétienne, étudié en ces dernières années par MM. É. Bréhier, Maritain, Blondel, etc., n'est pas celui d'une parenthèse théologique dans le développement philosophique des idées, mais celui de l'intrusion d'un système de philosophie concrète et réaliste parmi d'autres systèmes issus de la spéculation grecque, et où le réalisme, le sens du concret, pour être représentés diversement et honorablement, n'en étaient pas moins laissés au second plan. Ce qui comptait, même pour Aristote, c'était l'explication globale *métaphysique* du monde physique. On a parfois remarqué, et la remarque vaut, que pour les Grecs une seule finalité générale semble étendre son *fatum* à tout l'univers, tandis que, pour les chrétiens, les finalités impliquées dans l'univers se morcellent avec le pullulement des destinées personnelles diverses. La *diversité des choses* devient comme un corollaire du créationisme chrétien et juif. La Bible suppose qu'il y a un Dieu, des hommes distincts et libres, des choses, des animaux, toutes sortes de réalités absolues créées par Dieu.

Certes, on peut, dans une sorte d'éclectisme chrétien, ne plus prendre la Bible à la lettre. Cette attitude plus fantaisiste encore que critique, ne sera pas celle des catholiques à qui l'Église indique l'absolue inerrance biblique. Il est vrai que, dans le cas où l'on ne prend plus comme argent comptant les dires de la Bible, alors c'est le réalisme chrétien lui-même, avec toutes ses nuances, avec toutes ses richesses, qui s'estompe. Or, il s'estompe dans la proportion même dont on se sera éloigné et de la lettre et, au fond, de l'esprit. En tous temps, la Bible et le christianisme ont trouvé des interprètes larges jusqu'à l'infi.élité. Spinoza « faisait de la religion, avec les dogmes et les préceptes qu'elle enseigne comme révélés, un équivalent pratique de la vérité pour les simples qui ne sont pas en état de la penser par eux-mêmes et à qui l'autorité tiendrait lieu de raison ». Au XXe siècle, Édouard Le Roy suggérait encore que les dogmes sont moins des vérités objectives que des stimulants de l'activité morale, tout se passant comme s'ils étaient vrais encore qu'ils ne soient guère vrais : « Il y a toujours eu des tendances, continue avec lucidité le P. Laberthonnière, p. 44, plus ou moins avouées à traduire de cette façon toute la Bible en symboles. Mais la Bible ne s'y prête pas, parce qu'elle est, en elle-même et directement, une doctrine; et en lui appliquant ce procédé on n'aboutit qu'à la contredire. » Bien des modernistes, qui dans la Bible en prennent et en laissent, montrent tout simplement, du même coup que leur philosophie, n'étant plus assez strictement réaliste, ne peut plus supporter la lettre du texte. Par contre, il est vrai, d'autres penseurs pourront théoriquement être réalistes et pourtant modernistes; mais il n'y a pas de contradiction entre le modernisme par manque de réalisme et le modernisme sans manque de réalisme, parce que le réalisme, à lui tout seul, ne constitue pas la condition suffisante de l'orthodoxie religieuse. Il reste qu'il en est une condition nécessaire, et il en est une condition nécessaire d'abord puisqu'il en est, si l'on peut accoler ces deux termes, une « condition biblique ».

Dans la doctrine chrétienne dont la Bible est le premier livre, ce sont les « faits eux-mêmes » qui « deviennent doctrinaux ». Il ne s'agit pas de faits simplement matériels. Certes il s'agit d'abord de faits qui ont une teneur matérielle. Mais ils sont reliés par des réalités spirituelles, groupés en manifestations d'esprits. « Le sensible et le matériel, objets de constatations empiriques, ne sont que le dehors des faits. Les faits ont aussi un dedans. Et c'est par le dedans qu'ils ont une unité, un sens et une vraie réalité : car par le dehors ils se dissolvent en une multiplicité infinie qui, réduite à elle toute seule, serait insaisissable » (Laberthonnière, p. 48). Bref, tandis que le platonisme conviait à abstraire des multitudes de phénomènes semblables l'idée fixe de l'espèce, le christianisme convie à deviner, à admettre, derrière des multitudes de phénomènes, des subsistances : des personnes, des anges, des hommes, un Dieu. C'est un personnalisme. Si c'est un spiritualisme, ce n'est pas parce que l'esprit y remplace la matière au point de la supprimer, mais au contraire parce que l'esprit la crée ou l'utilise, s'y compromet ou la dépasse. La philosophie chrétienne est une philosophie des vies, des psychologies, des intentions qui guident les actes. Lorsque saint Thomas d'Aquin utilisera non seulement la terminologie aristotélicienne (d'ailleurs classique en son temps), mais des thèses même d'Aristote, on verra que, pour transposer l'aristotélicisme (pourtant beaucoup plus réaliste que le platonisme) en christianisme réaliste, il fera équivaloir les formes substantielles (qui en fait sont encore des *idées* dans la philosophie grecque) à des personnes, à des individus. Il multiplie l'espèce humaine en individus. Ces personnages qui sont singuliers accomplissent des actes qui ne sont pas moins singuliers. Ainsi la philosophie, avec le christianisme, quitte les abstractions nuageuses pour venir s'établir sur la terre ferme, dans le concret, *in medias res*. « Des actes sont quelque chose de positif, de concret..., note le P. Laberthonnière, p. 47. Et à ce titre ils n'ont rien de commun avec l'universel des concepts logiques en qui s'unifie abstraitement le multiple de l'expérience. L'unification par *interprétation* qui ramène une diversité extrême à l'unité intérieure d'un acte est donc toute différente de l'unification par abstraction. Dans un cas la réalité donnée est subsumée à un concept qui n'est qu'une entité logique, tandis que dans l'autre cas elle est subsumée à une intention qui est concrète et réelle comme elle. » Une même intention, dans la conduite d'un homme, explique divers actes dont les dehors paraissaient dissemblables, mais qu'elle unifie, tout en restant concrète et singulière. Sur ces bases de l'intentionalité humaine tout un bouleversement, retournement et remembrement de la métaphysique s'institue. Au lieu d'être, en tout et pour tout, le chapitre le plus général des sciences physiques, la métaphysique, pour sa meilleure part, devient une discipline privilégiée qui perce les mystères des esprits. L'essentiel de la métaphysique appliquée à l'action humaine est en effet le *discernement des esprits*, l'interprétation des *intentions*. Toute intention étant un fac-

teur de vie et la vie tout entière étant suspendue à l'intention implicite d'être heureux, c'est toute une biographie concrète que deviendra la métaphysique de chaque activité humaine irréductible (en un certain sens au moins) aux autres activités humaines.

Un tel discernement des esprits, une telle explication par des causes spirituelles concrètes, voilà ce qui dans la Bible est plus important que les détails du récit lui-même. C'est que ce spiritualisme n'est pas seulement philosophie qu'on admet, mais religion à laquelle on croit. Le P. Laberthonnière fait observer, p. 51 : « A cause de cela, au lieu de dire que la Bible est une histoire, ce qui peut induire en erreur, il serait plus juste de dire simplement qu'elle est historique. » On pourrait peut-être aller jusqu'à conjecturer (ce serait aux théoriciens de l'inspiration biblique à nous fixer sur ce point) que, même si des erreurs historiques de détail se trouvent disséminées dans la Bible, l'appareil métaphysique et théologique que suppose la rédaction de ces détails douteux — fût-elle conçue en termes anthropomorphiques — reste d'un bout à l'autre des Livres saints un appareil métaphysique et théologique toujours semblable à lui-même. Il n'y a pas nécessairement là le seul objet de l'inerrance biblique. Mais qui sait si ce ne serait pas avant tout l'objet ultime et principal de cette inerrance?

Avec le dogme de la création, cette métaphysique est celle de la distinction des essences et des existences, les essences analogiques des espèces subsistant. Le chrétien sait, comme le païen que, pour recourir à des exemples vulgaires, le petit d'une grenouille n'est jamais un jeune éléphant. Les êtres sont réalisés selon des types doués d'une certaine fixité. Mais l'individu ne se réduit pas à son type spécifique : « Les existences ne découlent pas d'une essence, comme le remarque le P. Laberthonnière, p. 53; elles ne sont pas déduites, elles sont faites, elles sont créées. Ce n'est pas logiquement ou statiquement qu'elles s'expriment, c'est historiquement ou dynamiquement. » Chaque être sera comme une extension originale selon son temps. L'épanouissement sera plus visible encore aux frontières matérielles de l'être que du côté de sa source spirituelle où l'unité est plus durable. On reconnaît là un point essentiel de la philosophie explicitée par Plotin et par saint Augustin.

L'historique et le transitoire sont ainsi révélateurs du transcendant et de l'immuable. Il faut donc que l'historique et le transitoire soient vrais, suivant une certaine vérité absolue, afin que des récits historiques, comme ceux par exemple de la Genèse, aient assez de consistance pour mouvoir la piété et aussi pour mériter l'assentiment. Il reste que, si cette matérialité des faits est un absolu nécessaire, cet absolu est peu en comparaison de l'absolu transcendant divin ou même humain.

Ce qui ainsi est vrai de la Genèse et de l'Ancien Testament l'est plus encore de l'Évangile; et il est difficile sur ce point nouveau de donner tort au P. Laberthonnière lorsqu'il affirme p. 55-56 : « La métaphysique de la Genèse et de l'Ancien Testament en général est une interprétation de la nature et de l'humanité... pour y découvrir la présence et l'action d'un Dieu Créateur et Providence; la métaphysique de l'Évangile et du nouveau Testament est une interprétation directe du Christ lui-même *pris dans sa réalité et ses manifestations temporelles* pour découvrir par lui la présence et l'action en nous d'un Dieu Père. » Il faut insister sur le caractère de données obvies, indépendantes des interprétations qu'on en peut faire, que représentent les scènes si concrètes des évangiles. Elles n'ont rien à voir avec une construction de l'esprit en chaque lecteur. Le P. Laberthonnière lui-même n'insiste pas assez sur ce réalisme profond; et trop tôt il oblique à considérer le rôle sentimental ou psychologique que le texte évangélique doit remplir pour la satisfaction du cœur humain. Par cette considération de l'ordre affectif, il néglige le réalisme de base postulé et proposé dans l'Évangile. Il faut agréer à plein tout le réalisme des anecdotes de la vie de Jésus pour pouvoir porter le réalisme plus hautement spirituel concernant la psychologie réelle humaine et divine du Christ. Sans quoi l'on aboutirait à la position encore trop moderniste de H. Bergson dans *Les deux sources de la morale et de la religion*. L'Évangile y est réduit en effet à être — que le Christ ait existé ou non — une recette valable d'expériences intérieures prestigieuses. Il est exact de dire avec Laberthonnière que l'Évangile n'est pas qu'un témoignage historique, puisqu'il est dans son fond le livre d'une religion métaphysique. Mais, encore une fois, il ne réussit à être proprement le livre de cette religion liée à une métaphysique qu'à la condition d'être d'abord ce qu'il prétend être dans les termes immédiats de sa lettre : un témoignage historique. On peut conserver à l'Évangile une très grande estime en lui faisant commettre le mensonge de s'affirmer comme témoignage objectif quand il ne serait pas témoignage objectif. En ce cas, on possède une sorte de religiosité de forme apparemment chrétienne. On ne peut cependant plus dire qu'on est chrétien radicalement, intégralement; et l'on devient idéaliste-moderniste dans la mesure même selon laquelle, comme on l'a dit plus haut, on quitte la lettre et l'esprit réalistes des textes. Aussi, parmi les réflexions plus ou moins pertinentes que le P. Laberthonnière fait en cet endroit de son livre, il en est une qui est incontestablement saine, c'est celle où il attache finalement l'assentiment de son esprit au réalisme concret impliqué par l'Évangile, p. 63-64 : « On ne pourra jamais dire par exemple, sans méconnaître complètement la doctrine chrétienne, que la conception virginale ou la résurrection sont des symboles, parce qu'alors le Christ perdrait son caractère et cesserait d'apparaître comme la vie de Dieu s'insérant dans la vie de l'humanité : les dogmes ne seraient plus que des mythes au lieu d'être des réalités. Et la doctrine chrétienne, s'évanouissant elle-même dans un idéalisme sans consistance, se superposerait encore au réel au lieu d'en être l'explication. Elle deviendrait à son tour une doctrine abstraite. Si dans les récits qui servent de véhicule à la doctrine chrétienne il y a lieu de distinguer l'essentiel de l'accidentel, ce n'est donc pas du tout que cette doctrine puisse se détacher de la réalité historique. Et ce qui ressort au contraire de ce que nous venons de dire, c'est qu'elles sont inséparablement unies. »

Le P. Laberthonnière oppose trop violemment le Dieu d'Aristote au Dieu des chrétiens. Mais il faut reconnaître avec lui que toute la métaphysique relative à Dieu, à la création, etc., devient, de par le fait du christianisme, singulièrement plus développée et concrète. La même doctrine de personnalisme-réalisme, va se développer tout aussi bien dans la philosophie naturelle, p. 71 : « Les êtres de la nature, en tant que réellement et individuellement existants, n'ont pas pour principe et pour fondement l'union transitoire d'une matière avec une essence éternelle qui découlerait logiquement de l'essence de Dieu; mais ils ont pour principe et pour fondement la volonté de Dieu qui les pose librement dans son éternité. » Cet hiatus entre les phénomènes mouvants de ce monde et les vérités éternelles, les Grecs n'avaient d'abord pas su l'expliquer. Pour trouver l'explication, du moins l'explication valable, il fallait arriver à l'époque de Plotin et à l'époque chrétienne. Ici encore le P. Laberthonnière voit juste, p. 75 : « L'éternité n'est pas hors du temps, ce qui était avant le temps et ce qui sera après. Ainsi conçue, elle ne serait toujours que du temps. Elle est dans le temps même pour en susciter et en soutenir le devenir.

Le temps n'est que la forme qu'elle revêt en nous, relative à nous, pour se rendre participable. Et de cette forme nous nous dépouillons à mesure que nous y participons davantage et qu'en vivant nous nous concentrons en Dieu. »

Ce réalisme de la métaphysique devient, en matière plus strictement religieuse, un traditionalisme. « Puisque ce qui est, c'est-à-dire la réalité du monde et de la vie que nous expérimentons, se trouve conditionné par des événements qui occupent une place dans le passé, nous avons besoin de connaître ces événements, pour connaître ce que nous sommes... » L'expérience personnelle devra donc être complétée par la tradition. Très habilement le P. Laberthonnière montre combien cette tradition, de par sa nature même, doit se révéler riche et vivante, p. 76-77 : « Comme ce n'est pas pour eux-mêmes qu'on retient et qu'on transmet les événements, mais pour les actes qui se sont manifestés par eux et dont l'intention, le rôle et la portée dépassent infiniment la place qu'ils occupent dans le temps, les événements ne sont pas toujours transmis traditionnellement qu'avec l'interprétation qui les élabore en doctrine. » L'interprétation de l'un aidant à l'interprétation de l'autre, les richesses à découvrir étant d'autre part divines et infinies, tout un monde de discussions et de progrès dans des démarches humaines éclaire toujours de plus en plus un monde divin qui se laisse peu à peu pénétrer par le développement de la tradition.

Chacun interprète lui-même les traditions interprétées par autrui et qui lui sont proposées. Ainsi la commune orthodoxie de la doctrine est repensée et aimée personnellement. C'est toujours la même doctrine; et elle va grandissant dans la connaissance explicitée qu'on en a. Ces interprétations qui pénètrent de la sorte le vital profond s'énoncent en jugements où se manifeste à plein la puissance de l'esprit interprétateur; non seulement sa puissance, mais plus encore son activité. L'intelligence humaine dans le système chrétien, cesse d'être une sorte d'appareil photographique pour idées séparées. Elle devient une devineresse en quête des esprits et de leurs intentions. Il y a là un effort prodigieux et, ce qui est merveille, cet effort réussit. Le P. Laberthonnière biaise à ce sujet en quelques expressions réticentes qui ont l'air de faire de cette collaboration du connaissant et du connu comme une compromission où chacun des deux perd un peu de ses titres absolus à être distinct. Cependant, réfléchissant sur ce mystère de la connaissance, il y voit bien que ce qui est *nôtre* y est *autre* et que ce qui est *autre* y est *nôtre*. Ce serait antinomie, si ce n'était miracle, p. 84 : « Il est vrai de dire que nous n'avons rien que nous ne l'ayons reçu et il est également vrai de dire que nous n'avons rien que nous ne l'ayons acquis. » Lorsqu'il s'agit de la connaissance, il n'est pas à moitié vrai de dire que nous connaissons notre conscience et à moitié vrai de dire que nous connaissons l'objet extérieur. Il est pleinement vrai et que nous avons une activité de connaissance et que nous avons une réalité de connaissance. Ainsi, il y a, déjà dans la connaissance, une autonomie, un autodynamisme et presque une autocréation ou plutôt une autorecréation dans le cas de chaque homme. Mais il y a bien plus : dans la lettre même des textes saints, tout comme dans la croyance du sens commun empirique, l'idée autonome de chacun dirige chaque acte. L'autonomie s'étend à l'action; et il faut dire avec le P. Laberthonnière, p. 99-100 : « Nous avons une autonomie dont la profondeur et l'étendue doivent tour à tour nous jeter dans l'effroi et le ravissement. Elle ne consiste pas seulement en ce que nous disposons de notre esprit et de nos idées. Elle consiste en ce que nous disposons de notre être même, et par notre être de toute réalité à laquelle il est lié... »

Le réalisme chrétien brise l'unité du monde où tout le mouvement, selon l'ancien paganisme, partait du premier moteur et descendait de sphère en sphère; les natures spécifiques régissaient les individus comme les astres altiers régissaient les mouvements physiques de l'univers, le tout à partir du ciel. La contingence même, dans l'aristotélisme, paraît un renforcement de la nécessité, si tout événement particulier en apparence sans cause est en réalité un nœud, une rencontre, un concours, une superposition de causalités diverses. La contingence, la liberté, l'autonomie morale deviennent au contraire les apanages de cette multitude de premiers moteurs de leur moralité que constituent, selon le christianisme, les hommes créés chacun à part. Bref, au lieu du monisme, de la rigidité des lois rationnelles ou spécifiques, le christianisme met en évidence que le monde est fait d'une multitude de cas particuliers, simplement plus ou moins semblables. C'est un pluralisme, et l'action y apparaît, chez Dieu comme chez l'homme, affaire d'intention et pour ainsi dire de morale. Le P. Laberthonnière est fondé à dire, p. 101 : « D'après la philosophie grecque tout se faisait d'une part fatalement et d'autre part logiquement. D'après la doctrine chrétienne au contraire tout se fait librement et moralement. » Certes, c'est nuire à une thèse que de l'exposer sans lui apporter les atténuations nécessaires. Mais il demeurera toujours ceci : tandis que les systèmes grecs sont des scientismes qui insistent relativement peu sur les distinctions d'essence et d'existences, au fond du système chrétien on décèle la fameuse distinction entre l'essence abstraite et les existences réalisées. Cette distinction pourra être rendue plus profonde par les thomistes en chaque être individuel doué d'essence et d'existence. Mais, sous sa forme la plus simple, la plus grossière et absolument indispensable à titre de minimum, la distinction d'essence abstraite et d'existence concrète suffirait déjà, impliquant le créationisme, à impliquer tout le réalisme pluraliste. En tout ceci, encore une fois, il ne convient pas d'opposer brutalement l'hellénisme et le christianisme. On a fait remarquer, au contraire, et de plus en plus souvent en ces dernières années, que la spéculation grecque préparait le christianisme. Tout un vocabulaire commun sur le Verbe ou la Sagesse ne va pas sans quelques idées quelque peu parallèles. Ce qui est vrai, c'est que le christianisme transmuait ces idées à la lumière de son réalisme : réalisme pour sa théodicée, réalisme pour sa philosophie de l'homme, réalisme pour sa conception de la nature.

Seulement le réalisme de l'Église resta, surtout pendant les siècles de barbarie, une philosophie implicite. Saint Augustin eut à peine le temps, à partir de Plotin, d'inaugurer une grande philosophie chrétienne. Déjà les barbares assiégeaient Hippone; et ils eurent raison du monde de culture raffinée qui était nécessaire à la mise au point d'une philosophie. Réduite à la barbarie germanique pour plusieurs siècles, l'Europe chrétienne subit une dépression sensible jusque dans la valeur même de son christianisme. Il fallait vivre d'une manière précaire, *primum vivere, deinde philosophari*. La renaissance carolingienne, encore qu'elle s'accompagnât des spéculations de Jean Scot Erigène, fut plus littéraire que philosophique. Il fallut attendre deux siècles pour qu'on eût les loisirs de se passionner à propos du problème du réalisme.

II. Le problème du réalisme chrétien et la solution d'Abélard. — Si l'on veut comprendre quoi que ce soit au problème médiéval du réalisme et du nominalisme, il y a un ouvrage auquel il faut toujours revenir parce qu'il groupe les textes essentiels avec un commentaire pertinent : *Fragments philosophiques pour servir à l'histoire de la philosophie. Philosophie du Moyen Age*, par Victor Cousin (5ᵉ éd., 1865). Il est exact

comme le dit ce livre, que tout le problème du réalisme philosophique chrétien et avec lui toute la philosophie scolastique sont sortis d'une phrase de Porphyre traduite par Boèce.

Boèce, en effet, au VIe siècle, au moment où la plus grande partie de la civilisation antique disparaissait, mais où il allait cependant en demeurer quelque chose dans le christianisme devenu barbare, « avait traduit de la philosophie grecque ce qui pouvait servir à polir et à façonner un peu la rude enfance de la société barbare et chrétienne ». P. 56. Il s'attacha surtout à la grammaire et à la logique aristotéliciennes, peu compromettantes pour la foi orthodoxe et utiles quand il s'agissait de raisonner. Cependant, dans un système philosophique, tout, se tient. Même en laissant de côté les aspects essentiels de la métaphysique des Grecs, il arriva à Boèce de transmettre à la postérité un germe d'inquiétude philosophique à partir duquel la position réaliste tout entière allait avoir lieu de s'expliciter.

Cette phrase de Porphyre qui allait porter ce germe de discussions et d'élaborations philosophiques et que Boèce traduisit pour le Moyen Age est celle-ci :

« Puisqu'il est nécessaire pour comprendre la doctrine des catégories d'Aristote de savoir ce que c'est que le genre, la différence, l'espèce, le propre et l'accident, et puisque cette connaissance est utile pour la définition et en général pour la division et la démonstration, je vais essayer dans un abrégé succinct et en forme d'introduction de parcourir ce que nos devanciers ont dit à cet égard, m'abstenant des questions trop profondes et m'arrêtant même assez peu sur les plus faciles. Par exemple, je ne rechercherai point *si les genres et les espèces existent par eux-mêmes, ou seulement dans l'intelligence, ni, dans le cas où ils existeraient par eux-mêmes, s'ils sont corporels ou incorporels, ni s'ils existent séparés des objets sensibles ou dans ces objets et en faisant partie;* ce problème est trop difficile et demanderait des recherches plus étendues; je me bornerai à indiquer ce que les anciens et parmi eux surtout les péripatéticiens ont dit de plus raisonnable sur ce point et sur les précédents. »

Conférer une réalité aux genres et aux espèces et une autre réalité irréductible, très importante, aux individus des espèces, en particulier aux personnes humaines responsables de leur destinée, c'était être réaliste et facilement conforme au christianisme. Rejeter les individus pour n'admettre que les idées générales, c'était revenir aux formes les plus rigides et les plus conventionnelles de l'idéalisme grec. Admettre les individus et oublier les lois naturelles de chaque espèce, c'était aboutir non seulement à un pluralisme qui doit rester organisé, mais à un multitudinisme anarchique. Si chacun, par exemple, agit à sa guise et se bâtit sa destinée, comment peut-il être puni ou récompensé selon des lois qui valent pour l'ensemble des hommes et qui dans cette grande affaire d'éternité distinguent même, essentiellement, l'homme de la bête. Ce multitudinisme n'est plus un personnalisme raisonnable, mais un individualisme tel que seule une religion intérieure y peut compter. Pour lui, en effet, toute religion collective, sociale, rituelle et sacramentelle devient non seulement inutile, mais inapplicable et même blâmable. Certes, le Christ pourrait à la rigueur sauver séparément tels et tels hommes, chaque fois par une sorte de rédemption entièrement distincte, littéralement « ineffable », indicible et quasi irrationnelle. Mais alors, certains dogmes, comme le péché originel qui s'attache à toute l'espèce humaine, seraient inacceptables. En même temps qu'un problème sur la contexture de l'univers, le problème sur la nature des *universaux* est un problème de théologie.

Dès que, après les premiers siècles de barbarie, avec les facilités des ressources matérielles accrues, d'une vie moins dure et moins troublée, on eut la possibilité de repenser et de méditer la phrase de Porphyre traduite par Boèce, on comprit toute l'importance du débat. Est-ce christianisme foncier ou simplement bon sens de la connaissance vulgaire? En tout cas il semble prouvé que, dès le IXe siècle, à l'époque où fleurissaient les écoles de Tours dont Raban Maur est comme un ultime témoin, on tendait davantage à situer la réalité du côté du concret divers qu'à retourner à un idéalisme renouvelé de Platon. Cousin, *op. cit.*, p. 79.

Ce qu'on a appelé le nominalisme de Roscelin paraît même une exagération de ce réalisme polymorphe. Mais en enlevant toute consistance aux idées générales, Roscelin enlevait tout caractère commun entre les trois personnes de la Trinité qui ne pouvaient plus apparaître comme faites d'une même nature divine. Roscelin ne voyait dans les idées générales que des mots creux; aussi, plutôt même que le nom de nominaliste, ses contemporains comme Othon de Freisingen lui attribuaient comme marque distinctive d'être l'inventeur de ce qu'on appelait la *sententia vocum*. En ce haut Moyen Age, on n'aurait peut-être pas discerné directement que la position de Roscelin rendait impossible le savoir humain, qui est obligé de prévoir des similitudes entre les êtres, des retours dans les situations et les faits, des classifications aux tiroirs commodes. Mais comme Roscelin poussait son nominalisme à toutes sortes de conséquences extrêmes et que sa doctrine *trithéiste* n'était guère compatible avec l'unité divine, il souffrit persécution. Malgré ses erreurs, il faut reconnaître avec V. Cousin qu'il avait lancé en circulation pour le service de la vérité philosophique deux idées qui feront leur chemin dans l'histoire de la pensée parce qu'elles sont riches de sens : « 1. Il ne faut pas réaliser des abstractions. 2. La puissance de l'esprit humain est en grande partie dans le langage. » *Op. cit.*, p. 99.

Mais, en son temps, on ne retenait point ce qui, dans le réalisme de Roscelin poussé jusqu'au nominalisme, servait l'orthodoxie. On ne voyait que ce qu'il y avait d'hérétique. D'où la doctrine opposée que formulait saint Anselme. Ce dernier appelle les universaux : *substantias universales*. Par rapport à un nominaliste, il est évidemment réaliste, mais ce réalisme, outrancier à sa manière, est surtout un idéalisme platonisant, ennemi de l'empirisme. Il accuse le nominalisme de ne point comprendre comment plusieurs hommes particuliers ne sont qu'un seul et même homme : « *Nondum intelligit quomodo plures homines in specie sint unus homo.* » Comme l'ajoute Victor Cousin, p. 104 : « donc il pensait que non seulement il y a des individus humains, mais qu'il y a en outre le genre humain, l'humanité qui est une, comme il admettait qu'il y a un temps absolu que les durées particulières manifestent sans le constituer, une vérité une et subsistante par elle-même, un type absolu du bien que tous les biens particuliers supposent et réfléchissent plus ou moins imparfaitement. » Ainsi, il ne poussait pas l'idéalisme jusqu'à nier les êtres multiples. Il n'était pas non plus mauvais théologien, lorsqu'il préparait, par une théorie de l'*exemplarisme divin*, l'étude de Dieu. Mais du même coup, il faisait la part plus belle à l'idéalisme qu'au réalisme des êtres individuels. En même temps qu'il néglige un peu ces groupes concrets de propriétés et de phénomènes qu'est chaque être de la nature, l'idéalisme d'Anselme est trop porté à isoler la « réalité accidentelle » et à lui conférer une réalité absolue en dehors du sujet individuel où cette réalité a été perçue. Telle est la manière dont on s'y prend pour hypostasier des abstractions. C'est ainsi qu'Anselme reproche à Roscelin de ne pas savoir discerner la couleur d'un corps de ce corps comme tel. Il « admettait que la couleur a de la réalité hors du corps coloré comme le genre humain a sa réalité indépendamment des individus qui le composent ».

Engagé dans cette voie, le spéculatif, avec quelques

propriétés ou plutôt quelques entités abstraites et universelles se chargerait volontiers de fabriquer un individu concret, n'ayant d'autre subsistance qu'en ces abstractions. Le soi-disant nominalisme n'est-il pas quelquefois plus réaliste quand il demande qu'on évite de prendre la paille des mots pour le grain des choses.

Bien entendu, en faisant pressentir la réaction qui se dressera chez les philosophes chrétiens contre cet archétypisme anselmien, il ne s'agit pas d'attenter à la mémoire du célèbre théologien. Il faut d'ailleurs comprendre qu'il était lui-même dans son rôle d'orthodoxie en réagissant avec toute la vigueur nécessaire contre le nominalisme parfaitement hétérodoxe de Roscelin. Au reste, dans la pensée essentiellement théologique de saint Anselme, l'idéalisme philosophique n'est qu'un à côté.

Or, voici que cette doctrine devient l'essentiel dans le système de Guillaume de Champeaux. Celui-ci n'est pas un agnostique qui songerait à nier l'existence des individus. Mais dans les mêmes individus d'une espèce il ne voit qu'une seule réalité : *eamdem rem*. Les individus ne diffèrent aucunement, selon lui, dans leur essence, mais seulement dans leurs éléments accidentels, *quorum quidem nulla esset in essentia diversitas sed sola multitudine accidentium varietas*. Il alla même plus loin et, dans une opinion qui prétendait tenir compte davantage du concret, tout en y maintenant à fond l'unité de l'espèce, il disait : *rem eamdem non essentialiter sed individualiter*. Depuis un siècle, éditeurs de manuscrits et historiens de la scolastique se demandent comment Guillaume de Champeaux a pu écrire : « une chose est la même chose qu'une autre non par son essence mais par son individualité » (cf. V. Cousin, *op. cit.*, p. 117). On a même été (et Cousin se rangeait à cette opinion avec Baumgarten-Krusius) jusqu'à supposer, conformément d'ailleurs à d'excellents manuscrits, une variante meilleure : *indifferenter* au lieu d'*individualiter*. En réalité il semble que Guillaume de Champeaux aurait admis la lecture la plus difficile : *individualiter*. C'est en effet sur le terrain de l'*individualiter* qu'Abélard l'attaquera. La doctrine de Guillaume de Champeaux rendait très facile la théorie du péché originel : il n'y a qu'un individu, nous avons péché en Adam; mais elle rendait très difficile l'explication de beaucoup d'autres points du christianisme. Il s'était produit que, croyant raisonner à partir des faits, Guillaume de Champeaux raisonnait comme ces biologistes qui, à propos du peuplier d'Italie (lequel se reproduit par boutures à partir d'une première bouture connue) déclarent qu'il n'existe qu'un seul individu de cette espèce. Grattez dans Socrate, si l'on peut dire, les apparences fragiles d'une *socratéité* et vous y trouverez tout de suite, selon Guillaume de Champeaux, l'individu humain. L'idée générale n'est plus séparée des réalisations concrètes dans ce système aussi ingénieux qu'incompréhensible. C'est pourtant bien la forme la plus réaliste qu'ait prise, dans la maturité de sa pensée philosophique, l'idéalisme initial de Guillaume de Champeaux. Sous les auspices de Guillaume et sous celles de saint Anselme ce réalisme singulier garde des adeptes tels Odon de Cambrai et Bernard de Chartres, jusqu'au milieu du XIIe siècle. Mais, dès les premières années du siècle, l'outrance simplificatrice était frappée à mort.

Il y avait eu un grand philosophe : Abélard. Désormais chez les chrétiens, et en faveur de leurs dogmes comme de la vérité des sciences physiques les plus positives, on ne pourrait plus maintenir cette équivoque de l'οὐσία, substance, qui tantôt désigne l'espèce et tantôt désigne l'individu chez le très concret et réaliste Aristote. Par sa thèse absurde qui voulait par trop anémier la métaphysique et réduire le concret à une abstraction, Guillaume de Champeaux avait suscité la protestation d'Abélard. Sans doute, la thèse idéaliste et simplificatrice qui veut expliquer le concret par l'abstrait au lieu d'expliquer l'abstrait par le concret réapparaîtra sous d'autres formes et très séduisantes, au cours des âges. Cette tendance correspond à une pente de l'esprit humain. Mais la tentative idéaliste spéciale de Guillaume de Champeaux ne sera plus jamais reprise jusqu'au bout de sa logique. Abélard en avait eu raison; et son raisonnement mérite d'être cité. (V. Cousin, *op. cit.*, p. 137-139.) Abelard chercha les conséquences qui découleraient des prétentions de Guillaume de Champeaux, si on les admettait. Ce serait la confusion absolue de tous les hommes :

« Si l'animal qui existe tout entier en Socrate, dit Abélard, est affecté de maladie, il l'est tout entier puisque tout ce qu'il prend il le prend dans toute sa quantité et dans le même moment il n'est nulle part sans maladie; or ce même animal universel est tout entier dans Platon : il devrait donc y être malade aussi; mais, il n'y est pas malade. Il en est de même pour la blancheur et la noirceur relativement au corps. Nos adversaires ne peuvent pas échapper en disant : Socrate est malade, mais non pas l'animal; car s'ils accordent que Socrate est malade, ils accordent que l'animal est malade aussi dans l'individu... S'ils imaginent que l'animal universel n'est point malade quand l'individu l'est, ils se trompent bien; car l'animal universel et l'animal individuel sont identiques (selon leur sophisme). Ils ajoutent : l'animal universel est malade mais non pas en tant qu'universel. Plaise à Dieu, qu'ils s'entendent eux-mêmes. S'ils veulent dire l'animal n'est pas malade en tant qu'universel, c'est-à-dire que son universalité l'empêche d'être malade, il ne sera jamais malade, puisqu'il est toujours universel. Et semblablement son universalité l'empêche d'être malade puisqu'aucun individu n'est malade en tant qu'individu... S'ils ont recours à l'expression d'*état* et qu'ils disent : l'animal en tant qu'universel n'est pas malade dans l'état universel, qu'ils nous expliquent ce qu'ils veulent dire par ces mots : l'état universel. S'agit-il d'une substance ou d'un accident? Si c'est d'un accident, nous accordons que rien n'est malade dans l'accident, si d'une substance, c'est de la substance animale ou de quelque autre substance. Si c'est d'une autre, nous accordons encore que l'animal n'est pas malade dans une substance autre que la sienne. Si enfin il s'agit de l'animal, il est faux que l'animal ne soit pas malade dans l'état universel, c'est-à-dire que l'animal en soi ne soit pas malade quand l'animal est malade. Je ne vois pas qu'il y ait ici moyen d'échapper. »

Avec une verve inouïe Abélard vida l'école de Guillaume de Champeaux. Dans l'ambiance de l'hilarité déchaînée contre la métaphysique de Guillaume de Champeaux, il établit à Paris, grâce à un grand concours d'étudiants enthousiastes, un centre d'études qui ne cessera plus et qui sera l'origine de l'Université. Abélard acharné contre Guillaume de Champeaux, retournait sans cesse le fer dans la plaie (*op. cit.*, p. 150). Il disait :

« Dans le système de Guillaume, chaque individu humain en tant qu'homme est l'espèce (et non pas *une* espèce, comme traduit V. Cousin). D'où il suit que l'on pourrait dire de Socrate : Cet homme est l'espèce. Il est certain que Socrate est cet homme; dont on peut conclure avec toute raison suivant les règles de la troisième figure du syllogisme : Socrate est espèce. Si en effet une chose s'affirme d'une autre et qu'il y ait encore un autre sujet au sujet, le sujet du sujet sert de sujet au prédicat du prédicat : C'est ce que personne ne peut raisonnablement nier. Je poursuis : Si Socrate est espèce, Socrate est universel et s'il est universel il n'est point Socrate. Ils se refusent à cette conséquence : s'il est universel il n'est point singulier; car dans leur système tout universel est singulier et tout singulier universel. »

Certes il se rencontre dans cette âpre dialectique une opposition si farouche à la théorie simpliste des genres et des espèces, qu'on a pu relever, à juste titre (art. NOMINALISME, col. 717-734); la tendance nominaliste d'Abélard. Cependant (même art., col. 717), tout de suite, indubitablement, on reconnaît qu'Abélard n'est pas un nominaliste de cette école de Roscelin qui ne

distinguait que des mots dans les genres et les espèces. Abélard est beaucoup plus perspicace : les hommes, comme il le reconnaît, sont simplement *semblables;* mais cette similitude n'est pas rien; elle constitue une très importante réalité. La réalité humaine, ainsi, pourra apparaître comme double : il existe les humanités concrètes des personnes et il existe aussi cette ressemblance spécifique où se groupent les personnes (V. Cousin, *op. cit.*, p. 164-165) : *Illud tantum humanitatis informatur Socratitate quod in Socrate est. Ipsum autem species non est, sed illud quod ex ipsa et cœteris similibus essentiis conficitur :* « Ce qui prend la forme de la socratité, ce n'est pas l'humanité en soi, mais ce qu'il y a d'humanité en Socrate. L'espèce en effet n'est pas cette portion seule d'humanité mais sa réunion avec toutes les humanités semblables. » Bref, Abélard n'est pas seulement un réaliste contre l'idéalisme de Guillaume de Champeaux, il est aussi un réaliste contre le nominalisme outrancier de Roscelin. Il reprend expressément à son compte la théorie des universaux qu'avait esquissée Porphyre en y décelant une collection d'êtres semblables. V. Cousin, *op. cit.* p. 185. Mais il insiste sur la réalité que représente, entre les êtres de la collection, cette similitude même. Seulement de cette ressemblance il ne veut pas faire un être *réalisé à part des individus.* Les individus n'étant pas « mécanisés » par cet archétype gardent leur liberté, ils sont capables de destins propres, responsables. Abélard, grâce à son réalisme modéré à égale distance des deux extrêmes, était en état de faire progresser la théologie, spécialement la théologie morale, puisqu'il maintenait et les lois de la nature humaine, et les initiatives des individus.

Ce qu'il y avait d'instable et d'imprudent dans la personnalité d'Abélard ne se rencontra heureusement plus chez certains de ses disciples bien avisés, tel Pierre Lombard. Le XIIe siècle parisien tout entier, sans trop le dire, sans trop se l'avouer peut-être, car Abélard n'était pas en odeur de sainteté, vécut de ces grands principes abélardiens, assagis au service de l'Église, service auquel d'ailleurs ils étaient si aptes, jusque dans leurs audaces apparentes. Mais après avoir trouvé chez elle, dès les temps carolingiens, par Porphyre et Boèce, des problèmes du paganisme où le réalisme chrétien pouvait être remis en question, la chrétienté se trouvera bientôt en présence de thèses païennes agressives qui lui venaient par les Arabes d'Espagne et de Sicile. Après Abélard, il lui faudra Thomas d'Aquin pour expliciter à nouveau son réalisme.

III. La thèse hellénistique de l'unité de l'intellect et la psychologie concrète de saint Thomas d'Aquin. — Ce n'étaient pas seulement les tendances astrologiques rénovées de l'antiquité païenne et hostiles à l'autonomie de chaque homme qui prirent un développement considérable au XIIIe siècle, à l'aurore, à l'aube plutôt des sciences positives. Cette astrologie elle-même recevait l'appui important qui lui venait du monde arabe depuis les environs de l'an 1000, depuis l'époque de Gerbert. Les Arabes avaient hérité en Syrie de la science antique et ils avaient accru cet héritage. De même ils avaient acquis et amplifié les spéculations les plus mystiques des néo-platonisants. De la sorte ils avaient doublé leur panthéisme matérialiste et scientiste d'une sorte de panthéisme spiritualiste et mystique.

Déjà, aux écoles chartraines du XIIe siècle, l'orthodoxie est confusément atteinte par l'une et l'autre de ces deux tendances, où ni Dieu ni la nature ne sont oubliés mais où l'on a franchement oublié l'homme. Aux environs de 1215, dans l'université naissante de Paris, au temps d'Amaury de Bène et de David de Dinant, c'est, au fond, la tendance au monisme simplificateur, antiréaliste qui est condamnée. Cependant, pendant plusieurs décades, les réalistes parisiens vont encore avoir de la peine à expliciter davantage les conditions philosophiques de cette croyance réaliste qu'ils tiennent de leur foi et au service de laquelle ils possèdent déjà les découvertes d'Abélard. C'est que les conditions ne sont pas extrêmement favorables à une explication de réalisme. La raison en est une tendance philosophique commune à tous les docteurs parisiens, séculiers ou religieux. Les nouveaux religieux adonnés aux études (et au temps d'Alexandre de Halès ils sont à Paris davantage peut-être des franciscains que des dominicains), tout comme les séculiers, suivent les doctrines de l'arabe Avicenne, baptisées dans l'augustinisme par l'espagnol Gundissalinus. Les tendances les plus piétistes peuvent s'en accommoder. Le réalisme d'Avicenne peut d'ailleurs paraître suffisant. Distinguant l'essence et l'existence, ce philosophe arabe distingue aussi les existences les unes des autres, en particulier (ce qui est très important) il distingue les unes des autres les existences des êtres doués d'intelligence comme les hommes. Cf. Roland-Gosselin, *De ente et essentia*, p. 155-157. Cependant il y a une limite à ce réalisme d'Avicenne, parce que pour lui, du moins pour ses disciples chrétiens, que M. Gilson appelle les gundissalinistes ou les augustinistes avicennisants, l'activité de l'intelligence demeure l'apanage de Dieu. Selon cette doctrine, l'esprit humain connaissant est moins un poste émetteur qu'un poste récepteur. Par une attache trop directe des cas humains divers à l'Intellect divin, on compromettait, sans qu'on s'en rendît compte, l'indépendance de chaque homme. A cette époque où la science débutait à peine, plutôt que les divergences des cas particuliers on était naturellement porté à observer d'abord les analogies entre les phénomènes, d'autant plus qu'on espérait pouvoir les rattacher à quelque influence astrale. De la même manière, les lois qui régissent les espèces animales paraissaient fort rigoureuses. On les supposait simples. Pour peu qu'on considérât les esprits humains comme de simples postes récepteurs de l'Intelligence divine, on risquait de laisser s'estomper le réalisme d'Abélard et d'expliquer de nouveau, avec Aristote, les apparences contingentes de la nature comme les résultantes, les nœuds de normes rigides spécifiques.

On ne mesura vraiment l'importance du danger que courait le réalisme que lorsqu'arriva d'Espagne une nouvelle doctrine moins apparemment assimilable au christianisme que celle d'Avicenne, à savoir celle d'Averroès. Ce dernier était un scientiste plus encore qu'un philosophe. Tournant à son côté physique la métaphysique d'Aristote, il insistait sur ces faits qui lui paraissaient patents : « Tout ce qui se meut est mû physiquement. Tout ce qui se meut est mû par un autre. » Les deux propositions sont en effet dans Aristote. Avec une logique trop claire, Averroès en tirait un monisme physique, l'intelligence n'étant plus, au dessus de ce monde, qu'une sorte de phosphorescence, une représentation partielle, un épiphénomène. Chaque esprit humain n'était plus donné que comme un reflet d'une intelligence aussi unifiée que le monde. Par ailleurs cette intelligence était considérée comme hors d'état de mouvoir quoi que ce soit.

Bien entendu, en Italie, puis en France, où elles parvinrent peu à peu, les doctrines d'Averroès ne furent pas partout acceptées dans leur intégralité hétérodoxe. On se borna souvent à faire au profond commentateur d'Aristote, qu'était en effet Averroès, des emprunts de détails. Mais comment emprunter des détails à un commentateur qui gauchissait l'autorité d'Aristote dans un sens incompatible avec le réalisme chrétien, sans se laisser solliciter par la double mentalité d'Averroès et d'Aristote? Il se produisit donc que des averroïstes parisiens ne mirent pas toujours dans

leurs emprunts au maître arabe cette discrétion à laquelle sut se tenir saint Thomas d'Aquin. Il se rencontra même qu'« un soldat refusait en mourant les consolations de la religion parce qu'il disait être sauvé avec saint Pierre n'y ayant qu'une âme au monde avec lui ». Il se croyait sauvé dans l'âme de l'espèce humaine, refaisait à son compte, sans le savoir, le raisonnement sophistique qu'Abélard prêtait à Guillaume de Champeaux. Ce cas et sans doute quelques autres, des conciliabules fort peu chrétiens qui réunissaient divers maîtres parisiens, souvent des plus jeunes, tout ce danger fit peur. Dès 1258-1259, saint Thomas d'Aquin réagissait vigoureusement. Il préparait sa *Summa contra gentiles*, le premier de ses grands travaux originaux. *La Summa contra gentiles* était moins dirigée, comme on l'a cru longtemps, contre les Maures d'Espagne que contre ceux qu'elle désigne expressément comme *gentiles*. Dans le langage universitaire d'alors, les *gentiles* sont les païens qui retrouvent des partisans à la faveur des diverses doctrines philosophiques ou scientistes venues du monde arabe. Dans sa *Summa contra gentiles*, Thomas d'Aquin, après avoir exposé la théodicée, insiste longuement sur les distinctions des choses et sur les distinctions des substances intellectuelles. Surtout, il pose le grand principe de son réalisme chrétien. C'est d'ailleurs moins d'un principe qu'il s'agit que d'une constatation, plus importante en faveur du réalisme que ce qu'avait discerné Abélard lui-même. C'est cette constatation qu'il convient de dégager comme essentielle au réalisme thomiste.

Thomas d'Aquin est, avant tout peut-être, un inventeur en philosophie réaliste. Sans doute, en toute sa réflexion philosophique il s'est beaucoup servi de l'école des philosophes arabes : Avicenne, Al-Farabi, Al-Gazel, comme il s'est servi de beaucoup d'auteurs latins. Pourtant le gundissalinisme, qui était un avicennisme déjà christianisé, fut rejeté par Thomas d'Aquin comme pas assez réaliste, comme ouvrant une brèche par laquelle l'averroïsme lui-même aurait pu trouver le moyen de s'infiltrer dangereusement. C'est que, au fond, malgré la multitude de ses informations, peut-être en raison même de leur diversité, saint Thomas n'est pas dans le sillage des Arabes, différent en cela de la plupart des docteurs chrétiens de son temps. Tout en faisant un large emploi de certaines thèses de l'aristotélisme pur, il est un penseur très personnel au service du réalisme chrétien. L'augustinisme le plus dévot avait trouvé à prendre dans les doctrines des *gentiles* et plus encore les « artistes », jeunes maîtres ou étudiants en humanités et en sciences, dont l'orthodoxie au contact de l'averroïsme paraissait plus particulièrement atteinte. Albert le Grand et Bacon relevaient des Arabes et Roger Bacon trouvait même le moyen d'unir leurs tendances dangereuses les plus opposées, leurs mentalités trop physiciennes et trop mystiques. C'est au moment où tant de syncrétismes, qui laissaient de côté divers aspects plus ou moins essentiels du réalisme chrétien, arrivaient à maturité, que Thomas d'Aquin leur opposa sa doctrine personnelle.

Le point précis par où il s'opposait ainsi à ses contemporains est la *théorie du nombre des intellects agents*. En ce temps-là, les philosophes chrétiens, même s'ils distinguaient une multiplicité d'intellects passifs humains, se contentaient d'admettre l'existence d'un seul intellect agent. Albert le Grand lui-même, retenu par ses sources gréco-arabes, n'avait pas osé multiplier les intellects agents et il n'avait peut-être même pas songé sérieusement à considérer chaque intellect agent comme un attribut de chaque homme, comme un élément essentiel de sa personnalité. Contre l'augustinisme mystique et contre la physique averroïste, Thomas d'Aquin invente, dans sa *Summa contra gentiles*, la philosophie morale, et métaphysique aussi, de l'individu. Ainsi ce qu'il faut voir dans la *Summa contra gentiles*, ce n'est pas seulement une polémique antimusulmane ou antiaugustinienne ou antiaverroïste, polémique qui s'y trouve en effet et longuement; c'est plus encore : c'est l'œuvre où Thomas d'Aquin est maître, pour la première fois, de sa synthèse réaliste, qui n'était qu'ébauchée dans son précédent ouvrage de jeunesse, son *Commentaire sur les sentences de Pierre Lombard*. Thomas d'Aquin, dépassant en cela Albert le Grand, sut voir que les similitudes des raisons individuelles ne forment pas uniquement une seule raison transcendante. Elles ne sont que comparables à tous les autres genres des similitudes des êtres. Il remarque que, sous ses dehors les plus impersonnels, l'intelligence est un des éléments les plus personnels, en même temps que le plus connu, le plus essentiel de la personnalité même du moi humain. Il lui arrive de dire *manifestum est quod hic homo singulariter intelligit*. Une autre phrase assez semblable lui est également chère : *Experitur seipsum esse qui intelligit*. (Cf. A. Forest, dans *Revue des cours et conférences*, 1932, p. 381.) L'activité singulière personnelle de chaque intelligence humaine paraît à saint Thomas ou bien être un fait, ou bien découler des faits. On pourrait presque dire qu'il en appelle au même critère d'évidence que Descartes dans son *Cogito, ergo sum*. Cette constatation ou plutôt ce jugement de valeur porté sur les faits est essentiel au réalisme. Il faut qu'un jugement de valeur et d'existence soit ainsi porté, légitimant les apparences. Ainsi s'accomplit le passage de la personnalité psychologique (qui se définit par les apparences d'unité et d'activité de la conscience) jusqu'à la personnalité métaphysique conçue comme substance, substance « actuée » ou plutôt « révélée » par ces *accidents* que sont les phénomènes psychiques. Les *accidents* étant d'ordre intellectuel et volontaire, c'est-à-dire concernant le dynamisme de chaque intelligence, la volonté apparaissant par ailleurs comme essentiellement liée à l'intelligence, cette substance humaine personnelle ne peut être dite que substance intellectuelle. Ce terme, ou plutôt ces deux termes accolés sont chers à saint Thomas. Dans la terminologie et la mentalité générale aristotélicienne dont celui-ci continuait à user abondamment, l'homme est un « animal raisonnable », mieux : « l'animal raisonnable ». Son caractère spécifique, qui caractérise son essence est la raison, cette raison où Aristote mettait bien, avec l'intelligence, la volonté. Ainsi l'aristotélisme, placé nettement dans sa psychologie même sur le terrain métaphysique, suggérait à Thomas d'Aquin son réalisme personnel et chrétien.

Cet acquis philosophique étant réalisé, cette véritable découverte majeure étant faite, Thomas d'Aquin était en état de réfuter le monisme intellectualiste dont la philosophie de son temps était plus ou moins atteinte. Ainsi put-il écrire son c. LXXVI du l. II de la *Summa contra gentiles : Quod intellectus agens non sit substantia separata sed aliquid animæ. Ex his autem concludi potest quod nec intellectus agens est unus in omnibus ut Alexander etiam ponit et Avicenna...* Il pouvait faire plus et édifier sur son réalisme intellectualiste toute une morale chrétienne. En effet, il posait maintenant des équivalences chrétiennes entre certaines notions psychologiques proches de l'expérience et certaines notions de la métaphysique aristotélicienne. Il mettait, sous les notions vagues et comme « passe-partout » de la métaphysique conceptuelle issue des spéculatifs grecs, des réalités psychologiques concrètes, repérables, existantes.

Ainsi les historiens de la pensée de saint Thomas d'Aquin n'ont en général pas assez insisté sur l'importance d'une *équation* posée par saint Thomas en méta-

physique et qui constitue le bouleversement ou plutôt la transmutation de l'aristotélisme en ce lointain début des philosophies modernes. Cette équation philosophique peut se formuler comme suit, (le premier membre étant en terme de philosophie antique, le second membre étant en terme de philosophie moderne) : la forme de chaque homme = son intelligence, sa conscience. L'âme de chaque homme est, ni plus ni moins, sa raison individuelle. Les textes de saint Thomas à ce sujet sont fréquents, longs et n'apparaîtraient contradictoires qu'à celui qui refuserait de les méditer. Voici quelques-unes de ces expressions dans la *Summa contra gentiles : Si intellectus agens est quædam substantia separata, manifestum est quod est supra naturam hominis... Aristoteles ostendit quod quo vivimus et sentimus est forma et actus. Sed utraque actio scilicet intellectus possibilis et intellectus agentis convenit homini... Intellectus possibilis et agens sunt virtutes quædam in nobis formaliter existentes... Forma autem per quam Deus agit creaturam est forma intelligibilis. Naturæ intellectuales sunt formæ subsistentes... Intelligere et ratiocinari est operatio hominis in quantum homo est... Homo est movens seipsum... Primum autem movens in homine est intellectus... Substantia intellectualis non unitur corpori solum ut motor neque continetur ei solum per phantasmata, ut dixit Averrhoes sed ut forma... Anima humana est intellectualis substantia corpori unita ut forma... Homo potest definiri per hoc quod est intellectivus... Intellectus agens est causa efficiens.*

Ce qui paraît ainsi à Thomas d'Aquin être l'expression d'un fait, lui paraît également nécessaire pour la foi catholique, car il s'agit de sauvegarder la liberté humaine. *Summa contra gentiles*, l. II, c. LXXVI : *Operatio propria hominis est intelligere, cujus primum principium est intellectus agens qui facit species intelligibiles a quibus patitur quodammodo intellectus possibilis qui factus in actu movet voluntatem. Si igitur intellectus agens est quædam substantia extra hominem, tota operatio hominis dependet a principio extrinseco. Non igitur erit homo agens seipsum sed actus ab alio et sic non erit dominus suarum operationum nec meretur laudem aut vituperium; et peribit tota scientia moralis et conversatio politica, quod est inconveniens. Non est igitur intellectus agens substantia separata ab homine.* On trouvera dans les *Quæstiones disputatæ* et dans la *Summa theologica*, écrite après la *Summa contra gentiles*, plus que des textes parallèles : la mise en œuvre, tout au long des divers problèmes de la théologie catholique, du réalisme noétique ainsi élaboré.

Il s'agit bien en effet de toute une élaboration d'un réalisme noétique. Historiquement, saint Thomas, comme l'a indiqué son premier biographe, Guillaume de Tocco, est le philosophe qui a su voir que l'espèce humaine se multiplie en personnalités par la multiplication des activités intellectuelles. Pour l'homme, aime à répéter saint Thomas, l'intelligence c'est la vie. Autant d'intelligences humaines, autant de vies humaines, autant d'êtres humains. Oser ainsi combattre une forme « monopsychiste », anémiée, idéaliste de l'aristotélisme, une forme de pensée qui, avec Averroès et même Avicenne, faisait de l'intelligence un épiphénomène unique et impersonnel, détruisant les prérogatives de chaque conscience au profit du *diktat* de l'espèce, c'était en réalité, de la part de saint Thomas, poser sur le terrain scientifique la philosophie implicite du christianisme, selon qui chacun a pour destinée de finir par voir Dieu pour son propre compte. Le triomphe divin est la multiplication même de l'intelligence parmi les hommes et cette « intelligence » doit être considérée au sens le plus large du mot. L'intelligence ne pouvait en effet être désignée par le génie de saint Thomas comme étant quasiment le tout de chaque homme, qu'à la condition d'être conçue par lui au sens très large de conscience mouvante, à la condition d'équivaloir avec ce que E. Le Roy nomme « la pensée vivante ». L'intelligence n'est pas seulement l'art d'abstraire; elle est l'art de se conduire; l'inspiratrice de la morale comme le principal titre de l'homme à exister. Cette intelligence, qui se trouve elle-même par une appréciation globale, qui saisit Dieu par une autre appréciation globale, est aussi près que possible d'un intuitionisme souple, à la condition que cet intuitionisme ne limite pas l'intelligence au « fonctionnement bureaucratique de l'esprit ». Il faut que cet intuitionisme largement intellectualiste à la manière de saint Thomas d'Aquin sache distinguer : les êtres qui transcendent le temps, la durée des courants de conscience, les permanences même dans la mobilité de chaque esprit. Sur ce dernier point saint Thomas d'Aquin a été fort loin, étudiant à fond les *habitus*, les intentions, les finalités, principes de permanence par rapport aux moyens successifs de leur réalisation.

Il faut bien, comme le voudrait Bergson, que le réalisme thomiste puisse s'accorder là-dessus avec le réalisme plotinien, ou alors c'est la séparation définitive de l'augustinisme et du thomisme. Si cette vue des choses de l'esprit peut être agréée, le corps, très réel, retrouve sa place dans ce que Dwelshauvers appelle la synthèse mentale. En ce cas le corps serait instrument à l'usage des fins de l'âme, une image pour le langage vécu de l'action. Il participerait aussi à ce rôle du monde qui est d'être un langage que Dieu parle à l'homme.

La magistrale analyse de l'acte humain, cet accident de la grande action immanente qu'est chaque *forme* humaine, a été faite par saint Thomas, entièrement neuve et originale dans la Ia-IIæ de la *Summa theologica*. Grâce à son réalisme, elle vaut non seulement pour l'ordre psychologique, mais pour l'ordre métaphysique et pour l'ordre moral, puisque cette intelligence que l'on y voit à l'œuvre est la réalité essentielle de l'homme. L'intelligence dure comme le veut Plotin, philosophe réaliste de l'extase intellectuelle et de la durée spirituelle opposées au temps matériel. A travers les circonstances transitoires qui suggèrent à l'esprit des moyens passagers pour des intentions plus durables, se font jour, parmi l'écoulement rapide des cellules du corps, des permanences plus durables encore d'égoïsme vital. L'ordre dynamique et l'ordre statique se mêlent aussi intimement que l'ordre intellectuel et l'ordre volontaire. Ce que l'on appelle le sentiment du cœur comme ce que l'on nomme intuition de l'esprit sont des éléments de cette unité à deux faces (intellectuelle et volontaire) qui englobe les multiplicités les plus variées, les plus réelles. La psychologie de saint Thomas, parce qu'elle est métaphysique, pourra, par ailleurs, donner naissance à une morale profondément chrétienne. Il est vrai par contre que son réalisme suppose de telles merveilles qu'il ne peut vraiment tenir qu'avec une théodicée solide, aux confins de la théologie catholique. Ainsi la foi viendra, en un sens, au secours de celui qui a admis cet intuitif et global jugement de valeur : « Je pense et je connais des êtres multiples, donc j'existe et ces êtres existent comme je les connais. »

On ne peut connaître ce qui n'apparaît pas que d'après ce qui apparaît. Mais que valent les plus simples apparences? A un moderne tout le bel édifice du réalisme thomiste paraîtra reposer sur le miracle d'une connaissance à la fois entièrement subjective et entièrement objective; subjective par son activité, objective par son réalisme. Il ne semble pas qu'il faille chercher la justification de ce personnalisme thomiste dans des matériaux empruntés à l'aristotélisme. L'élaboration des *species* allant de l'objet extérieur à l'inté-

rieur de l'intellect expliquerait à la rigueur une sorte de bombardement de l'esprit par des particules matérielles. Elle n'expliquerait pas la réaction toute psychique de la connaissance, ni même la présence des images matérielles dans la conscience. L'homme, par cette réaction intérieure qui dépasse les agitations de la matière et les reproduit dans la conscience, est un petit dieu, comme s'il refaisait dans son microcosme le vaste macrocosme. C'est un dieu partiel, il est vrai, puisqu'il ne fait le monde que peu à peu, en partie et conformément à un modèle objectif. Malgré tout, c'est un petit dieu que l'homme connaissant. Son prodige dans la connaissance, ne faut-il d'ailleurs pas l'expliquer par le fait que l'homme est comme fils de Dieu et à son image? N'est-ce pas finalement au miracle de la puissance du Dieu créateur à rendre compte des merveilles des créatures? Et quelle merveille plus grande que la vie psychique d'un esprit comme l'homme dans une ambiance matérielle? Dans l'homme, lui-même corps et âme, qui pouvait mettre cette harmonie, qui pouvait répartir les indépendances et les dépendances des êtres surtout des « substances intellectuelles », si ce n'est Dieu en personne? Dieu crée non seulement chaque fragment d'être, mais la création tout entière, ainsi que le requiert la foi catholique. La vraie relation entre chaque être isolé à la manière d'une monade leibnizienne (le *vinculum*, non *vinculum substantiæ*, mais *vinculum substantiarum*) c'est Dieu lui-même. La relation serait un être de pure raison, si elle n'avait ses plus profonds titres à être dans les êtres qui sont ses termes. Qu'un être hors série soit l'auteur des deux êtres en relation, il est du même coup l'auteur du destin commun de ces deux êtres, liés en un superêtre créé, pourvu qu'on appelle superêtre la totalité des deux êtres en question, totalité à qui doit correspondre comme une spéciale subsistance, et non pas une relation, privée arbitrairement de ses deux termes ontologiques. Si l'on ne veut pas de ce Dieu explicatif de saint Thomas on retombe à l'agnosticisme; saint Thomas a donc réussi à lier le réalisme universel au subjectivisme humain. Il a résolu le problème de la construction du monde par l'esprit, problème auquel Kant s'emploiera, avec moins de succès. Chez saint Thomas (et chez son disciple le P. Garrigou-Lagrange, cf. *Le sens commun, la philosophie de l'être et les principes dogmatiques*), on ne se contente pas d'étudier les principes du cheminement de l'esprit dans un ordre logique. On montre comment ces principes du cheminement de l'esprit postulent tout le réalisme. Si l'on considère, par exemple, le principe très simple « ce qui est est », on y trouve tout autre chose qu'une simple tautologie. Ce principe d'identité équivaut à cet énoncé : « ce qui apparaît comme phénomène possède une valeur absolue métaphysique. » Le principe de raison d'être ou de raison suffisante : « Tout ce qui est a sa raison d'être », « tout est intelligible », se rattache au principe d'identité ainsi conçu ontologiquement. Garrigou, *op. cit.*, p. 108. Ce qui est synthétique *a priori*, c'est l'affirmation nécessaire de l'intelligibilité, de l'ordre et de la réalité de l'univers. Ce qui est analytique *a posteriori*, c'est la description que l'on fait de l'univers par les différentes applications des premiers principes, liant ou détachant de l'ensemble du cosmos les divers êtres qui apparaissent, les divers événements qui se produisent. Dans le problème primordial de la connaissance, la philosophie moderne, trop souvent à la remorque d'un kantisme étroitement conceptuel, n'a guère étudié que le *de modis cogitandi*.

Certes, cet aspect du grand problème n'est pas négligeable. Mais le tort de beaucoup d'idéalistes modernes a été de trop se désintéresser du caractère complexe, concret, sensible, irréductiblement donné, qui caractérise les objets de la connaissance. Il eût fallu se soucier davantage *de rebus cogitatis*. Elles ne sont pas négligeables si elles mènent au Dieu créateur des choses et des esprits, si ce Dieu trouve utile de penser les choses et de les faire penser aux autres esprits.

Thomas d'Aquin avait largement ouvert la voie à un réalisme dans le prolongement de celui d'Abélard, creusant plus profondément le sillon déjà tracé par le premier en date des philosophes parisiens. Mais il ne faut pas demander à Thomas d'Aquin d'avoir poussé le réalisme à ses ultimes conclusions acceptables, encore moins à ses extrêmes conclusions outrancières. Il était demeuré, comme ses contemporains et comme beaucoup d'hommes de tous les temps, légitimement émerveillé par ce haut prestige de l'intelligence qui est de pouvoir grouper et comparer des images matérielles afin d'en tirer des idées abstraites. Il s'ensuivit que ce même philosophe, qui faisait équivaloir, au sens large du mot, l'intelligence avec l'âme humaine, d'un autre côté restreignait le terme d'intelligence à signifier la faculté d'abstraire. En cette dernière signification, il était supposé implicitement que la connaissance des singuliers, de ces singuliers que l'homme connaît pourtant, ne constitue qu'une simple connaissance sensible inférieure. Il arriva même à saint Thomas d'insister sur le fait que, dans la connaissance confuse qui précède la connaissance exacte, ce sont ces idées abstraites qui, peu à peu, viennent s'appliquer sur le cas singulier pour le faire connaître intellectuellement. Le fait est exact. Mais les premières suggestions, qui se présentent à l'esprit à propos d'un objet lointain restent insuffisantes précisément tant qu'on n'est point parvenu à la connaissance concrète.

Saint Thomas n'a pas eu le temps de pousser plus loin sa théorie de la connaissance. Mais son explication réaliste de la multiplicité des intellects était si forte que tous ses contemporains y acquiescèrent implicitement, tandis qu'avant lui tous avaient l'opinion contraire. Aussi, à la date de 1270, les autorités ecclésiastiques et universitaires parisiennes condamnèrent tous ceux qui croyaient à l'unité spécifique et idéaliste de l'intelligence. Les anciens avicennisants ne furent pas les derniers à porter cette condamnation ou à y applaudir. On comprenait maintenant si bien, autour de saint Thomas, les conditions pluralistes et personnalistes du réalisme philosophique et théologique, qu'on reprochait même à Thomas d'Aquin ses timidités, ses coquetteries partielles ou plutôt apparentes avec les hérétiques idéalistes qu'il avait combattus. On affectait parfois de se scandaliser de quelques allégations de saint Thomas qui paraissaient inopportunes et même sans fondement. Thomas d'Aquin avait déclaré que, selon une logique supérieure et abstraite, les âmes séparées apparaîtraient identiques en dehors de leurs compromissions avec la matière, leurs différences provenant seulement des matières inégalement pesantes qu'elles ont à traîner, des corps plus ou moins fâcheux où elles s'empêtrent. Cette « individuation par la matière seule » présentait une forte occasion de scandale à qui voulait se scandaliser. C'était, d'aucuns ne voulaient pas en douter, supprimer la responsabilité morale et faire dépendre tout l'homme de son corps. Thomas d'Aquin enseignait, au contraire, que le corps est fait pour l'âme et non l'âme pour le corps. On ne voulait voir que dans sa lettre sa thèse aristotélicienne sur l'individuation. On condamna donc, comme trop idéaliste à la manière grecque, ce philosophe du réalisme chrétien; et on le condamna en compagnie des paganisants, des nécromanciens, des pornographes, peu de temps après sa mort, en 1277, à l'occasion d'une sorte de *compendium* des idées subversives colligé par l'évêque de Paris, Étienne Tempier, et quelques docteurs en général bonaventuriens. Voici les propositions qu'on attribuait, pour le perdre, à Thomas d'Aquin : *quod*

Deus non potest multiplicare individua sub una specie sine materia. Quod quia intelligentiæ non habent materiam, Deus non posset facere plures ejusdem speciei. Quod formæ non recipiunt divisionem nisi per materiam : error si intelligatur de formis eductis de potentia materiæ. Quod Deus non posset facere plures animas in numero. Quod individua ejusdem speciei differunt sola positione materiæ... Il est assez piquant de constater que les plus prompts à manier l'anathème contre le réaliste Thomas d'Aquin furent des avicennisants ou demi-arabisants, convertis de la veille au réalisme explicité par Thomas. Il est vrai que leur foi autant que leur philosophie les avaient aidés, en leur ouvrant les yeux sur l'hétérodoxie de l'idéalisme poussé jusqu'à l'averroïsme. Ils n'en étaient pas moins, quoique à un moindre degré que les averroïstes, des idéalistes platonisants. Ce n'était pas à eux, convertis toujours prêts à renchérir, que revenait le droit de reprocher à Thomas d'Aquin d'être demeuré trop grec, trop soumis à la hantise de l'unité de l'espèce. Il est assez piquant de constater de la sorte que ceux qui mettaient auparavant le réalisme en péril par une thèse avicennienne de l'unité de l'intellect agent ont fait condamner le principal docteur du catholicisme, comme enseignant que les individus d'une même espèce se multiplient par une simple contingence accidentelle de matière. Certes, il y a de cela dans l'authentique thomisme. Mais il y a aussi beaucoup plus; et les détracteurs de saint Thomas avaient affaire à celui qui a analysé solidement en chaque homme une forme, une conscience scientifiquement discernable. Il en a étudié à fond mieux que l'anatomie, la dynamique. Il faut seulement concéder que saint Thomas reste attaché, pour de bonnes raisons, à une certaine individuation par la matière. Il est vrai aussi que Thomas d'Aquin s'inquiète assez peu des genres et des espèces les plus divers que retient la philosophie naturelle, tandis qu'il s'intéresse à ce qui concerne l'espèce humaine et ses individus. Il est plus psychologue et moraliste que physicien, ainsi que doit l'être un théologien. Il lui suffit d'être frappé du fait de l'existence des lois physiques. Avec ses contemporains il maintient que les lois physiques, pour une part au moins, dérivent de l'influence des astres sur les êtres physiques particuliers. Évidemment, il demeure dans cette conception, qui deviendra bientôt archaïque, une sorte de défiance contre la pleine autonomie de chaque être de la nature et comme un souvenir vivace de cette vieille théorie qui faisait évanouir les êtres au profit des lois, puisqu'elle ne considérait les êtres contingents que comme des points de rencontre, des carrefours de lois déterministes. Qu'importe ceci? L'élan pour s'émerveiller davantage des richesses d'êtres du monde concret était donné, et c'était Thomas lui-même qui avait imprimé cet élan à la pensée de ses contemporains. L'élan ira si loin qu'il emportera certains penseurs jusqu'à haïr l'intellectualisme, jusqu'à établir un réalisme si excessivement anticonceptuel qu'il méprisera les universaux et se reniera lui-même dans l'anarchie nominaliste. Cependant, entre l'excès nominaliste et l'essor thomiste, le réalisme sera encore à bonne école avec Duns Scot. Ce dernier philosophe, franchement réaliste aura pour rôle d'établir la philosophie réaliste en métaphysique naturelle, comme saint Thomas l'avait établie en métaphysique noétique et anthropologique. Entre Scot et Thomas lui-même, tout un groupe de penseurs intermédiaires aidera à l'explication progressive du réalisme dans le domaine de la philosophie naturelle. Soucieux de voir les espèces sous leur aspect pluraliste, cet effort de la pensée philosophique laissera bien entendu par trop dans l'oubli les idées générales, les universaux. Il préférera se demander en quoi consistent les caractères concrets ineffables qui caractérisent chaque réalité que l'on expérimente dans la nature, loin des phrases toutes faites et des classifications reçues. Cette tâche, à la condition de ne pas être exclusive, était légitime. On peut même dire qu'elle a contribué à son tour à mettre en relief un aspect notable des vérités du réalisme en aboutissant jusqu'au scotisme.

IV. Le réalisme concret de Scot et le nouveau nominalisme. — Des penseurs franciscains, entre Thomas d'Aquin et Duns Scot, ont fait progresser le réalisme concret de la philosophie naturelle en se demandant comment l'on connaît les singuliers matériels.

L'un des premiers en date de ces penseurs, Guillaume de La Mare (cf. Landry, *Duns Scot*, p. 40-41), était un esprit compréhensif, et en même temps très sincèrement engagé dans les doctrines de ses confrères franciscains. Comme ceux-ci se sont mis à lire la *Summa* de saint Thomas, les autorités de leur ordre, plutôt que de faire renoncer à la lecture d'un ouvrage où il se rencontre tant de richesses théologiques, préfèrent amender le thomisme sur les points qui ne conviennent pas à leurs doctrines traditionnelles. Guillaume de La Mare se charge (ou est chargé) de cet arrangement qui paraît dès 1278 sous le titre de *Correctorium fratris Thomæ*. Les historiens se sont surtout attachés à signaler le caractère d'acrimonie de la lutte qui s'en suivit entre thomistes dominicains et scolastiques franciscains. En vérité, il faudrait ne pas perdre de vue qu'amender au lieu de détruire est déjà rendre un certain hommage. Les thomistes admettaient une connaissance sensible des singuliers, où les images du passé viendraient même en aide aux sensations du présent. Mais cette théorie ne suffisait pas à Guillaume de La Mare. Il indiqua les raisons qui, selon lui, donnent à la connaissance des singuliers une haute valeur intellectuelle : Les singuliers se mêlent aux raisonnements; ils entrent dans l'esprit comme matière première de cette machine à distiller les essences. L'esprit porte un tel intérêt aux singuliers qu'il retourne à la connaissance des images au terme de ses spéculations pour les vérifier; et les spéculations ellesmêmes sont sans valeur si elles ne rejoignent pas le concret. Toute la vie morale, suprême valeur de l'intelligence en travail de bonheur, a pour buts et pour circonstances des singuliers qui ne sont pas tous de purs esprits, de sorte que s'attarder aux réalités tangibles n'est pas un mince devoir pour l'esprit. Guillaume de La Mare, confiant en une certaine expérience *de facto*, ne se pose pas la question de savoir si la haute connaissance des singuliers matériels est possible. Elle existe. Ce qu'il se demande, c'est comment elle est possible. Aristote ayant parlé d'images, de similitudes, de *species* qui se trouvent dans l'esprit et y tiennent lieu des espèces, Guillaume de La Mare pensa qu'il n'y avait qu'à étendre ce procédé explicatif de l'abstraction pour expliquer ainsi la connaissance des singuliers. Il déclara qu'il existait, tout comme des *species* tenant lieu de l'espèce, des substituts mentaux de chaque réalité singulière dans chaque esprit. Cf. Simonin, *La connaissance des singuliers matériels*, dans *Mélanges Mandonnet*, t. I, p. 290-292.

Des intransigeants protestèrent. Mais un franciscain conciliateur, Mathieu d'Aquasparta, reprit la tentative de Guillaume de La Mare pour essayer de fonder, par un biais de métaphysique, la connaissance intellectuelle des singuliers. N'y a-t-il pas équivalence entre l'être et le vrai, entre les êtres réels et les vérités connues? Si les êtres réels sont singuliers, il faut bien que les vérités par où on les connaît dans l'intelligence soient affectées aussi de ce caractère de singularité. Enfin Mathieu d'Aquasparta fait à Thomas d'Aquin l'honneur de le citer longuement là où sa doctrine se présente sous le biais le plus favorable pour amorcer

une théorie de la connaissance intellectuelle sinon des singuliers, du moins des images singulières (S. Thomas, *Quæstiones disputatæ de veritate*, q. x, a. 3). Certes, Mathieu d'Aquasparta trouve dans Thomas d'Aquin des difficultés. Thomas ne nie pas la connaissance sensible des singuliers, mais comment dans sa doctrine expliquer que cette connaissance sensible est rendue intelligible du fait de l'intellect agent? Simonin, *op. cit.*, p. 293-296. Cependant cette fin de non-recevoir ne transforme pas Mathieu d'Aquasparta en un ennemi décidé du thomisme. Le moment est d'ailleurs très favorable au docteur dominicain. C'est le moment ou Thomas d'Aquin déjà appelé *Doctor eximius, egregius, famosus* va être appelé *Doctor communis* ou *communior;* cf. Mandonnet, *Les titres doctrinaux de saint Thomas*, dans *Revue thomiste*, 1909, p. 601-608. Le titre de *Doctor angelicus* que portera plus tard Thomas d'Aquin, officiellement intronisé docteur de l'Église, ne vaudra pas ce titre de *Docteur commun* qui lui fut décerné tout spontanément par les philosophes quinze ans après sa mort.

Un autre franciscain, Richard de Mediavilla, va faire un pas de plus pour rapprocher la doctrine thomiste de la connaissance et une théorie de la connaissance intellectuelle des singuliers même matériels. Dans son *Commentaire sur les Sentences*, Richard admet avec Thomas que l'esprit atteint d'abord l'universel plutôt que le singulier. Mais il lui paraît que, pour s'enrichir, l'esprit doit atteindre en ses détails chaque objet de vérité qui peut aussi être un objet d'amour. Ce dernier trait mérite d'être souligné : *Universalia non movent.* Le mouvement de l'intellect agent, conquérant moyens et fins les uns avec les autres et les uns pour les autres, est appliqué au concret par l'amour. L'intelligence pratique donne à chaque instant le coup de pouce de l'amour qui choisit. Elle vit d'options; et elle vit ainsi d'options même à propos de choses matérielles qu'elle connaît donc en son for interne, concrètement. N'est-ce pas du même coup que l'on connaît l'espèce en général et le cas concret en particulier? Richard de Mediavilla est-il si mal fondé à dire que l'occasion qu'on a de connaître l'espèce est assurément le singulier? Le singulier révèle l'espèce, et l'espèce révèle le singulier. Simonin, *op. cit.*, p. 297. Aussi atteint-on le singulier avec l'universel. L'intelligence saisit par réflexion directe que la connaissance sensible a été le truchement pour connaître l'universel. Richard de Mediavilla se la représente en possession d'une science des intuitions des singuliers comme en possession d'une science des universaux. Mais n'est-ce pas, du reste, l'intelligence elle-même qui constate sa double richesse? Cf. Simonin, *op. cit.*, p. 298-299.

Dans les toutes dernières années du XIIIe siècle, l'étude de l'intelligence des singuliers est encore serrée de plus près. C'est alors en effet que paraît le *De rerum principio* qu'on pense être l'œuvre du franciscain Vital du Four. Le *De rerum principio* se rattache nettement à l'augustinisme classique avec ce caractère particulier d'être très en garde contre les faux mysticismes. Pour ne pas voguer au hasard dans le ciel, il veut prendre pied sur la terre. Or, sur terre, un solide premier principe de connaissance intellectuelle est que la connaissance doit partir du sens. Se basant sur l'existence et la valeur fondamentale de cette connaissance sensible, l'auteur du *De rerum principio* donne le premier rang à cette science intuitive des singuliers dont avait parlé Richard de Mediavilla. Puisque chaque cas particulier possède ses richesses concrètes, il faut aller jusqu'à admettre que ces richesses trouvent dans la connaissance des « substituts mentaux », des *locum tenentes*, des *species* qui leur sont propres. Il faut donc aller jusqu'à admettre ces *species* spéciales qui révèlent le concret et qu'avait soupçonnées Mathieu d'Aquasparta. Simonin, *op. cit.*, p. 300-301. Reprenant ces arguments des scolastiques franciscains dont les ouvrages avaient immédiatement précédé sa parution, le *De rerum principio* y ajoute un souci plus psychologique et positif encore où se révèle comme quelque chose de l'esprit moderne. Cependant cette nouvelle philosophie admettait encore dans la matière une certaine unité théorique. On y lit, c. VIII : « J'admets qu'en tous les êtres créés tant spirituels que matériels il existe une matière unique. » Mais il ne faut pas supposer que l'auteur du *De rerum principio* tendrait à un certain monisme cosmique. Il fait au contraire sortir les êtres divers de *raisons séminales*, entités reçues en philosophie augustinienne, mais dont saint Thomas s'était déjà demandé comment elles pouvaient bien exister.

Duns Scot comme saint Thomas s'affranchira des *raisons séminales.* Il préférera chercher la raison d'être des êtres divers non plus dans les origines aussi mystérieuses, mais dans leurs subsistances qui les maintiennent dans l'être, dans leur cohésion propre, définitive, qualificatrice d'eux-mêmes. Ce faisant, il est moins en réaction contre le *De rerum principio*, qu'il n'en explicite en fin de compte les vues réalistes, ainsi que toute la doctrine peu à peu élaborée par les penseurs franciscains qui avaient immédiatement précédé. Né en 1266, mort en 1308, Scot n'est aucunement le génie éphémère qu'on a longtemps décrit d'une manière par trop romantique. C'est un philosophe très équilibré et qui a eu le temps de parvenir pleinement à une précoce maturité. On ne doit pas non plus faire de lui un écrivain insaisissable pour qui il serait impossible de dresser le catalogue de ses travaux authentiques. Certes, on peut ne pas s'entendre sur l'authenticité d'écrits scotistes importants, tels les *Theoremata* ou les *Reportata Parisiensia.* Mais l'*Opus Oxoniense*, ouvrage tout à fait considérable dans de larges développements de philosophie, décèle le génie constant d'un penseur très remarquable. Duns Scot, comme réaliste du moins, c'est l'auteur de l'*Opus Oxoniense.*

Le réalisme de Scot paraît plus étendu que celui d'un thomisme trop littéral, si l'on considère quelles sont ces réalités que l'esprit humain peut connaître. Il ne saurait plus être question, dans le scotisme, de réduire la connaissance à la *quiddité* abstraite des choses sensibles. L'esprit humain paraît au scotiste avoir prise sur bien plus de réalités. D'une part, en effet, il paraît capable de deviner, d'apprécier les esprits par des intuitions *sui generis.* D'autre part, ce même esprit paraît capable de connaître intellectuellement jusqu'aux singuliers matériels. Désireux d'insister sur l'importance des moindres linéaments du concret, Scot considère comme des *formes adventices des substances* ces qualités que le thomisme appelait seulement qualités formelles. Thomas d'Aquin était très éloigné de négliger ces aspects, même les plus concrets du réel. Dans la connaissance des singuliers par cette intelligence pragmatique qu'il appelle la cogitative, tout un monde de généralités universelles lui paraît impliqué. *De anima*, l. II, leç. 13, *ad fin.; Anal. poster.*, édit. léonine, p. 402, 414, col. 2. Si à saint Thomas le concret paraît « ineffable », ce n'est pas par défaut d'intérêt, c'est parce qu'il existe avec de telles richesses que la science humaine ne peut en faire un bilan total. Elle n'épuise qu'en partie la richesse de l'individu en la découpant en idées générales. Il y a dans certaines assertions du thomisme en ce sens, quelque chose qui dépasse l'aristotélisme étroit. Si saint Thomas insiste avant tout sur l'universel spécifique, c'est qu'il se place le plus souvent au point de vue de la métaphysique. Par rapport à leur causalité divine les réalités semblables sont certainement créées, au premier chef, en tant que semblables. Une similitude n'est pas un hasard, voire un caractère dérivé et

accessoire. Si les êtres ont été créés semblables indépendamment de leurs destins individuels, c'est que le créateur, au premier chef, a voulu cette similitude. Vis-à-vis des destinées de chacun, la similitude n'est peut-être qu'un moyen. Eu égard à cette similitude comme telle, ce sont, au contraire, les réalisations particulières qui ne sont plus que des modalités d'expression. Seulement, dans l'ordre de la connaissance où nous voyons le monde à l'envers, ce sont les cas particuliers et singuliers qui nous font découvrir peu à peu jusqu'à l'espèce. Les aristotéliciens, en notant l'existence d'un *universale ante rem* primordial, ne sont donc pas à blâmer. Dans l'ordre métaphysique où ils se tiennent ils ont raison. Mais les esprits plus simplement positifs ou plus portés à l'expérience, tel Duns Scot, ne se trompent pas non plus, au point de vue de la science humaine en insistant sur les diversités riches du concret, richesses à travers lesquelles chevauchent tant d'idées générales analogiques.

Porté surtout à l'examen expérimental des choses, Scot s'intéressera davantage aux questions d'existences multiples qu'aux questions d'essence spécifique. Du point de vue spécial où il se place, il découvrira une légitime primauté du concret sur l'analogie idéale de l'espèce. Dans le monde, il n'y a pas seulement des espèces, il y a surtout : *ça* et *ça*. Les scotistes, plutôt que Duns Scot dont le vocabulaire est plus richement nuancé, disent il y a *cette réalité-là* et *cette réalité-là*. Or, qui leur contesterait le droit de traiter substantiellement ce qui est substantiel en effet? Sans vouloir ici prendre parti le moins du monde pour ceux des métaphysiciens qui veulent voir dans l'*hæccéité* ce que l'École appelle le « principe d'individuation », cherchant simplement dans cette pensée médiévale ce qui veut aider à promouvoir un réalisme complet, il semble qu'on peut accorder un certain crédit ici à Scot. (Cf. certains textes de l'*Opus Oxoniense* où le philosophe paraît se pencher sur l'extrême concret des choses, l. I., dist. III, q. III et VII) Ne faut-il pas aller chercher des *hæccéités* jusque dans les détails des objets? L'être concret n'est pas un « mixte » uniformisé, où les détails perdraient leurs caractéristiques. L'être concret pourrait bien être représenté comme une colonie disciplinée d'organes, de parties, de cellules et d'atomes avec une unité d'harmonie transcendante méritant le nom scolastique d'« unité de forme ».

Le scotisme n'est pas un positivisme rétréci. Mais il a la prudence et comme la pudeur du spiritualisme réaliste véritable. Il ne veut pas, par excès de réalisme, mêler des conjectures aux richesses du réel, sous prétexte de compléter le réseau constaté des causalités essentielles. Que l'on discerne les grandes causalités spirituelles dans l'univers, est une tâche non seulement loisible mais nécessaire. Prétendre expliquer la physique ou la chimie en recourant à des *deus ex machina*, à des causalités au moins anthropomorphiques, est un travers auquel il ne faut pas céder. Ainsi « il ne faut pas chercher l'explication des propriétés des formes. Le feu brûle parce que sa nature est de brûler. Il brûle, c'est un fait ». *Opus Oxoniense*, l. III, dist. VIII, q. I, n. 19. Un fait s'impose, se constate. Il ne faut pas chercher les raisons d'un fait.

On ne doit donc pas chercher par trop à définir les essences, mais à constater les existences de ces réalités singulières qui se présentent aussi en fait. A les considérer, on trouve qu'il n'y a pas *rien*, qu'on atteint en elle quelque chose de positif, un *non-néant*. Cf. Déodat de Basly, *Scotus docens*, p. 14-15, 17. Il est vrai que Scot n'admettait pas très bien la distinction thomiste de l'essence et de l'existence. Mais il faudrait voir de plus près s'il n'y a pas au fond de cette équivoque une question de vocabulaire. En réalité, entre la *norme* spécifique et le *substrat* individuel, nul ne fait mieux la distinction que Scot lui-même. Son disciple le P. Déodat de Basly (*Scotus docens*, p. 18-19) dégage du scotisme la notion des durées concrètes. La seule pente dangereuse pour le scotisme serait de négliger par trop, au profit des existences qui sont en effet singulières, la considération des essences qui sont à la fois spécifiques et singulières. Mais ce danger étant signalé, il faut reconnaître que cette vue concrète du monde a l'avantage de tourner les esprits vers la science positive sans renier pour cela la métaphysique spiritualiste. Scot ôte son intérêt prétendu à certaine étude des vagues potentialités et « vertus », pour considérer davantage les phénomènes *en acte*, objets de savoir expérimental précis. De la même manière, il rejette résolument hors de son aristotélisme repensé, rechristianisé, la vieille tendance cosmogonique qui datait des origines de la philosophie. Déodat de Basly, *op. cit.*, p. 32-33 et 77-78. Aristotélicien, saint Thomas l'était déjà à sa manière, c'est-à-dire en réaliste chrétien. Scot l'est d'une manière encore plus libre et personnelle. Cf. Longpré, *La philosophie du bienh. Duns Scot*, p. 28-29. Avec Scot, les dernières traces d'arabisme averroïste sont diligemment éliminées. Il n'est plus guère gardé d'Aristote que l'esprit positif. Avec son génie propre, l'auteur de l'*Opus Oxoniense* a utilisé les réflexions de ses prédécesseurs franciscains sur les singuliers et tout aussi bien l'esprit déjà scientifique et nuancé de l'albertino-thomisme, mais il n'a pas voulu adorer le moins du monde les exemplaires, les archétypes des Grecs, des platonisants, des arabisants. L'averroïsme, en marche pourtant vers la science positive, n'avait pu aller jusque là. En Scot les traditions de Paris et d'Oxford sont déjà des traditions de simple et concrète honnêteté et humilité scientifiques. Ainsi, là où saint Thomas, avec une égale probité, disait avec Aristote que la connaissance va de la connaissance générale à la connaissance particulière, Scot approuve, mais à sa manière. Voici comment il décrit le progrès dans la prise de connaissance du concret : « Je discerne un objet à une certaine distance. Je dis aussitôt : c'est quelque chose. Il se rapproche et je le vois s'avancer et j'ajoute alors : ce quelque chose est vivant. Mais le voici plus proche et plus distinct, c'est un homme, dis-je, et quand il n'est plus qu'à quelques mètres je m'écrie : tiens c'est un tel » (cité par Belmond, *Essai sur la théorie de la connaissance d'après Duns Scot*). Si une connaissance confuse précède ainsi la connaissance précise, si le progrès de la connaissance requiert, par ailleurs, des ressemblances entre des objets connus, à chaque étape de ce progrès c'est en se penchant sur ces « phantasmes », sur les images singulières dont sa perception s'enrichit, que l'esprit avance par des classifications de plus en plus asymptotiques au réel. De plus, chaque fois, l'esprit connaît mieux l'écart entre chaque cas particulier et la loi de l'espèce. Il n'existe plus seulement, dès lors, une science du général, il existe, *in concreto*, une véritable science du singulier où chaque être s'étudie selon les moments de sa destinée propre.

Ainsi, par derrière la science des lois, on peut déjà soupçonner une science historique plus proche de ce réel qui, en théologie notamment, est moins légal qu'historique. On pourrait bâtir là-dessus toute une cosmologie, à la fois scotiste et thomiste, Scot prolongeant saint Thomas vers la science positive, saint Thomas sauvegardant pour Scot la vérité si importante des espèces, des genres et des lois. On pourrait même se demander comment il se fait que cette cosmologie si utile n'ait pas été tout de suite plus approfondie, à l'époque où prenaient naissance les diverses disciplines scientifiques et en liaison avec ces disciplines, preuve perpétuelle de l'accord profond entre le réalisme chrétien, qui va jusqu'à la théologie, et les sciences de

pure observation ou expérimentation. Cette déficience, qui eut dans l'histoire des idées des conséquences importantes, s'explique par la faute de ceux qui, à une époque que l'on peut situer vers le milieu du XIVe siècle, ont exagéré le scotisme dans le sens d'un nominalisme oublieux des genres et des espèces. Le multitudinisme anarchique, préparé tout de suite après la mort de Scot par Durand de Saint-Pourçain et Pierre d'Auriol, ne devait pas tarder à atteindre, avec ses pernicieuses conséquences, son plein épanouissement.

Le théoricien en fut Guillaume d'Occam. Pour la deuxième fois — la première avait été avec Roscelin avant Abélard — le nominalisme occupait le premier plan de la scène philosophique. Il occupait le premier plan aussi des disputes théologiques, car ses corollaires concernant la simplicité divine, le caractère tout personnel et tout gratuit de chaque justification, sa méfiance contre les idées abstraites ou générales que le théologien manie à bon droit, sont de grande importance pour l'orthodoxie. Voir l'art. NOMINALISME, t. XI, col. 734-783.

V. LE NÉO-RÉALISME SCOLASTIQUE : CAPRÉOLUS, SAINT VINCENT FERRIER. — A l'époque où le nominalisme risquait ainsi de s'introduire, avec Durand de Saint-Pourçain, jusque dans l'ordre de saint Dominique, la pensée thomiste y gardait de nombreux adeptes. Même lorsque Scot eut rencontré beaucoup de faveur dans le monde des théologiens, les dominicains étaient demeurés fidèles à la doctrine de saint Thomas qu'on avait canonisé et élevé au rang de docteur de l'Église en 1323. Le réalisme thomiste trouva dès lors, dans l'organisation scolaire et universitaire des dominicains répandus dans toute la chrétienté, une institution entièrement dévouée à sa défense et à sa diffusion. La plupart des thomistes qui vécurent à cette époque s'orientèrent davantage vers la théologie proprement dite que vers les attaches philosophiques du système. L'un d'eux, Capréolus, mérite cependant d'être considéré comme philosophe réaliste en même temps que comme théologien.

1° *Capréolus.* — Capréolus († 1444) fut professeur au couvent de Toulouse (cf. Percin, *Monumenta conventus tolosani*, p. 94). Contre Auriol, Occam, Grégoire de Rimini, il défend le réalisme thomiste tout au long d'un vaste commentaire sur les Sentences. Plus encore, il poursuit le perfectionnement de la philosophie réaliste, en précisant la notion de *subsistence* et en faisant reposer l'être sinon sur la durée bergsonienne, du moins sur le temps. Par quoi il semble réussir, comme l'avait fait Plotin, à éliminer le caractère statique et abstrait qui trop souvent caractérise l'ancienne ontologie. A propos de la personne et des natures du Christ, Capréolus, *In Ium Sent.*, dist. IV, q. II, édit. Paban-Pègues, t. I, p. 239 a, met en évidence un texte de saint Thomas qui fait équivaloir la notion d'être à celle d'une réalité subsistante. Il revient sur cette idée qui lui est chère, *ibid.*, dist. XLIV, q. I, édit. Paban-Pègues, t. II, p. 555 b, toujours à propos des qualités divines, car il trouve une importance primordiale à cette qualité de *subsistence*, *ibid.*, dist. VIII, q. I, t. I, p. 307 a, en cela expressément d'accord avec saint Thomas, Ia, q. IV, a. 2. Ce n'est qu'en apparence que la subsistence d'un être paraît simplement relative à un temps qui ne serait qu'extérieur. Capréolus discerne dans cette subsistence une incommunicabilité, une indivision, *ibid.*, dist. XXVI, q. I, t. II, p. 234 a, ce que, de prime abord, on mettrait plus directement sous la notion d'être que sous celle de subsistence. Ce qui est dit par Capréolus de l'être divin ne lui paraît pas moins vrai de l'être de la nature. *In IIIum Sent.*, dist. V, q. III, t. V, p. 110 a. A cette durée qu'est la subsistence se rattache l'action de l'être. *Ibid.*, dist. XII, q. I, t. V, p. 162 b. Cette durée n'est pas le changement, le temps qui s'écoule, *In Ium*, dist. IX, q. I, t. II, p. 5 a. Cette durée de l'être, Capréolus va jusqu'à l'appeler *unitas ipsius actualitatis*, *ibid.*, dist. IX, q. I, t. II, p. 10 a et b. C'est ainsi qu'en Dieu un instant unique de durée représente l'acte pur, ce qui n'empêche aucunement la multiplicité des « temps-changements » créés. Capréolus va jusqu'à se demander comment ce *présent* substantiel d'un être peut se répandre en temps. *In IIum*, dist. II, q. II, t. III, p. 179 b. Les instants de ce *nunc* sont des accidents : *accidunt successive. Ibid.*, p. 180 a. Voici donc le présent et le temps avec ses instants réintroduits dans l'ordre de l'être. Capréolus ne nie pas l'être du devenir. Le temps lui semble être : *sicut quodlibet ens successivum quia suum esse consistit in fieri, ibid.*, p. 186 b, et à ce propos il pense : « Rien n'empêche de dire que le temps est une créature de Dieu et cependant il ne jouit pas d'une existence complète en dehors de l'esprit. » En effet, si l'on veut trouver l'être « à plein », il ne faut pas le considérer du côté du temps, mais du côté du présent. Il existe un présent au sens large où des multitudes de temps sont incluses. *Ibid.*, p. 188. Le passage du présent au temps ou plutôt le confluent du présent et du temps, c'est l'instant. *Ibid.*, p. 189 a. Mieux, il existe des réalités d'ordre surtout spirituel où l'on voit les instants du temps se grouper dans la durée essentielle de l'être : ce sont les habitudes, les vertus. *In IVum*, dist. XIV, q. I, t. VI, p. 304 a et b. Philosophe, Capréolus est tout autant théologien et il s'efforce de maintenir la théologie au dessus du nominalisme qui en sape la certitude. En effet, le nominalisme ne trouve pas possible de faire des considérations psychologiques détaillées et analytiques à propos de la perfection simple de Dieu.

2° *Vincent Ferrier.* — Mais Capréolus, premier en date des théologiens-philosophes thomistes, n'est pas le premier de ceux qui ont défendu, sans toucher à la théologie, le réalisme de saint Thomas contre les thèses de Guillaume d'Occam, le *venerabilis inceptor.* Pour la lutte contre le nominalisme, dès le XIVe siècle, le titre de *princeps thomistarum* qu'on donne souvent à Capréolus pourrait bien revenir surtout à ce *magister Vincentius de Aragonia*, dont des œuvres encore inédites paraissent se trouver à la Bibliothèque nationale de Paris et que la dévotion connaît sous le nom de saint Vincent Ferrier. Guillaume d'Occam avait établi son nominalisme théologique sur deux principes, l'un intéressant la thèse déjà théologique de la distinction des choses, l'autre relatif à la puissance de connaître dont bénéficie l'esprit humain tant en philosophie qu'en théologie. La première thèse est celle de l'unité de l'intellect. La seconde thèse est celle de la liaison ou de la séparation du discours humain rationaliste et du réel complexe mêlé de singularités irrationnelles. C'est, en langage nominaliste, la théorie des suppositions dialectiques. Ainsi, ce qui, selon le vocabulaire de l'époque, semble relever de la logique plutôt que de la religion met bien en question la théologie proprement dite. Vincent Ferrier démêlant les deux points de départ de l'idéologie occamiste et y répondant par deux ouvrages : *Quæstio de unitate universalis* et *Tractatus de suppositionibus dialecticis*, tout en demeurant philosophe sur ce terrain de la logique et presque de la grammaire, défendait la base même de la théologie de saint Thomas. Ses deux écrits, trop peu connus, méritent d'être analysés.

1. *Sur l'unité de l'universel.* — Il s'agit du mode d'existence de l'universel dans les choses. Le degré de réalité qu'il y possède se mesure à la plus ou moins grande distinction qui le sépare des individus où il se réalise. Voir art. NOMINALISME, col. 735. Vincent Ferrier commence par bien poser, selon les préoccupations de son temps, la définition de l'universel : *natura*

habens unitatem de multis. Il commence par exposer les arguments des partisans d'un réalisme outrancier; 1. la science qui est du *général* suppose l'existence réelle d'une uniformité entre les individus de l'espèce, une unité de l'universel; 2. Tout titre à être est titre à unité et à unification : *ens et unum convertuntur;* 3. il n'y aurait même pas de vraies diversités s'il n'y avait de vraies ressemblances; 4. il faut bien noter que Platon et Socrate se ressemblent davantage entre eux qu'ils ne ressemblent à une pierre; 5. il y a unité d'action dans une même espèce; 6. c'est ce qui fait que l'espèce est une famille unie tandis que le genre est une catégorie plus vague; 7. Socrate et Platon ne diffèrent que par des détails, des gestes, ils s'identifient dans l'humanité; 8. et 9. il est peu de différence entre les hommes; 10. peu de différence entre les ânes (sic), mais d'une espèce à l'autre toujours un abîme; 11. chaque être vit selon la nature de son espèce; 12. chaque être obéit aussi à ce principe spécifique qui le domine.

Les arguments des nominalistes sont ensuite exposés au nombre de quatorze : 1. l'unité absolue concrète de l'universel irait contre la multiplicité des créatures; 2. contre la multiplicité des âmes distinctes créées par Dieu; 3. il n'y aurait plus de différence entre le particulier et l'universel; 4. quand une hostie serait consacrée, toutes le seraient; 5. Socrate n'aurait plus rien en propre qui ne se confonde pas avec l'humain; 6. Aristote lui-même parle de multiplicités réelles; 7. dans la théorie de l'unité absolue de l'universel, on ne pourrait discerner Socrate de Platon; 8. ce serait revenir aux idées séparées; 9. à la mort de Pierre on ne comprendrait pas comment l'humanité ne meurt pas chez Guillaume; 10. Aristote n'a pas assez combattu Platon sur ce point; 11. on peut déduire de la thèse ultra-réaliste que la nature ne pourrait détruire un individu d'une espèce sans annihiler tous les autres; 12. puisque l'humanité comporte un corps, la même humanité serait en plusieurs lieux; 13. une même âme serait damnée et sauvée, ne faisant qu'un avec saint Paul sauvé et Judas damné; 14. une même âme dans le même rapport serait à la fois bonne et mauvaise.

On voit que, pour ce juge des idées vivant au XIVe siècle, Siger de Brabant au XIIIe siècle et son unité de l'intellect constitue comme une certaine réédition partielle de Guillaume de Champeaux au XIIe siècle avec son unité de l'espèce. Saint Vincent Ferrier parvenu en cet endroit de son exposé doit faire sienne l'une des parties opposantes plutôt que l'autre. Il va bien entendu, selon la méthode scolastique, donner un corps d'article, puis pourfendre un à un les arguments de celle des deux listes qui lui agrée le moins. Il est facile de prévoir que les réalistes absolus ou plutôt les idéalistes platonisants sont moins agréables à son créationnisme que ne l'est la position des nominalistes. Le fait est qu'il a consacré aux douze arguments des réalistes outranciers deux pages et qu'il a consacré quatre pages aux quatorze arguments des nominalistes. Il n'a même pas pris la peine de numéroter leurs quatorze arguments car il ne les discutera pas un à un. Il a numéroté par contre les arguments des réalistes outranciers et en effet il les réfutera en trois pages après un corps d'article d'une page. Dans le corps de l'article, il précise qu'il faut distinguer deux unités : une *unitas realis* et une *unitas rationis.* L'unité de l'universel n'est pas une unité réelle, c'est le premier point qu'il faut énoncer : *unitas naturæ universalis non est realis.* Les réalistes outranciers ont évidemment tort. Ils l'ont si évidemment qu'on pourrait ne pas même prendre la peine de les réfuter à nouveau, les arguments des nominalistes les ayant déjà en bloc confondus. Il existe cependant une unité de l'universel, c'est une *unitas rationis.* Dans un thomisme aristotélicien qui paraît avoir profité des acquis de la sagesse franciscaine, Vincent Ferrier précise : *Natura universalis nihil aliud est quam omnia sua singularia sumpta secundum illud in quo sunt conformia naturæ unitate actu.* Vincent Ferrier explique aisément que c'est la théorie de l'analogie qui permet d'expliquer comment l'esprit saisit la ressemblance spécifique *unitas rationis* des individus de l'espèce : *Omnia singularia hominis et omnia singularia animalis sunt similia in humanitate et animalia in animalitate. Ergo, quandocumque intellectus noster intelligit ea ut sunt homines præcise, vel ut sunt animalia præcise, intelligit illa ut unum. Sed homo in communi ut animal in communi nihil aliud est quam sua singularia sumpta secundum quod sunt homines præcise vel secundum quod sunt animalia præcise nihil considerando de aliis.* Édit. Fages, p. 9. Que cette unité de l'intellect recomposée par l'intelligence humaine provienne d'abord d'un dessein divin et qu'il y ait lieu de tenir compte d'un exemplarisme créateur, voilà ce que Vincent Ferrier ne se demande même pas ici. S'il a songé à cette unité de départ de l'universel, il a dû préférer s'en taire, de crainte de présumer des conditions métaphysiques de la création. Il s'en tient à un ordre humain et proprement gnoséologique, laissant de côté tout ce qui, dans un thomisme plus primitif et plus théorique, aurait pu sembler le fondement nullement abandonné, au fond, par lui, de la thèse sur l'individuation par la matière seule. Un fait lui paraît acquis : *probatum est quod unitas universalis non est realis...* Alors, il entreprend la série des réponses particulières aux douze arguments des réalistes averroïsants : 1. d'abord la science du général repose sur la connaissance des particuliers; 2. l'un et l'autre sont convertibles en chaque individu et non seulement dans l'espèce; 3. il n'y aurait pas de vraies ressemblances s'il n'y avait pas de vraies diversités; 4. Platon et Socrate, en différant moins entre eux qu'ils ne diffèrent d'une pierre, peuvent cependant différer réellement entre eux; 5. l'unité de l'action de l'espèce peut être portée par des individus distincts; 6. l'espèce peut être une analogie *simple* mais *étroite* des individus et le genre une analogie plus lointaine; 7. Platon et Socrate ne s'identifient dans l'humanité qu'en tant qu'ils y sont semblables; 8 et 9. le fait qu'il y a des abîmes entre les espèces n'empêche pas chaque individu de différer de chaque autre dans chaque espèce; 10. rien n'oblige à se représenter l'espèce comme correspondant à un seul dessein de la nature; 11. chacun, selon la nature de son espèce, vit à sa manière; 12. la loi de l'espèce ne détermine pas rigoureusement tous les actes de l'individu.

Cependant Vincent Ferrier n'est pas un nominaliste. L'universel n'est pas pour lui un *flatus vocis.* Il écrit en terminant sa question, que, si l'unité de l'universel n'existe pas réellement, la nature de l'universel est essence réelle : *Natura universalis sit realis et non sit una realiter.* Du reste si cette *quæstio de unitate universalis* est dirigée contre les tendances trop monistes, plutôt que contre les nominalistes, le nominalisme n'y est que mieux remis à sa place. D'autre part, l'autre ouvrage de logique que l'on doit à Vincent Ferrier, son *Tractatus de suppositionibus dialecticis* est dirigé nettement et avant tout contre les nominalistes excessifs. Vincent Ferrier les y combat en connaissance de cause, suivant de près leurs analyses, et pas du tout en se bornant à des réfutations globales et inopérantes.

2. *Sur les suppositions dialectiques.* — L'étude des suppositions dialectiques avait été poussée très loin par le nominalisme. Selon l'école de Guillaume d'Occam, la pensée humaine est déjà comme un premier langage commun à tous les hommes. C'est dans ce langage complexe du réel qu'on découpe en se servant de mots, de phrases, des morceaux tout petits, des portions qui sont comme substituées au réel concret. Le signe sert

de substitut au réel. Mais, si l'on peut employer ces métaphores hasardeuses : « Le signe n'enlève pas sa patrie naturelle à la semelle de ses souliers »; ces cartes du jeu dialectique sont déjà insuffisantes. Les mots sont de fausse monnaie. Les phrases sont des opérations de banque médiocres. La critique des *suppositions* matérielles, personnelles et simples qu'avait faite Occam (voir art. NOMINALISME, col. 737) était assez destructrice de la raison raisonnante pour mettre les théologiens en fâcheuse posture. Il fallait donc refaire la théorie des suppositions. Saint Vincent Ferrier dans son *Traité des suppositions dialectiques* regarda de très près le mécanisme par où l'on substitue la paille des mots au grain des choses. Il montra que, quelle que soit la délicatesse de telles opérations, on a néanmoins le droit de manier des abstractions, non seulement parce qu'abstraire n'est pas nier ce qu'on a laissé de côté; mais parce que, dans un autre sens du mot, abstraire c'est comprendre ce que l'on a découpé dans le réel. Le terme garde toujours son sens, gagé sur le réel, comme un bon billet de banque est gagé sur l'or. Le terme permet de retrouver le réel le cas échéant. Telle est, du moins, la philosophie de Vincent Ferrier.

Il commence par montrer qu'un terme unique peut parfaitement correspondre à des individus divers de même espèce, et cela en vertu de sa souple théorie de l'unité de l'universel. Cette théorie, il tend à la rattacher à Thomas d'Aquin, Albert le Grand, Hervé de Nédellec. Il l'oppose au réalisme intempestif du semi-averroïste Walter Burleigh et plus encore au nominalisme d'Occam et de ses partisans, *sui sequaces, opinio extrema*. Dans le c. I, Vincent Ferrier veut montrer que la supposition se maintient en contact avec le réel profond et concret. Il va contester aux occamistes leur interprétation qui veut voir dans la *suppositio* simplement une *acceptio seu usus termini*. La supposition comporte un *terme*. Elle ne fait pas que comporter un terme, que se réduire à comporter un terme. Ce que l'on y suppose, ce n'est pas seulement un terme c'est une réalité. Le signe, pour avoir une signification, suppose l'existence d'une chose signifiée. *Quid sit suppositio*, demande le c. II? Et Vincent Ferrier de répondre que, dans une proposition, c'est une *proprietas subjecti*. Au lieu de couper, de séparer, du sujet réel, elle retient un aspect du sujet réel. *Suppositio est propria passio subjecti secundum quod comparatur ad prædicatum*. Cette supposition (explique le c. III : *De divisione suppositionis*) peut porter sur des propriétés essentielles du sujet ou sur des aspects réels toujours, mais simplement accidentels. La supposition accidentelle, de beaucoup la plus fréquente, parmi ces nombreux recours à des suppositions dont s'accompagne l'exercice de la pensée, peut être personnelle ou simple. Ce sont là les expressions que le nominalisme avait employées, Vincent Ferrier s'y astreint. La supposition personnelle sera, bien entendu, celle qui se rapporte à une personne, par exemple : *homo currit*. La supposition simple sera celle qui concerne un aspect accidentel commun, par exemple : *homo est species*.

Avant toute autre supposition, on doit donc étudier (c. IV) la supposition naturelle, qui atteint au vif quelque chose de l'essence profonde des êtres, par exemple « l'homme est raisonnable ». Cette supposition peut revêtir des déterminations définies : « Tel homme est risible », ou rester indéfinie : « Tout homme est risible. » Étant donnée l'importance de ces suppositions naturelles, qui sont les plus profondément fondées en réalité et qui sont les plus injustement méconnues par les occamistes, Vincent Ferrier insiste beaucoup sur elles. Si, dans son traité, il ne leur consacre qu'un chapitre sur dix, ce chapitre comprend le tiers de la longueur totale de l'ouvrage. Ces suppositions naturelles lui paraissent régies par quatre règles : 1. *Quandocunque in aliqua propositione prædicatum dicitur de subjecto in aliquo modo dicendi per se, semper talis propositionis subjectum supponit naturaliter et e converso* (édit. Fages, p. 19); 2. *Omnis propositio cujus subjectum habet suppositionem naturatem seu demonstrativam est universaliter vera scilicet pro omni tempore et pro omnibus suppositis* (édit. Fages, p. 20); 3. *A propositione de tertio adjacente cujus subjectum supponit naturaliter ad propositionem de secundo adjacente nunquam valet consequentia* (édit. Fages, p. 36); 4. *Nulla propositio cujus subjectum supponit naturaliter ad sui veritatem requirit existentiam terminorum* (édit. Fages, p. 42). La règle 1 vise le caractère ontologique des suppositions naturelles. La règle 3 précise qu'elles se conforment au réel complexe plutôt qu'elles ne se déduisent logiquement les unes des autres. La règle 4 précise que cette relation au réel n'est pas telle qu'il faille que les termes employés aient une existence présente; ce qui est assez apparent dans le cas d'une proposition négative. La deuxième règle est plus importante. Elle fixe la valeur réaliste totale des suppositions naturelles, extraites peut-être en apparence à partir de circonstances contingentes. C'est naturellement la règle la plus difficile à établir contre la tendance agnostique que manifestait le nominalisme, contre sa méfiance à l'égard des idées générales et des vérités éternelles. La tactique de beaucoup consistait à faire de la vérité plus grande de ces propositions plus substantielles une question de degré plutôt qu'une question de nature. Mais c'était la tactique de sophistes qui précisément voulaient noyer dans les singularités indicibles les catégories irréductibles mais discernables des choses. « La couleur est l'objet de la vue. » Elle n'est pas « l'objet de la vue plutôt que l'objet de l'ouïe ». C'est qu'on ne peut pas résoudre cette essentielle question de nature, si l'on n'a pas une théorie à la fois souple et ferme sur l'unité de l'universel, sur la manière dont le monde est fait de situations réellement semblables.

Presque aussi important est le c. V : *De suppositione personali*. La supposition personnelle relate des événements, des accidents réels survenus à des êtres réels. De telles suppositions pourront être plus ou moins simples, claires ou confuses, rattachées à une collectivité ou à un être singulier. Chaque fois les questions classiques de compréhension et d'extension se poseront et compliqueront l'étude. Mais, pour l'exposé réaliste de Vincent Ferrier, la grosse difficulté est passée en cet endroit de son ouvrage; la teneur ontologique de ces suppositions s'explique à partir du moment où l'on a reconnu la valeur ontologique des suppositions naturelles. Le c. VII étudie la supposition discrète qui se ramène au cas précédent et la supposition matérielle qui ne suppose que ce que le terme signifie matériellement, par exemple : *homo est vox dissyllaba*. Le c. VIII étudiera la supposition *relative*, le c. IX la supposition *impropre*. Vincent Ferrier pourra y concéder beaucoup à ses adversaires nominalistes. L'essentiel pour lui était d'avoir montré que, dans certains cas au moins, la *suppositio*, base de la confiance de la pensée autant que du langage, est un crédit fait d'autre valeur que d'une pure inflation, *flatus vocis*. Il était en état d'esquisser dans un c. X une étude des variations des suppositions.

Bref, Vincent Ferrier ne contesterait pas trop à Guillaume d'Occam le fait que la pensée quelque peu organisée est déjà solidement tissée du langage qu'elle emploie. Il ne contesterait pas non plus à un théoricien plus récent comme Meyerson que la pensée identifie des réalités simplement semblables et trie dans le réel plus complexe avec une remarquable désinvolture. Mais il remarquerait aussi que les singularités du réel ne sont jamais entièrement perdues de vue par les suppositions et arrangements dialectiques légitimes. Il assurerait

de la sorte, non seulement à la simple dialectique mais, ce qui est plus important, aux démarches prudentes du théologien une aire de sécurité réaliste, un domaine de travail légitime, et, pour employer les expressions qu'emploie M. Brunschvicg : « un univers de discours » qui reste encore un « univers de réel ».

VI. De la philosophie réaliste de la conscience a la critique idéaliste moderne du réalisme médiéval. — Parce que le XVI[e] siècle a brillé dans les arts plastiques, on se le figure volontiers comme un siècle en progrès dans la pensée humaine. En réalité, il y est surtout marqué par les progrès de l'humanisme trop littéraire et relativement peu philosophique. C'est l'époque où le nominalisme excessif déborde de plus en plus de la philosophie dans le domaine de la religion. Cependant l'anarchie métaphysique du XVI[e] siècle n'est pas due au manque de préoccupation philosophique. Elle tient seulement au manque d'unité des esprits. Toutefois, les penseurs les plus divers semblent avoir hérité des philosophies médiévales, thomisme, scotisme, occamisme, le souci de la psychologie expérimentale servant de base commune à la morale et à la métaphysique, tout en demeurant en liaison avec le développement réel des sciences exactes à la fois expérimentales et mathématiques.

Il ne se pouvait pas que la renaissance catholique en France au début du XVII[e] siècle, au temps de Bérulle, avec ses préoccupations apologétiques et mystiques n'aboutît pas sur le terrain ainsi défini, à de nouveaux efforts en faveur d'un réalisme psychologique et théologien. Ce fut en effet l'époque de Pascal et, plus particulièrement encore pour la métaphysique, l'époque de Descartes. « Je pense donc je suis » est l'aphorisme essentiel de cette philosophie de la conscience qui remonte à Scot, et jusqu'à saint Thomas d'Aquin. Cet aphorisme se systématise dans la pensée de Descartes. Est-ce au point qu'il faille voir dans le psychologisme qu'est bien le cartésianisme le rejet du réalisme médiéval qui serait déjà considéré comme trop matérialiste? Descartes serait-il le chef de file des idéalistes modernes? Non. Il ne l'est que pour ceux qui le considèrent, si l'on peut dire, rétrospectivement, à travers Kant. Son psychologisme même n'aurait pas effrayé les contemporains de saint Thomas. Il faut reconnaître cependant qu'il a anémié le réalisme traditionnel par une opposition arbitrairement schématisée de la matière substance étendue et de l'esprit substance pensante. Il a donné, sinon une raison, du moins un prétexte à ceux qui ont fait de la physique une science purement mathématique. Mais Descartes eût protesté le premier, en théologien qu'il était, contre ceux qui voudront réduire le monde à une mathématique universelle. N'était-il pas d'ailleurs le théoricien d'une doctrine fort réaliste de l'univers celle des « natures simples »?

Mais après Descartes, il y eut Kant, que le réalisme ne peut retenir à aucun prix, malgré les efforts de ce philosophe pour doubler son idéalisme transcendantal d'un réalisme empirique. Certes, à lire Kant, on a parfois l'impression qu'il maintient une certaine objectivité, une certaine réalité à l'espace et au temps. En vérité, s'il les hypostasie, c'est à titre de cadres de connaissance. Ce qui est « objectif », ce n'est pas, dans son vocabulaire, ce qui correspond à une réalité extérieure. Kant a été séduit par l'économie de pensée réaliste qui avait été réalisée par les sciences newtoniennes; le mot *objectif* n'équivaut plus pour lui qu'à *nécessaire* et à *universel*. Kant se plaît à opposer cette réalité subjectivement organisée et privilégiée de l'espace et du temps, à ce qu'il juge être la pure subjectivité des déterminations qualitatives de la sensation. La sensation ne mérite même pas à ses yeux le titre de phénomène. Le phénomène est selon lui, une organisation dans l'espace et le temps. La sensation, liée de trop près à l'inconnaissable noumène, lui paraît une matière informe que l'esprit adapte à ses catégories propres, considère, pour employer un terme vulgaire, avec ses « lunettes » spécifiques. De sa détermination étroite des concepts d'espace et de temps, l'espace hypostasié, le temps réduit à une unité d'être qui rappelle l'être ultra-abstrait de Parménide, Kant tire une légitimation des sciences apodictiques à type mathématique. Mais, vidant du même coup l'univers de tout ce qui constitue très exactement ses réalités et ses richesses, c'est par là qu'il méconnaît non seulement la valeur de certaines idées générales reposant sur le concret mais, ce qui est beaucoup plus grave encore, la valeur de la connaissance du concret. Kant imagine que l'esprit humain plaque une organisation toute subjective sur le monde extérieur, qu'il lui suffit de déclarer inconnaissable et comme inorganisé, donc inconsistant. Où a-t-on vu l'esprit déployer ainsi à la surface de noumènes (jamais constatée) l'étoffe toute tissée par lui, de la connaissance sensible ou abstraite, *abstraite* à un premier degré de déploiement, *sensible* lorsque le déploiement est complètement réalisé? Ce système est à rejeter, non pas seulement parce qu'il est ruineux des vraies valeurs aussi bien abstraites que concrètes, mais parce qu'il constitue, dans le fond, dans l'attirail faussement technique de ses vocabulaires et de ses explications, non pas une hypothèse sérieuse, mais une conjecture impudente. Il n'impressionne que les esprits non avertis, ceux-là mêmes que ce que l'on peut considérer en un sens comme sa première édition, le platonisme, avait impressionnés jadis. Il n'échappe pas à la critique qu'en fait H. Bergson, *La pensée et le mouvant*, p. 81. « Tout l'objet de la *Critique de la raison pure*, écrit M. Bergson, est d'expliquer comment un ordre défini vient se surajouter à des matériaux supposés incohérents. Et l'on sait de quel prix elle nous fait payer cette explication : l'esprit humain imposant sa forme à la « diversité sensible » venue on sait d'où : l'ordre que nous trouvons dans les choses serait celui que nous y mettons nous-mêmes. De sorte que la science serait légitime, mais relative à notre faculté de connaître et la métaphysique impossible, puisqu'il n'y aurait pas de connaissance en dehors de la science. L'esprit humain est ainsi relégué dans un coin comme un écolier en pénitence : défense de retourner la tête pour voir la réalité telle qu'elle est. Rien de plus naturel si l'on n'a pas remarqué que l'idée de désordre absolu est contradictoire ou plutôt inexistante, simple mot par lequel on désigne une oscillation de l'esprit entre deux ordres différents. »

La théologie des pays protestants semble avoir été victime de ce kantisme qui ôte une partie de la réalité à Dieu pour la donner à l'homme, à la création purement humaine substituée à la création divine première. Ceux des idéalistes qui succédèrent à Kant accentuèrent encore son anthropocentrisme. Un dilemme se présente dès lors aux âmes religieuses : *ou bien* il faut agréer une religion nouvelle, fondée non sur la Bible extérieure ou sur une révélation impossible dans l'autonomie de la conscience, et il faut baser cette religion sur la seule expérience religieuse intérieure subjective; *ou bien*, pour autant que Dieu diffère de l'homme au sein de cette expérience où l'on ne voudrait pas diviniser l'homme purement et simplement, on est obligé de retourner subrepticement à un commencement de réalisme, par exemple à un réalisme immatérialiste et au moins spiritualiste comme l'idéalisme de Berkeley. Dans cette dernière position, à moins de trop donner encore à l'homme, on restitue subrepticement des valeurs objectives à la création et à Dieu.

Il n'en reste pas moins vrai qu'avec Kant les philosophes modernes ont trouvé un de leurs maîtres prin-

cipaux, si diverses que soient leurs philosophies personnelles. Le réalisme, simplement philosophique ou plus spécifiquement chrétien, aura à soutenir désormais une lutte non seulement contre le nominalisme, mais contre un retour au platonisme, à l'ancienne métaphysique établie par Platon et restaurée par Kant, lequel l'a, d'ailleurs, plus nettement orientée dans le sens d'un scientisme mathématique. Bien que le réalisme soit professé sous diverses formes, dans les pays anglo-saxons, en France avec Bergson, en Allemagne avec Husserl, il n'a pas encore remporté, dans l'esprit des contemporains, une victoire décisive. Il suffit, pour s'en rendre compte, de constater combien certaines allégations des idéalistes contemporains trouvent encore créance ou du moins sont laissées sans réfutation.

Aussi faut-il préciser l'importante position philosophique de cet idéalisme, au nom duquel le réalisme va être souvent condamné. C'est un vocable séduisant que ce terme d'idéalisme que ces philosophes d'une école déterminée ont comme retenu à leur profit. Selon l'acception qu'ils lui donnent, le terme *idéaliste* est d'ailleurs assez délicat à définir. On ne peut confondre l'*idéalisme* contemporain avec le subjectivisme radical, où il n'atteint que chez quelques disciples extrêmes de Fichte. Le mieux est de considérer que l'idéalisme est toujours un psychologisme extrémiste. Il voudrait être spiritualiste. A cette fin il croit nécessaire de minimiser ou de nier les données matérielles de l'univers. Souvent, il trouve en effet que la seule manière de ne pas être matérialiste est de nier l'existence de la matière. D'autres, parmi les idéalistes, professent à leur façon l'apophtegme aristotélicien selon lequel la matière est inconnaissable. Cet idéalisme a couvé lentement avant d'aboutir à la pleine crise de la conscience moderne. Le platonisme pensait déjà que la vraie résidence de la matière est l'idée séparée. Réduisant trop la matière au *quantum*, faisant de la pensée, et donc de l'idée, l'essence des créatures spirituelles, le réaliste Descartes s'approche encore davantage de l'idéalisme moderne. Insistant sur le fait que ce que l'on connaît n'est jamais connu que comme connu, Kant fait triompher l'idéalisme chez les philosophes. Lachelier en reste à ce stade, *Psychologie et métaphysique*, p. 151-155 : « Dire que quelque chose est pensé comme existant c'est dire qu'il y a une idée de l'être... Aussi l'idée de l'être considérée comme contenu de la pensée a pour antécédent, pour garantie, l'idée de l'être considéré comme forme de cette propre pensée. » Ainsi ce n'est pas de l'expérience extérieure que l'être vient à l'esprit, selon l'idéaliste, c'est du dedans par la seule spontanéité spirituelle. Hamelin renchérit et dans son *Essai sur les éléments principaux de la représentation*, p. 8, il écrit : « On ne donnerait pas une idée fausse de la philosophie en disant qu'elle est l'élimination de la chose en soi. » Une telle position philosophique est radicalement inconciliable avec celle du réalisme chrétien, plus spécialement avec le réalisme scotiste qui aboutissait à conclure à l'existence d'un grand nombre de choses en soi, d'hæccéités. Pour l'idéaliste, il n'existera donc, selon le mot de Lachelier, qu'une « dialectique vivante ».

Le plus déterminé peut-être des tenants de l'idéalisme en France, M. Léon Brunschvicg, reprenant cette idée s'est demandé quelle est la forme la plus haute, la plus harmonieuse, la plus cohérente, la plus justifiée vis-à-vis d'elle-même que peut revêtir cette « dialectique vivante ». Il a trouvé que c'est la forme mathématique. Il faut selon lui que disparaissent toutes les références sensibles à des *substrats*, à des êtres en tant qu'êtres. Dès son ouvrage intitulé : *La modalité du jugement*, 1897, p. 7, Brunschvicg écrit de la philosophie de Kant : « l'être en tant qu'être cessa d'être une idée philosophique, puisque c'est, par définition même, la négation de l'idée en tant qu'idée », puisque cette *découverte* montre une vérité qu'on ne connaissait pas auparavant, n'est-ce point que la pensée dans son état vrai, concret, historique constitue une marche au progrès, allant de découverte en découverte? Examinant sous cet aspect l'histoire générale de la pensée humaine, M. Brunschvicg s'y persuada que c'est la pensée mathématique qui seule fait les découvertes, laissant s'évanouir les vains fantômes de la connaissance animale et sensible des singuliers.

Bref les théories de l'idéalisme qui privilégient l'espace et le temps, le temps étant lui-même conçu sous forme quasi-géométrique, aboutissent chez M. Brunschvicg à rejeter tout ce qui n'est pas absolument conforme à ces cadres mathématiques *a priori*. Le *sensible*, auquel le réalisme médiéval portait un si grand intérêt, fait horreur à l'idéalisme, spécialement à l'idéalisme de M. Brunschvicg. Être idéaliste, à la manière surtout de ce dernier, c'est donc, tout autant que préciser des doctrines constructives plus ou moins personnelles, instituer un vaste procès du réalisme.

Ces amis de l'idée plus ou moins platonicienne vont donc blâmer d'abord Aristote qui dans sa théorie de l'abstraction fait dépendre la pensée du *sensible*. La pensée est aux yeux de M. Brunschvicg et des autres idéalistes tout autre chose qu'un concept abstrait, tout autre chose qu'un discours fait de concepts. Heureusement Descartes vint. Pour l'historien idéaliste de la philosophie, Descartes est déjà un sauveur parce qu'il rétablit l'intelligence dans sa fonction propre. Serait-ce que Descartes est purement idéaliste? Non; mais il est géomètre et sa méthode toute géométrique trouve une science rigoureuse qui s'exprime d'ailleurs en géométrie. Voilà ce qui paraît solide. Malebranche conviendra ensuite que l'étendue est essentiellement intelligible. Leibniz inventera, au service des véridiques géomètres analystes, le calcul infinitésimal. Il y a bien çà et là des retours en arrière, mais les succès acquis restent acquis, et l'idéalisme qui considère que la science est œuvre de l'esprit humain triomphe des nouvelles victoires scientifiques par où l'esprit humain se révèle plus grand. Kant semble avoir expliqué ce pouvoir de l'esprit. Riemann semble le prouver plus sérieusement encore en désolidarisant la géométrie d'avec les postulats fixés par Euclide. Tout récemment encore Einstein détruit par son relativisme — l'idéalisme n'est-il pas le relativisme même? — une vieille confiance routinière en l'existence de « qualités premières et intuitives ».

Toutes ces conclusions qu'il avait pensées ou repensées pour lui-même au cours d'une vie entièrement vouée à de telles méditations, toutes ces conclusions dont l'ensemble même était dirigé contre le réalisme, M. Brunschvicg les a mises au point et exposées avec concision dans son livre *Les âges de l'intelligence*, 1934. Cet ouvrage qui n'est pas le plus complet s'il s'agit d'étudier la philosophie personnelle de ce penseur, est le plus utile s'il s'agit d'étudier la critique idéaliste du réalisme. Or, si l'on connaît généralement assez bien les positions centrales de l'idéalisme, on néglige trop les arguments précis que l'idéalisme dirige contre le réalisme. Ces arguments doivent être pesés.

Selon le nouvel écrit idéaliste consacré à cette critique du réalisme chrétien, la philosophie médiévale, celle des substrats et des êtres, est la pensée de l'enfance balbutiante de l'humanité. L'âge mûr philosophique aurait produit la philosophie contemporaine, celle des *normes*, des mathématiques, des sciences. Il est toujours bon de se méfier de ces procédés qui évoquent de prétendus âges de l'intelligence. D'aucuns diront malignement que l'âge mûr c'était la pensée médiévale et la décrépitude l'âge contemporain.

Du tout premier âge de la pensée humaine, M. Brunschvicg pense qu'on peut avoir une idée par les peuplades non civilisées actuelles. A ces primitifs il reproche leur *préjugé de l'intelligible.* Ils expliquent tout dans la nature par des esprits répandus partout. En vérité, ces primitifs exagèrent. Mais il reste que certains faits sur le plan irrécusable des apparences s'expliquent par des esprits. Si la finalité dans un monde biologique plus inférieur est bien difficile à décrire, la finalité humaine est un fait expérimental. Elle ne se laissera jamais mettre en équations mathématiques, en ces équations qui semblent avoir, pour l'idéalisme nouveau, le privilège exclusif de la vérité. Dans un second chapitre de son ouvrage, intitulé *Le fantôme de l'irrationnel*, M. Brunschvicg découvre que le miracle grec, au temps des pythagoriciens, faillit faire évanouir le fantôme des *substrats :* êtres, esprits et choses au profit des *normes* authentiquement mathématiques. Mais cet éclair dans les ténèbres de l'obscurantisme peut paraître beaucoup moins net qu'il ne paraît à M. Brunschvicg. C'est bien avant Pythagore que ce que l'on a appelé avec quelque grandiloquence « la science mystérieuse des pharaons » faisait jouer aux nombres un rôle essentiel dans la nature. Bien plus tard, en plein Moyen Age, des astrologues, même mystiques, jalonnant la route pour la pensée moderne de M. Brunschvicg, pensent déjà comme lui qu'il n'y a de vérité que dans l'emploi de la méthode mathématique. Cette opinion se trouve exprimée en toutes lettres et longuement par Roger Bacon.

Mais au fond peu importe à M. Brunschvicg, les balbutiements des primitifs et l'échec (selon lui proche du succès) des mathématiciens antiques, empêtrés dans des difficultés de détail comme l'existence des nombres *irrationnels.* Le grand scandale de l'idéaliste contemporain c'est ce troisième âge de l'intelligence, cette pensée médiévale que des enseignements de l'université de Paris analysent pourtant consciencieusement. M. Brunschvicg ne se montre pas tendre pour ce qu'il appelle l'*univers du discours.* Il craint visiblement qu'on propose à l'époque scientifique moderne, toute mathématique selon lui, ce retour en arrière que lui paraît être, au service de la foi, la philosophie médiévale. Il reproche âprement au Moyen Age d'avoir cru à la vertu du syllogisme. Il a raison de dire, un scotiste ou un thomiste éclairé l'appuieraient, que le syllogisme ne vaut que par rapport à une expérience extérieure dont il est un vêtement. Le syllogisme : « Tout dragon est une chose qui souffle des flammes. Tout dragon est un serpent. Donc quelque serpent souffle des flammes » rend bien compte du réel à la condition que ce soit d'un réel qu'il rende compte — à la condition qu'il existe des dragons. La pensée logique vaut donc davantage comme moyen lumineux d'expression de l'âme obscure de l'idée que comme fondement même de l'intellectualité. M. Brunschvicg discerne tout l'intérêt du travail de M. Serrus : *Le parallélisme logico-grammatical.* Un thomisme admettrait en effet que, dans le parallélisme *intellectuel logique*, la logique n'est, selon ses règles de jeu, qu'une commodité de l'esprit, commodité légitime, un moyen pour une fin. Il faut admettre qu'une même pensée s'exprime en un alinéa variable dont les propositions se groupent en nombre plus ou moins grand avec des liaisons internes de conjonctions susceptibles de varier à l'infini. La même proposition peut toujours se multiplier en discours ou se condenser au contraire en une nuance d'adjectifs au point de rentrer dans l'implicite et dans l'ombre. Mais c'est donc que, pour le penseur médiéviste authentique, tout comme pour son critique idéaliste lui-même, l'univers à connaître est autre chose que l'univers élastique des discours. Le vrai problème est celui de cette réalité mystérieuse qui dépasse le discours, c'est le problème de cette raison, et toute objective, et toute personnelle, qui tantôt exprime et tantôt cache, *suppose* (comme disaient Occam et Vincent Ferrier) ou *oublie.* M. Brunschvicg fait encore une remarque pertinente lorsqu'il dénonce, p. 66, n. 1, avec le P. Festugière et M. Robin, une équivoque de la pensée grecque qui a alourdi la scolastique médiévale. Le P. Festugière montre en effet qu'en métaphysique « le terme οὐσία est appliqué tantôt à l'individu concret, réalité première et qui seule en vérité mérite au propre le nom de substance et tantôt à l'universel abstrait, premier intelligible, lequel, pourvu aussi du nom d'οὐσία avec le sens premier d'essence, n'en semble pas moins regardé comme substance objet propre de la métaphysique ». Mais cette vérité, si parfaitement discernée par le P. Festugière, va contre la position même de M. Brunschvicg. Elle consacre la distinction thomiste de l'essence et de l'existence. En effet chaque être concret ou objet de connaissance demeure distinct comme *substrat* de l'espèce qui lui dicte sa *norme.* La loi prend dans ce système une valeur simplement analogique. Il y a donc bien des différences entre chaque être concret, dont les propriétés personnellement essentielles ne font qu'un avec l'existence personnelle, et puis le groupe scientifique, où l'essence diffère de l'existence au point de n'être plus qu'une analogie entre les individus du groupe. Elle conserve toujours implicite, au moins l'*un* que comporte l'être. Cet être est partout répandu et l'intuition le saisit comme le fil qui unit des groupes de sensations, propriétés et images sensibles. Le rôle de la mathématique est de multiplier, de diviser cet être, en écrivant, dans chacun des deux membres de ses équations indigentes, que, diversement réparti et découpé, un même total reste le même. Ce n'est pas une pure tautologie, car il y a l'art de découper et de mettre en évidence certains détails anatomiques des quantités. D'autre part, cette mathématique-univers du discours savant, reste en référence avec un objet extérieur concret. Si appauvrie que devienne la considération que l'on fait de cet objet, c'est encore lui et lui seul qui vaut comme expression des *normes analogiques.* La mathématique exprime ces normes comme elle peut. C'est qu'en effet chaque norme approximative ainsi déterminée ne coïncide que plus ou moins avec les *substrats* réels concrets. Ces derniers, Meyerson le maintient à juste titre, comme on le verra plus loin, sont au point de départ de la science.

M. Brunschvicg voudrait décisif le quatrième et dernier chapitre de son livre, l'*univers de la raison.* On admettra volontiers avec lui que le XVIIe siècle est un grand siècle métaphysique, qui a apporté du neuf au Moyen Age. Bien qu'il soit loin d'être parfait, Descartes a l'avantage de séparer la matière de l'esprit, ce qui évite des simplifications et confusions fâcheuses. Il maintient les *substrats*, les *natures simples.* Il ne se borne pas à comparer, comme l'expose M. Brunschvicg, des êtres matériels selon la quantité, en sorte que les substrats de ces êtres disparaîtraient ne laissant plus qu'un univers de relations. Dans le cartésianisme véritable — et par endroits M. Brunschvicg ne peut entièrement l'oublier — les relations sont portées par les substrats. Étendues et quantités demeurent « substantifiques », tout en étant propres aux mathématiques. Il demeure en Descartes, avec le sens des natures concrètes, un principe philosophique excellent dont pourtant la critique idéaliste lui fait grief. Voici ce dont il s'agit, p. 98 : « Pour que l'homme se libère du doute, écrit M. Brunschvicg, pour qu'il surmonte l'obsession du malin génie que représente le cercle vicieux qui impliquerait l'affirmation immédiate de la réalité de sa connaissance, il faudra qu'il découvre au fond de sa pensée quelque chose qui n'est plus tout

à fait humain, l'idée simple d'une perfection infinie, sagesse accomplie et puissance absolue à quoi il suspendra la transparence intellectuelle d'un univers physique et d'où il déduira la légitimité d'une cosmologie. » Cette nécessité d'un Dieu pour finir de rendre compte du système de la connaissance, c'était du bon Descartes. Mais l'idéaliste, qui rapporte si exactement cette forte pensée non seulement cartésienne mais simplement philosophique, ne peut l'admettre. Il lui répugne d'être mis devant le dilemme *Dieu ou rien*. Il n'admet pas qu'un Dieu largement conçu comme une personne rende le monde intelligible à la manière, si l'on peut dire, d'un humanisme transcendantal, divin. Il ne veut point que le monde soit ainsi ordonné d'une manière spirituelle, finaliste, concrète. Il ne peut concéder à saint Thomas que les qualités des corps empêchent réellement que tout se réduise à des lois mathématiques. Il ne peut concéder à Descartes que les étendues, chaque substrat corporel, empêcheraient réellement que tout se réduise à des normes mathématiques. Les étendues substantielles conservent en fait les natures simples et ne sont pas un espace vide et homogène. Dépassant dangereusement le meilleur de ses maîtres, Spinoza, M. Brunschvicg ne gardera comme principe divin du monde qu'une unité mathématique. Or, le monde qui comporte des normes comporte plus encore des substrats; et, puisque chaque individu est substrat, comme l'ont bien vu les derniers en date des scolastiques, il y a même dans l'univers plus de substrats que ne l'avait supposé le haut Moyen Age. Ce dernier gardait quelquefois trop de confiance dans l'archétypisme grec.

M. Brunschvicg peut donc paraître fournir, par ses remarques exactes, des armes pour réfuter certaines de ses assertions. Il lui arrive par exemple de blâmer l'œuvre du logisticien Bertrand Russell. L'erreur impardonnable de celui-ci serait d'avoir voulu maintenir l'existence d'un monde d'essences « qui ne devrait rien à la notion d'esprit », et donc un antiidéalisme! Il est vrai que Russell voulait y parvenir par une *panlogique* qui aurait été en réalité une *panmathématique*, après tout assez semblable à celle de M. Brunschvicg lui-même. Ne serait-il point déplorable que l'on ne dise un jour de l'effort philosophique de M. Brunschvicg ce qu'il a dit de l'effort de son prédécesseur Russell, p. 80 : « Son formidable édifice, lié en apparence à toute l'ampleur et à tout le raffinement de la métaphysique moderne, s'est disloqué comme par l'effet d'une piqûre d'épingle sur un ballon énorme et mal protégé. » Certes, M. Brunschvicg a raison de suivre Lachelier, « le logicien qui a su retrouver dans les figures du syllogisme les démarches vivantes de l'esprit ». Mais l'erreur de Russell n'est point d'avoir assimilé la logique des mathématiques à la logique d'un discours supérieur et compliqué, c'est d'avoir méconnu que deux réalités sont irréductibles : la mathématique et le concret. La mathématique-univers du discours savant, a toujours un objet. Elle garde une référence à l'expérience.

A en croire le nouvel idéalisme, Kant a pleinement possédé cette puissance d'esprit géniale qui avait failli porter Descartes vers la vérité d'un monde purement mathématique. Mieux que Descartes il aurait compris que les étendues et les temps sont des catégories de notre esprit. Qu'on enlève donc leur *en soi* aux fausses apparences du monde sensible, voilà ce qui paraît essentiel pour M. Brunschvicg. Or, c'est précisément ce qu'il importe au plus haut point de ne pas faire. Mais, pour l'idéaliste, l'expérience véritable ne portera plus que sur des relations, des mesures susceptibles de calculs. « Loin de prétendre s'isoler et s'ignorer, raison et expérience, dit M. Brunschvicg, p. 101, se tournent l'une vers l'autre; elles se rejoignent et s'étreignent pour substituer à l'univers de la perception comme à l'univers du discours l'univers de la science qui est le monde véritable. » Aussi le nouveau disciple de Kant ne peut-il pardonner à son maître (qu'il avait jugé pourtant si génial) d'avoir été comme illogique avec sa propre pensée, en maintenant la croyance plus que surérogatoire à des choses en soi. Cependant Kant avait bien dit à la satisfaction de M. Brunschvicg qui relève ce propos, p. 108 : « Il n'y a de scientifique dans notre connaissance de la nature que ce qui est mathématique » (*Premiers principes de la nature*, trad. Andler-Chavannes, p. 6).

Le nouvel idéalisme, p. 120, voit dans la physique purement mathématique d'Einstein, où les temps sont multipliés par l'esprit autant que faire se peut, le triomphe du kantisme et de ses catégories subjectives. Cependant, ce n'est pas à un subjectivisme du moi que purement et simplement se rallie M. Brunschvicg. Il se rattache à la très curieuse *Weltanschauung* de M. Jean Piaget (*Deux types d'attitude religieuse : 1. Immanence et transcendance*, p. 35) : « Le *cogito*, dit M. Piaget approuvé par M. Brunschvicg, c'est le résultat de la réflexion sur les mathématiques. Le soi-disant subjectivisme kantien, c'est la prise de conscience de l'objectivité physique. L'intériorisation, en théorie de la connaissance, c'est l'expression directe et nécessaire de l'objectivité en science. Le réalisme seul est subjectiviste qui projette au dehors le contenu de l'esprit. L'idéalisme au contraire s'en tient à l'expression de l'activité scientifique authentique, laquelle a toujours consisté à appliquer au donné brut de la perception physique les connexions mathématiques dues au pouvoir législatif de l'esprit... » Bref, les mathématiques auraient l'avantage de *dépersonnaliser*, de *désubjectiver* la raison. Selon les analyses de Piaget et de Brunschvicg (et aussi selon les analyses quelque peu semblables du philosophe chrétien Maurice Blondel, que l'on retrouvera plus loin) il n'y aurait pas seulement deux termes entre lesquels le choix s'impose mais mieux trois termes « la transcendance, le moi et en dernier lieu la pensée avec ses normes impersonnelles ». Une doctrine curieuse sort de là, théologie en raccourci, théologie de compromis, qui revient à identifier Dieu « non pas au moi psychologique, mais aux normes de la pensée ». Divers esprits simplificateurs, à l'époque actuelle, sont favorables à cette manière de voir, rétablissant l'absolu en Dieu seul, dans cette idéale conscience qui, pour Brunschvicg, est purement mathématique. Une seule conscience : épiphénomène général, auquel nous participerions! Ce retour à l'averroïsme est inadmissible. Nier les absolus hors de Dieu est d'ailleurs une hétérodoxie beaucoup plus grave que celle d'Averroès. Les absolus irréductibles et irréductibles à Dieu foisonnent, infinis de petitesse qui sont en réalité des infinis de grandeur parce qu'ils sont d'irréductibles miracles. Le monde est riche de complexités concrètes, biologiques, physiques, infra-atomiques comme panstellaires. Il se décrit historiquement, géographiquement, concrètement. Les moyennes, les statistiques, les « probabilités » sont les mathématiques approximatives où les complexités réelles ne se laissent qu'imparfaitement inscrire. Les normes suivent, de loin, les substrats. Les substrats ne sont pas des *néants* obéissant mathématiquement aux lois. S'ils n'étaient que des *néants*, faute d'être par quelque biais des *absolus*, ils n'auraient même pas de quoi obéir aux lois. En ce cas chimérique, les lois ne seraient les lois de rien.

Ainsi les idéalistes peuvent être tentés de croire que le vieux problème posé par la théologie chrétienne n'a plus de sens et que les universaux avec leurs réalistes et leurs nominalistes sont éliminés de leurs préoccupations. En vérité ce grand problème d'autrefois, ce

grand problème du réalisme reste le grand problème commun de la philosophie et de la théologie. La philosophie médiévale de Scot et de Thomas d'Aquin trouve d'ailleurs, on le verra, à s'appuyer actuellement sur la philosophie des sciences de Bergson et de Meyerson. En vain divers ouvrages, comme celui qui vient d'être analysé et réfuté ci-dessus, essayent-ils de rééditer contre le réalisme et la théologie, en termes idéalistes, ce qu'Auguste Comte énonçait déjà en termes positivistes : le prétendu fait de la dépossession, par la nouvelle ère scientifique, de l'ère métaphysique et théologique. En vérité, tandis que la philosophie médiévale, développée pour les besoins de la théologie catholique, se trouve contenir en germe toutes les données détaillées depuis par les techniques scientifiques, l'idéalisme trop simplement kantien ne paraît plus répondre pleinement aux exigences de la science contemporaine, à son pluralisme expérimental, ni à ses préoccupations historiques, ni à son besoin d'introduire dans la loi l'indétermination du concret (qu'il ne faudra d'ailleurs pas confondre avec le libre arbitre). Cependant on a vu des idéalistes éminents prétendre admettre la théologie catholique. Dans certains cas, comme dans celui de Lachelier, il y a certainement une tendance implicite à un fidéisme dont l'orthodoxie ne s'accommode pas. Dans d'autres cas, comme celui plus récent de M. Lachièze-Rey, il se trouve que le kantisme se retourne, par une certaine progression, en un réalisme chrétien. Ce cas d'espèce qui échappe à un fidéisme (lui-même croyance à un certain réalisme) mériterait d'être examiné. Voir Lachièze-Rey, *Le moi, le monde et Dieu* dans la *Revue des cours et conférences*, 15 janvier 1935.

VII. Les néo-réalismes et le réalisme chrétien. — Ce serait une erreur de croire que l'époque moderne ne connaît en philosophie que la descendance intellectuelle de Kant. Elle revient en partie à des formes de réalisme de plus en plus conciliables avec le réalisme chrétien.

Les premiers tenants de ces idées se trouvent jusque dans l'Allemagne de la période postkantienne. Fechner (1801-1887) n'est pas seulement le premier maître de la psycho-physiologie, l'auteur d'une loi qui décrète que la sensation croît avec le logarithme de l'excitation. Son nouvel animisme accorde à chaque phénomène de la nature l'éminente dignité réaliste d'une sorte de conscience individuelle.

Son compatriote Lotze (1817-1881) renchérit dans le sens du réalisme tout en abandonnant les idées quasi pythagoriciennes que Fechner avait voulu introduire dans son spiritualisme. Lotze rend le service d'insister sur le danger des généralisations présomptueuses et des dialectiques en porte-à-faux. « Aucune parcelle de vérité, écrit-il, ne doit être sacrifiée à des déductions. » Il reconnaît le caractère individuellement actif de chaque conscience humaine connaissante et agissante. Il critique âprement le formalisme décoloré de la spéculation kantienne. Le monde lui apparaît comme riche d'une vaste multiplicité d'essences singulières susceptibles de conscience, de liberté, parfois de morale.

De la même manière Preyer, Sigwart, Teichmuller préparent dans leur pays ce qui deviendra aux États-Unis la vue du monde des *néo-réalistes*, la vue d'un monde composé de choses distinctes qui donnent raison à l'expérience sensible, monde riche surtout d'individus irréductibles, susceptibles chacun de progrès spirituels et religieux.

Dans ses articles du *Popular Science monthly*, entre 1870 et 1890, Ch. S. Peirce s'élève contre le déterminisme abstrait des savants. Ces derniers confondent trop aisément les faits concrets, différents et négligent par trop dans le monde les faits de spontanéité et les sentiments. En 1898, les philosophes anglais qui publient le volume de mélanges intitulé : *L'idéalisme personnel :* Sturst, Stout, Gibson, Undechill, Marret, Russell, Rashdall, Schuller surtout, sont sur le chemin du réalisme autant que du pragmatisme. Le réalisme nouveau se fait jour en Amérique avec Dewey et Howison. Dewey met en évidence la primauté du concret réel sur l'abstrait trop souvent illusoire. Howison tient le monisme en suspicion : il démêle que le monisme idéaliste et le monisme matérialiste sont le *revers* et l'*avers* d'une prétendue métaphysique scientifique, la même dans les deux cas et qui est toujours une parodie de la science légitime.

Josiah Royce, plus près encore des anciennes conceptions médiévales, s'applique à discerner dans ce multitudinisme évident un absolu qui lui donne valeur sans l'éclipser. Voir Gabriel Marcel, *La métaphysique de Josiah Royce*, dans *Revue de métaphysique et de morale*, 1917. La subsistance des idées générales dans un monde fait d'individualités est bien mise en lumière par H.-E. Moore. Quant à B. Russell, plus encore peut-être que logicien, il est, en fait, métaphysicien habile à mettre en relief les discontinuités qui se remarquent partout, le caractère concret de ce tout qui ne se laissera pas habiller facilement par le vêtement de confection des mathématiques scientistes.

William James vit de toutes ces idées et il y ajoute son apport personnel. Même lorsque dans son anti-intellectualisme il semble s'associer à Bergson contre Russell et les admirateurs de l'intelligence concrète, il ne se sépare pas de ces derniers. Car l'expérience de James, l'*intuition* de Bergson, c'est encore ce que Russell appelle, à bon droit : de l'intelligence. Il ne faut d'ailleurs pas placer sur le même plan un H. Bergson et un B. Russell. Russell reste très soucieux de concepts. Tous ces philosophes pluralistes d'Allemagne, d'Angleterre, d'Amérique ne s'identifient que par des allures générales de leur pensée. Peu importe : la ressemblance demeure et elle est essentielle qui fait d'eux comme autant de précurseurs d'H. Bergson, même lorsque H. Bergson les a ignorés.

En France même on pourrait citer de nombreux efforts parallèles. Le pluralisme de Renouvier et de Lequier ne doit pas être laissé de côté par les partisans du réalisme spiritualiste. Renouvier a trouvé le moyen de partir des libertés, des autonomies spirituelles comme de faits. C'est peut-être la seule façon de prouver ensuite l'accord des libertés divine et humaine : la liberté divine rendra compte de la liberté humaine au lieu de la contrecarrer. Renouvier n'a pas seulement exercé une influence sur des spiritualistes français comme son ami Jules Lequier. Il se trouve comme englobé dans le pragmatisme religieux de William James. Par Ravaisson aussi, par toute une pléiade de psychologues amis du concret expérimental, ennemis des entités abstraites, à l'école des faits objectifs, c'est encore Bergson qui se prépare.

Cependant en Allemagne, où les premiers réalistes postkantiens avaient paru d'abord (et peut-être dans la ligne de Condillac), l'idéalisme, par Hegel, avait abouti à une dialectique. Cette dialectique universelle, reprise en dehors de l'idéalisme par Karl Marx, allait constituer aux yeux de nombreux sociologues, en divers pays, comme une base métaphysique. Mais cette dialectique même, allait, elle aussi, favoriser indirectement le progrès contemporain du réalisme médiéval et chrétien. Elle est plus près du réalisme médiéval dans la sociologie d'E. Lasbax que dans les écrits de Karl Marx.

Quant aux rapports de la phénoménologie de R. Husserl, si répandue en Allemagne vers 1930, avec le réalisme thomiste, ils sont si patents qu'ils ont été étudiés, et de près, par Edith Stain, *Husserls Phenome-*

nologie und die Philosophie des hl. Thomas von Aquino..., Halle, 1929. Cette étude a été accueillie avec faveur par les maîtres de la phénoménologie. Dès 1923, Husserl avait guidé lui-même le travail de dom Mathias Thiel, *Die phänomenologische Lehre der Anschauung im Lichte der thomistichen Philosophie*, dans *Divus Thomas*. Par le réalisme du psychologue Brentano, par toute une ambiance philosophique où la scolastique était connue, R. Husserl avait en effet renouvelé sa première culture philosophique qui avait été puisée à l'idéalisme kantien. De cet idéalisme kantien il va toujours conserver cette constatation saine que tout ce que l'on connaît, on ne le connaît que dans sa conscience. Seulement, avec une réelle ingéniosité d'épistémologue, Husserl va déclarer que l'essence qui se donne comme existante n'est pas une inconnaissable noumène, mais le phénomène lui-même. Il va tâcher de tirer parti, comme il en a le droit, de ce double caractère réel et intentionnel, pleinement cosmique et rien que mental, que le phénomène présente à l'esprit. Pour s'introduire au réalisme, à vrai dire mitigé et d'allure parfois idéaliste, de R. Husserl, le mieux sera de profiter de l'introduction générale à sa phénoménologie qu'il a professée à la Sorbonne alors que sa pensée était déjà mûrie. Il l'a publiée sous le titre de *Méditations cartésiennes*, Paris, 1931. Husserl y remarque, p. 51, le caractère durable de chacun de ces phénomènes que l'esprit peut observer. L'objet apparaît réel, d'une réalité évidente, transcendante pour l'esprit, p. 52. Cependant l'objet réellement existant n'est qu'un morceau du champ de la conscience, p. 53. Par suite de cette remarque, Husserl a de la peine à s'échapper de l'idéalisme le plus subjectiviste. Mais il en est gardé par son sens du concret. A son *moi* concret qu'il voit au sein de sa conscience, *moi* lié à son corps, il voit s'opposer, au sein même du monde intérieur conscient, tout un univers, p. 89. Il existe notamment d'autres hommes et ces hommes contemplent le même univers que le *moi*, mais différemment : « Je n'appréhende pas « l'autre » écrit Husserl, p. 99, *tout simplement comme mon double*, je ne l'appréhende ni pourvu de la sphère originale ou d'une sphère pareille à la mienne, ni pourvu de phénomènes spatiaux qui m'appartiennent en tant que liés à l'« ici » *(hic)*, mais — à considérer la chose de plus près — avec des phénomènes tels que je pourrais en avoir si j'allais « làbas » *(illic)* et si j'y étais. Ensuite, l'autre est appréhendé dans l'apprésentation comme un « moi » d'un monde primordial ou une monade. Pour cette monade, c'est *son corps* qui est constitué d'une manière originelle et est donné *dans le mode d'un « hic absolu »*, centre fonctionnel de son action. Par conséquent le corps apparaissant dans *ma* sphère monadique dans le mode de l'*illic*, appréhendé comme l'organisme corporel d'un autre, comme l'organisme de l'*alter ego*, l'est en même temps comme *le même corps, dans le mode du « hic »* dont l'autre a l'expérience dans sa sphère monadique. Et cela d'une façon concrète, avec toutes les intentionnalités constitutives que ce mode implique. » Poursuivant cette analyse, Husserl trouve que l'*organisme corporel d'autrui* apparaît comme un *objet premier en soi tout comme l'autre homme est dans l'ordre de la constitution l'homme premier en soi*, p. 106. Par cette considération il ébauche un réalisme de la nature aussi bien que de l'esprit. Tout un monde coexiste, p. 108, pour l'autre et pour moi. Ce monde est fait de riches structures concrètes, p. 117. C'est un monde objectif unifié, une seule nature, p. 119, qui peut porter, c'est-à-dire justifier, les concepts des idées abstraites que l'on se fait, p. 131.

La Société thomiste, a consacré à ce réalisme de la phénoménologie une « journée d'études » (à Juvisy, le 12 septembre 1932. Voir l'ouvrage qui rassemble des communications et les discussions : *La phénoménologie*, le Saulchoir, 1932). Dom Failing fit observer le caractère prononcé du réalisme husserlien, *op. cit.*, p. 33, encore plus prononcé chez son disciple Heidegger, p. 37. On fit remarquer que c'est le procédé épistémologique de Husserl qui demeure plus spécialement idéaliste, p. 14, pourtant très proche de Bergson, très loin de Kant. Husserl, comme l'observa Mlle Stein, « écarte les sciences (dont part le néo-kantisme) pour remonter aux données préscientifiques et au lieu de déduire leurs constitutions ou à un degré supérieur la constitution des sciences elles-mêmes, il *révèle* les données par l'analyse réflexive », p. 46. Il retourne aux objets. M. Heidegger est nettement intellectualiste, p. 51. « L'idéalisme transcendantal » de Husserl se ramène lui-même au réalisme pur et simple parce qu'il conçoit la *constitution transcendantale par l'Ego absolu et divin*, de telle sorte que les *moi* psychologiques et leurs objets sont constitués dans leur qualité strictement objective », p. 52. L'intuition des essences dans la phénoménologie n'est, à tout prendre, pas très opposée, du moins de manière irréductible, à l'intuition du bergsonisme. On verra plus loin que cette intuition bergsonienne est réaliste. Bref, phénoménologie, thomisme, bergsonisme jusqu'à un certain point s'apparentent. Il est vrai que pour le P. Kremer, p. 70, la phénoménologie paraît manquer encore d'une théorie satisfaisante de la connaissance. Il y demeure, incontestablement, une crainte tenace de prêter le flanc à la critique des idéalistes. Dans la phénoménologie, au gré des thomistes, la théorie de l'abstraction demeure rudimentaire. Faute de s'être appliqué à cette étude si importante pour un intellectualiste véritable, Husserl, qui tient tant au rôle activement constructeur de chaque esprit humain, en serait même arrivé à faire de l'esprit humain un simple « contemplatif » d'objets concrets, p. 82. Mlle Stein a mis au point les qualités réelles que possède la phénoménologie, même dans l'étude de ce problème délicat : « l'intuition phénoménologique, pense-t-elle, p. 85, n'est pas simplement vision de l'essence *uno intuitu*. Elle comporte une œuvre de dégagement des essences par l'opération de connaissance de l'intellect-agent, une abstraction, c'est-à-dire l'action d'écarter le contingent et de dégager positivement l'essentiel. Sans doute, le terme de tout ce travail est-il bien la tranquillité de la vision; mais saint Thomas connaît lui aussi cet *intus legere* et nous dit de lui que l'intellect humain aux sommets de son opération se rencontre avec le mode de connaissance des purs esprits. Il semble cependant vouloir restreindre cette opération des sommets à l'intuition des principes. Reste à savoir ce qu'il faut entendre par principes et si saint Thomas et Husserl s'accordent sur ce qu'on peut considérer comme susceptible de connaissance intuitive. »

Il est à remarquer que la conciliation d'Husserl et de saint Thomas comme celle de Scot et de saint Thomas, comme celle de Bergson et de saint Thomas est relativement facilitée, dans l'intérêt d'une pérennité du réalisme, si, comme on va le proposer plus loin à propos du bergsonisme, on peut bien considérer la théorie de la connaissance chez saint Thomas moins comme une abstraction des *species* aristotéliciennes que comme une théorie de la connaissance à partir des sensations considérées comme à l'intérieur de la conscience. Husserl, qui a le sens du concret et aussi du caractère essentiellement psychique, intentionnel de la connaissance du réel, est, sur ce point, plus proche encore du réalisme thomiste qu'il ne l'est sur d'autres points. Par ailleurs, divers disciples de Husserl ont pu utiliser les thèses générales de la phénoménologie, voire ses méthodes, dans des études réalistes de philosophie religieuse.

VIII. Le blondélisme et le réalisme intellectualiste et théologique. — Platon n'était-il pas un idéaliste comme Kant? Leibniz avait-il été au bout du réalisme? Spinoza n'avait-il point édifié un monisme panthéistique? Dans le Moyen Age des milliers de fratricelles avaient prêché le retour à l'un et le mépris de l'être inconsistant des créatures. Maître Eckart avait été le métaphysicien d'un semi-panthéisme très pieux et peut-être moins hétérodoxe qu'on l'a parfois imaginé. Dans un ensemble doctrinal d'allure thomiste, Malebranche avait compromis les proportions du système en réduisant la causalité des créatures au profit de la causalité increéée. Quantité d'auteurs chrétiens préparaient, en particulier depuis Descartes, une nouvelle philosophie adaptée à la foi. Tous ces penseurs ouvraient la voie au P. Laberthonnière et à M. Maurice Blondel. Ces derniers sont donc moins des novateurs que des rénovateurs de méditations philosophiques parfois très anciennes, fort séduisantes et, pour une moitié au moins, exactes puisqu'il est très vrai qu'en comparaison de l'immensité de Dieu chacune des créatures apparaîtrait comme quasi-néant. Ces deux penseurs sont, par ailleurs, des réalistes, au moins en intention. Le P. Laberthonnière a écrit en effet un livre en faveur du réalisme chrétien contre l'idéalisme grec, et M. Blondel s'est dit très directement thomiste et réaliste par delà la lettre de ses propres écrits. C'est donc que les pensées personnelles de ces deux auteurs s'accommodaient dans leur intention avec le réalisme classique. Il reste toutefois à préciser certains points de leur réalisme. Ces deux philosophes, plus associés entre eux qu'on ne le croit quelquefois, pourront paraître victimes dans leur système idéologique de quelques équivoques ou contradictions nuisibles à l'économie interne du réalisme véritable. De telles contradictions on ne doit point s'étonner : elles sont signes que ces auteurs sont exempts de l'esprit de systématisation outrancière, le pire esprit en philosophie.

Pour faire éclater une de ces apparentes contradictions partielles qu'il y a entre le fond de pensée réaliste des deux philosophes en question et d'autre part leurs expressions si opposées à leur profonde conviction, voici un texte du P. Laberthonnière qui pourra paraître comme une tache dans son ouvrage *Le réalisme chrétien et l'idéalisme grec*, p. 114-115 : « L'opposition de la raison et de la foi se ramène tout simplement en dernière analyse à une opposition entre deux attitudes entre lesquelles, en vivant et en pensant, chacun au fond de lui-même choisit librement : d'une part l'attitude de ceux qui, s'érigeant en absolu, entendent que tout relève d'eux sans qu'ils relèvent de rien et qui, fixes dans ce qu'ils sont, font de leurs propres idées la mesure de tout le reste, d'autre part l'attitude de ceux qui, reconnaissant leur dépendance et leur relativité, travaillent à s'ouvrir et à sortir d'eux-mêmes pour chercher plus haut le centre de leur vie et de leur pensée. On pourrait dire que l'une est la foi en soi-même et l'autre la foi en Dieu. » Le réalisme chrétien exige que les idées soient la mesure de ce qui n'est pas l'homme, sans quoi précisément on ne pourrait sortir de soi-même. En vérité on a le droit, Dieu y aidant, d'avoir confiance en la valeur de son intelligence pour connaître le réel. La bonne intention du P. Laberthonnière ne l'empêche donc pas ici de donner dans un certain fidéisme. La foi elle-même ne s'oppose pas à la raison, pas plus que la grâce ne s'oppose à la nature. Elle la complète. Elle prolonge ses intuitions, ses interprétations par le secours de la révélation qui donne un plan du monde agrandi et précisé, pour reculer, sans les contredire, les horizons humains. La foi n'est pas si séparée de la raison que ne l'insinue le P. Laberthonnière. L'une et l'autre sont faites d'intelligence réaliste. La foi est le produit d'une raison prototype et première réaliste : la raison de Dieu. Saint Bonaventure poursuivait une idée qui n'est pas sans portée philosophique lorsqu'il plaçait la foi avant la raison, allant jusqu'à dire qu'on ne peut guère avoir la raison si l'on n'a pas la foi. Sainte Catherine de Sienne faisait de la foi « la pupille de l'œil de l'intelligence ». Saint Thomas d'Aquin a beaucoup insisté pour que l'on considérât la foi, non pas comme une affaire de volonté et de courte morale, mais comme une affaire d'intelligence et de métaphysique étendue et profonde. Ce n'est pas par le phénomène intellectuel qu'elle comporte, ce n'est pas même par sa nature intellectuelle que la foi diffère de la raison ordinaire, c'est par son caractère de don supplémentaire, par l'intention salvatrice qu'elle suppose de la part de Dieu, par ses conséquents comme ses aboutissants. Elle constitue, après la grâce naturelle de la raison, la grâce surnaturelle d'un prolongement de la raison. Il n'est pas vrai non plus d'opposer raison et clarté d'une part, foi et mystère d'autre part. La raison a ses mystères. La foi a ses clartés.

Le reproche qui peut être fait sur ce point à la philosophie du P. Laberthonnière a paru également s'étendre au système de M. Blondel. Ce philosophe aurait mal situé, l'un par rapport à l'autre le *naturel* et le *surnaturel*. Là encore ce qui apparaîtra surtout déficient, c'est l'explication insuffisante d'un réalisme chrétien. Sans qu'on ait à revenir sur *L'action*, les derniers écrits de M. Blondel : *La pensée*, 2 vol. 1934, *L'être et les êtres*, 1935, peuvent mettre en évidence ces lacunes subsistantes du réalisme blondélien. Pour prendre contact avec ces textes récemment publiés il paraît au moins indispensable d'analyser l'introduction que M. Blondel leur donne sous le titre *déblaiement et sondages* au t. I de *La pensée*. On jugera de la sorte s'il se met en situation de préciser le réalisme dans le sens si précieux du concret objectif.

Il était difficile, commence-t-il à expliquer, p. v-vi, de parler de l'*Action*, en 1893, à l'époque où il consacrait sa thèse à ce grand sujet. Croit-on, p. vi-vii, qu'il est plus facile de parler actuellement de la *Pensée ?* La *pensée*, le mot même n'est-il pas malheureux là où l'on ne voit que *des pensées?* Pourquoi mettre dans le guêpier des pensées un hôte plein de sérénité, le *metœcus paradoxus?* C'est peut-être que cet hôte se trouvera. La pensée paraîtra peut-être par contre trop inconsistante pour être étudiée comme étant la réalité métaphysique primordiale : Aussi est-ce moins la pensée, et surtout les pensées, que les conditions profondes du *penser* qu'il faut étudier. Bref, la pensée fait « problème ». P. viii. Pour savoir ce en quoi elle consiste, il faudra déblayer les fausses solutions du problème et parvenir sur le terrain ainsi déblayé jusqu'aux démarches suprêmes et décisives.

Et d'abord il faut éliminer les fausses solutions. On pose souvent le problème en ces termes : « faut-il regarder le foyer producteur ou la clarté projetée et produite? » Mais les notions mêmes de sujet et d'objet sont sujettes à caution. P. x. Notion de l'objet, notion de sujet, rapport même de ces deux pôles sont le fruit d'élaborations progressives. Il faudra même expliquer l'alternance et le clignotement de nos considérations, tantôt vers l'un, tantôt vers l'autre de ces deux points de vue. En tous cas, il ne faut pas partir d'entités aussi peu primitives que ces sujets et ces objets. Il faut partir de la pensée vivante. Il ne faut pas décomposer le mouvement de la vie en parties figées inexistantes. P. xii. En fait, ces soi-disant autonomies sont des réalités qui paraîtront s'impliquer l'une l'autre. Il ne s'agit pas de faire connaître un être à un autre être. Il faut plus simplement prendre une conscience sereine de ce qu'est réellement l'unité de la pensée en toutes choses. A quoi bon essayer par exemple d'opposer rationnel et irrationnel, quand pensée et unité se re-

joignent? P. xiv. Il ne faut pas s'arrêter aux petites antinomies, aux exclusivismes. L'esprit vivant « réunit ce que l'analyse notionnelle semblait opposer ». « La vie associe ce que la spéculation tendrait à disjoindre et à heurter. » « La diversité réelle » est au service de l'unité et au service de cette unité seulement, unité spirituelle sous-jacente. Avant la distinction *sujet-objet*, considérons donc la pensée en acte : dans le langage, dans la logique de la grammaire, dans la métaphysique implicite « immédiate ». P. xvi. Des « tests linguistiques » nous apprennent que les mots forment le corps de la pensée, de quoi faire travailler l'imagination et l'esprit. Peut-on saisir une unité dans ce travail à base de mots? D'abord on aura l'impression de mots choisis assez bas pour désigner le travail même de la pensée. Avec la diversité des langues cette diversité semble s'accroître. Mais il faut examiner de plus près cette complexité apparente. En français, en italien, en latin, le mot *cogitatio* veut dire « tassement ». P. xviii. Les Grecs qui ont bâti une noétique par détails, ont connu aussi, au dessus un φρονεῖν, une φρόνησις unifiant les détails comme à la chaleur de la vie. Toutes ces expressions diverses montrent que la pensée apparaît toujours comme dépassant la simple mise en mots et en images. On est donc convié à examiner les tests sémantiques et logiques. Le mot « pensée » est un mot qui s'applique à des réalités évidemment diverses « en apparence ». Mais ce n'est là qu'une apparence, car une logique secrète lie tous ces sens du mot pensée. P. xx. Il existe toute une « généalogie » de sens qui fait que « pensée » équivaut tantôt à *formes concrètes*, tantôt à *aspect subjectif*. Aussi là où il paraissait y avoir des discontinuités, il existe un « puzzle » et il faut chercher la manière d'« emboîter les pièces ». A cette fin il faut tâter de toutes parts, faire des « prospections », élargissant en bas et en haut. On n'a pas le droit d'oublier les extrêmes : haut et bas de la pensée. « L'autre en tant qu'autre », la dualité du sujet et de l'objet ne nous fera pas oublier que « reste incoercible l'exigence d'unité pour la pensée consciente de son vœu essentiel ». P. xxii. Il ne faut pas en rester à « la cage tournante... des oppositions intestines ». La métaphysique doit tout fondre en son baume. Par delà les manifestations multiples de la pensée, la tâche est donc de retrouver la solidarité essentielle de ces manifestations multiples là où elle est, c'est-à-dire en une « pensée en soi », plutôt qu'en une « pensée en nous » dont la « pensée en soi » seule rendra compte. Ainsi, il faut avoir l'espoir qu'à examiner la pensée on y trouvera plus que le chaos qui s'y perçoit d'abord. P. xxiv. Ce sont les spéculations partielles et partiales, plus exactement les découpages arbitraires des abstractions qui perpétuent le chaos, tandis qu'au concret la pensée réelle est un rythme vital et unitaire. Le livre qu'écrit M. Blondel expliquera cela progressivement. La grande erreur des naïfs est « de fonder les réalités une à une, comme si chaque être formait un tout indépendant des autres dans son individualité close ». L'unité pacifiante cherchée est d'ailleurs moins une évasion hors de la mêlée des choses qu'une unité sous-jacente aux apparences. P. xxvii. On partira à la recherche de la pensée, où tout s'unifie dans l'être. Cette méthode d'étude de la pensée « risque d'émouvoir » ceux qui pensent tenir déjà du vrai de telle manière que, pour ce qu'ils ignorent, il leur suffirait de « s'annexer tout champ nouveau d'investigation ». Ces esprits timorés auraient tort de s'émouvoir de la sorte. En réalité la philosophie que veut construire M. Blondel n'est pas établie au même étage que la leur. C'est ce que tout de suite on va montrer par « quelques anticipations ». P. xxix.

Puisqu'il s'agit en somme d'un nouveau « Discours sur la méthode », il convient d'y insister : trouver cette nouvelle vérité métaphysique qu'on cherche, demande qu'on ait préalablement trouvé une nouvelle méthode d'accès. Seulement cet instrument méthodique ne peut être établi entièrement *a priori* et il restera à le limer suivant les besoins de l'enquête. On cherchera l'« invariant » de toutes les pensées, « la présence effective ou même efficiente d'un dynamisme reliant tous les états en apparence épars ou même exclusifs les uns des autres ». Cela doit être fait avec une grande ampleur, car la science de la pensée doit comprendre tout ce qui touche la pensée, par exemple « l'ordre universel du monde physique ». P. xxxi. Si des données réelles sont possibles, si la conscience est possible, c'est que toutes ces assertions sont unies par une « connexion entière ». Pour s'en rendre compte, il ne faut pas suivre les chemins battus mais les fourrés mal explorés. La vie comme la pensée ne serait-elle pas une idée unitaire? On partira donc des pensées les plus bassement naturelles, p. xxxiv, dans le but de préciser finalement les origines et la nature de la pensée unitaire. Il faut considérer non seulement l'efficacité mais la vérité de la pensée. En ce sens, la pensée impliquée dans les pensées doit être cherchée comme l'unité explicative de tout le reste. Ainsi, à la place des prétendues vérités abstraites, il faut découvrir la vérité une impliquée. P. xxxvi. A travers les apparentes cacophonies, il faut débrouiller « la symphonie totale de la pensée ». Pour cela M. Blondel désire faire abstraction de tous les conflits et de toutes les régions de conflits. Ce ne sera pas une exclusion arbitraire que l'éloignement de ces zones de conflits. En effet « le monde réel ne comporte pas les séparations factieement instituées par notre art et notre technique ». Hélas, en ce bas monde, il est impossible d'unir en un hymen absolu et souhaitable l'objet et le sujet seulement fiancés et promis à l'unité. P. xxxix. Peut-on cependant se résoudre à n'avoir de la pensée que la connaissance inférieure qui concerne ses opacités troublées? Quand on connaîtra la pensée véritable, tout le reste s'éclairera, car la pensée est clarté universelle. P. xl. Qu'on oublie donc toute métaphysique préjugée. Qu'on chasse les fantômes pour qu'apparaisse la « pensée pure ». L'étude de la « pensée cosmique », p. xli, introduira ainsi à la connaissance de « la pensée réelle hors de la pensée pensante ou pensée ». Titre de la première partie.

On s'est astreint à résumer ainsi en une phrase chacun des alinéas des 1 500 pages in-8° des trois volumes récemment publiés par M. Blondel. Il est regrettable qu'on ne puisse donner ici cette analyse, seul moyen impartial pour entrer dans la pensée philosophique de M. Blondel. On verrait de la sorte qu'on semble pouvoir résumer son réalisme déficient dans cette proposition qu'il énonce ainsi (*La pensée*, t. i, p. 130) : « Les objets auxquels se prend la pensée ne trouvent leur stabilité spécifiée que par un artifice de langage. » On peut encore citer cette proposition, *ibid.* : « Nous substantivons les choses que nous savons n'être point des substances; » et encore, p. 131 : « La notion d'objet... est un de ces découpages, mensonge chronique, improbité ruineuse. » Le ton est identique p. 20 : « D'après les implications réciproques qui résultent de nos constats directs, la matière apparaît non comme une chose à part, comme un être indépendant du reste et même d'un Créateur et encore moins comme une créature *sui generis*. » Et, p. 346 : « Spontanément la conscience projette tout ce qu'elle connaît, même de ses propres états ou des élaborations auxquelles elle participe, sous la forme d'objets, comme si elle était le simple témoin d'un réel indépendant d'elle-même. C'est ainsi que les impressions les plus subjectives sont toujours naïvement « objectivées. »

Si l'on n'avait pas affaire à une reprise par M. Blondel du réalisme déficient du P. Laberthonnière, on pourrait être tenté de déclarer ce philosophe un pur

idéaliste. En réalité, la philosophie relativement commune des deux penseurs touche au réalisme par ce qu'elle affirme au sujet d'une *option* et donc d'une certaine autonomie. L'option pour l'être divin, voilà ce qui chez le P. Laberthonnière caractérise peut-être le mieux la part de réalité autonome dans chaque créature : le pouvoir de se refuser ou de se donner. *Réalisme chrétien et idéalisme grec*, p. 87. M. Blondel dans *La pensée*, t. II, p. 89-109, reprend cette thèse. L'un et l'autre de ces auteurs intéresseraient grandement les réalistes, en précisant en quoi consiste ce pouvoir d'option. Il ne suffit pas de dire avec le P. Laberthonnière, *loc. cit.* : « Chacun de nous reçoit de Dieu l'être et la vie par l'intermédiaire des autres êtres qui constituent le monde et dont le Christ fait partie. Et cependant notre autonomie est telle que chacun est mis à même de ratifier ce don. Nous ne pouvons pas ne pas être et ne pas vivre par Dieu et par les autres; mais nous pouvons vouloir ne pas être et ne pas vivre par eux afin de ne pas avoir à être et à vivre pour eux. Il n'y a donc d'eux en nous, dans notre vie voulue et réfléchie, que ce que nous introduisons. En nous ils relèvent de nous. » Il ne suffit pas de dire ainsi qu'en adoptant Dieu ou en ne l'adoptant pas on peut se gagner soi-même ou se perdre soi-même. De telles considérations sont vraies dans l'à peu près du discours parénétique; elles ne sont pas vraies en métaphysique, où, comme le demande saint Thomas, il faut parler *formaliter et per se*. Tout au moins faudrait-il expliquer comment un choix équivaut à un être. Il y a du danger, en ce sens, dans certaines expressions qu'on veut mettre à la mode et précisément en faveur d'un réalisme blondélien. Telle est l'expression équivoque : « le consentement à l'être », formule dont on a essayé d'user récemment, dans un excellent but en faveur de la philosophie de M. Blondel.

En son inspirateur premier, le P. Laberthonnière, cette philosophie avait déjà des formules malheureuses comme celle-ci, *Réalisme chrétien et idéalisme grec*, p. 88 : « Tandis qu'ontologiquement nous sommes et nous vivons par Dieu et par les autres, intellectuellement et moralement c'est par nous que Dieu et les autres existent et vivent en nous. » Cette assertion pourrait passer comme un à peu près d'orateur sacré. Peut-on la passer à un philosophe? A la prendre dans sa lettre, elle signifierait que l'intelligence et la volonté ont valeur de créer Dieu en l'homme. Or, dans ce même système philosophique, elles n'auraient pas ce titre *absolu* à exister qui les ferait subsister indépendamment de Dieu. Selon le P. Laberthonnière, l'homme créerait Dieu au moins intellectuellement dans son cœur, mais Dieu n'a pas le droit de créer l'homme du moins ontologiquement à part de lui-même. En vérité MM. Laberthonnière et Blondel tiennent à édifier l'univers et son Dieu sur la *faculté de se refuser à Dieu*. Il paraît difficile de mieux préparer le chemin à une double hérésie qui unirait le pélagianisme le plus radical au panthéisme le plus naïf. Il faut se hâter de dire que ni le P. Laberthonnière, ni M. Maurice Blondel n'ont eu ces intentions hétérodoxes. Mais M. Blondel lui-même, en voulant estomper l'être de la créature devant l'être du Créateur, est-il, dans son excellente intention chrétienne, exempt, indemne de cette théorie de l'idéaliste Jean Piaget que l'on citait plus haut, col. 1876 : « il y a trois et non deux termes entre lesquels le choix s'impose : la transcendance, le moi et en dernier lieu, la pensée avec ses normes impersonnelles. Or l'immanence revient à identifier Dieu non pas au moi psychologique, mais aux normes de la pensée. » Ces normes qui en Dieu font les choses, comme M. Blondel l'expliquera tout au long dans son livre *L'être et les êtres*, cette pensée « en dehors de la pensée pensante ou pensée », comme l'explique M. Blondel dès le t. I, de son ouvrage *La pensée*, tout cela n'est-il pas un terrain d'entente profonde entre le réaliste Blondel et l'idéaliste Piaget?

Voici comment un thomiste, le P. de Tonquédec, S. J., diagnostique le manque de réalisme radical de M. Blondel. *Deux études sur « La pensée » de M. Maurice Blondel*, 1936, p. 72-74. *Confusion entre divers sens du mot absolu.* « M. Blondel, écrit le P. de Tonquédec, s'indigne qu'on puisse accorder à quoi que ce soit « en dehors de Dieu » une valeur « absolue » : il nous rappelle que rien de créé, de fini ne mérite pareille épithète (*La pensée*, t. I, p. 263; t. II, p. 502). Curieuse et vraiment sophistique équivoque. Car d'abord, au point de vue *logique*, « absolu » désigne, d'après l'usage courant, en un sens nullement métaphysique, mais seulement propre et exact, ce qui est terminé, achevé *(absolutus)*, quelque chose à quoi on n'aura plus besoin de revenir pour le modifier ou le corriger. C'est ainsi qu'on parle de certitudes absolues, qu'on dit d'une proposition qu'elle est absolument vraie, qu'elle exprime une vérité absolue : et cela signifie non pas qu'elle est Dieu, mais simplement qu'elle est vraie sans restriction, qu'elle ne requiert aucune distinction, ne comporte aucune réserve et ne craint aucun démenti. Secondement, au point de vue *métaphysique*, l'absolu s'oppose au relatif : être absolu c'est n'être point rapporté à autre chose, ne pas dépendre. Mais il y a plusieurs espèces de relations, plusieurs manières de dépendre. Dieu seul n'a aucune relation à quoi que ce soit, ne dépend de rien en aucune façon. Mais beaucoup d'autres êtres possèdent une indépendance limitée, définie par des titres spéciaux. L'auteur de *La pensée* confond sans cesse dans son ouvrage divers modes de dépendance et par exemple le rapport *causal* avec le rapport d'*inhérence*. La substance créée est un absolu, non point en ce sens qu'elle ne dépend pas de ses causes et d'abord de la cause première, mais parce qu'elle existe en elle-même *(ens in se)* et non pas par elle-même *(ens a se)*. (La *scolastique*, soucieuse de ne rien embrouiller et de parer à toute équivoque, divisait, même les accidents en absolus et relatifs : les premiers étant tous ceux qui enferment un élément distinct du simple rapport). M. Blondel commet ici la même confusion qui a conduit Spinoza au panthéisme. » L'infirmité de son idéalisme lui vient de ce qu'il n'a su trouver d'être absolu qu'en Dieu. « Pourtant, lui explique le P. de Tonquédec, *op. cit.*, p. 87-88, les choses sont : vraiment, à la lettre, dans l'acception propre et rigoureuse du mot et, si lointaine qu'elle soit, leur analogie avec le type divin de l'existence est une analogie strictement réelle. En effet, les créatures possèdent un être qui leur appartient en propre, un « en soi » et, quoi qu'en dise M. Blondel, une « subsistance entitative » (t. II, p. 474), non pas « séparée », mais distincte de celle de Dieu. Leur être n'est pas une apparence : il a en lui-même une valeur ontologique. Bien plus, le cœur du créé est formé d'éléments stables, solides, reposant en eux-mêmes, « substantiels ». Or, la notion de la subsistance finie semble échapper tout à fait au philosophe de *La pensée :* il la confond, souvenons-nous en, avec l'indépendance causale. Cependant des êtres cosmiques qui ont une cause ne sont pas pour cela réductibles à un « devenir » pur, et il n'est pas vrai que la pensée, ignorante de Dieu « ne s'appuie que sur le *fieri* sans se « suspendre à un être » (t. II, p. 228) : car il y a d'autres êtres que Dieu. Il n'est pas vrai qu'en dehors de Dieu n'existe qu'un mouvement fuyant à l'infini, un miroitement de phénomènes sans consistance intrinsèque, que, par exemple, « notre pensée apparaisse non comme « un être subsistant en soi mais comme un devenir (t. II, p. 46). »

M. Blondel semblait avoir mis au point certaines imprécisions de sa doctrine, dans un article de la *Revue*

thomiste intitulé : *Fidélité conservée par la croissance même de la tradition*, juin 1935. Il y reconnaissait, p. 617, l'existence de plusieurs *entia absoluta*, tandis que, dans son livre (t. II, p. 502; t. I, p. 267, etc.), il ne reconnaissait qu'un *ens absolutum :* Dieu. Mais, en fait, cette mise au point ne représentait peut-être pas une profession de foi à un réalisme radical. Le nouveau livre, *L'être et les êtres*, paru depuis, réédite en effet les particularités du réalisme nuancé et presque réticent de M. Blondel. Ce livre n'est peut-être pas entièrement nouveau. Ses thèses se rencontrent parfois avec celles du P. Laberthonnière, ou même avec celles d'idéalistes contemporains. L'ouvrage en entier serait-il comme en germe dans une page du P. Laberthonnière : *Le réalisme chrétien et l'idéalisme grec*, p. 85 : « Nous subsistons de la présence en nous des autres êtres. Chacun des êtres, peut-on dire, est par tous et tous sont par chacun. Ils se donnent mutuellement de la solidité par leur solidarité. Mais, d'autre part, cette solidité qui vient pour ainsi dire de tous à chacun et de chacun à tous comme d'en bas, tous ensemble la reçoivent d'en haut. Puisque les êtres du monde, dans leur réalité ultime, sont un acte de Dieu, le *fiat* créateur qui les pose dans leur solidarité est une reproduction au dehors de la vie divine qui se communique et qui se partage sans se fractionner. Et ceci signifie que le Fils éternel du Père, le Verbe comme l'appelle saint Jean, sans cesser d'être éternel et Dieu comme son Père, pour faire exister d'autres êtres, les rend présents à lui-même et se rend présent à eux comme ils sont présents les uns aux autres; de telle sorte qu'ils sont créés et établis dans l'être par une insertion de sa propre réalité dans la création. En s'incarnant, il se fait solidaire d'eux pour les faire solidaires de lui et les faire exister par lui. *Omnia per ipsum facta sunt et sine ipso factum est nihil.* Et il court les risques de leur vie dans le temps. Il accepte d'être responsable d'eux, il subit les conséquences de leur faute pour étendre à tous le mérite éternel de ses actions et de son sacrifice. C'est avec tout cela et pour tout cela que nous sommes; c'est de tout cela que nous vivons : Et tout cela nous est donné; nous le recevons, nous le subissons même; c'est une nécessité pour nous, puisque, si nous pouvons en abuser, nous ne pouvons pas ne pas en user. »

Dans *L'être et les êtres*, M. Blondel semble se ranger à cette conception d'ensemble. Les êtres ne lui apparaissent que comme solidaires les uns des autres. C'est ce qu'il appelle, p. 486 : « la solidarité fonctionnelle des êtres jusque dans l'aspect sous lequel on peut considérer le mal. » Il se pose cette question, p. 75 : « La matière est-elle un être? » Il répond, p. 80 : « Elle n'est pas un « en soi. » Il s'interroge encore, p. 95 : « Les personnes sont-elles des êtres? » Il répond non, et va jusqu'à écrire, p. 106, que ces personnes ne constituent que « le chemin de l'être », un « devoir être ». Même l'ensemble de l'univers ne lui paraît que de « l'être ébauché », de la « mendicité universelle ». Les beautés, les richesses de la création, prises à part les unes des autres, lui paraissent quasi-rien. Selon le concile du Vatican, elles sont si absolument riches de transcendantaux qu'elles aident à prouver Dieu. Mais M. Blondel va encore plus loin dans les déficiences de son réalisme. La « solidité », « la consistance des êtres », conformément au P. Laberthonnière, ne lui paraissent pas résider même dans leur totalité où « ils se soutiennent cependant les uns les autres ». P. 231. Leur force de soutien mutuel leur vient par en haut, p. 232 : « comme le prêt d'une transcendance véritable, non pas seulement au sens abstrait ou idéal du mot, mais en son acception la plus concrète : *In eo sumus.* » Nous sommes en Dieu. D'ailleurs au même moment, soucieux d'éviter le panthéisme, M. Blondel ajoute qu'il a dessein de ne pas « ruiner la valeur propre des êtres dont justement » il vient « établir la ferme existence ». C'est avec l'espoir d'y parvenir qu'il imagine, tout comme l'idéaliste qu'est M. Piaget, un rôle des *normes* divines dans la constitution des armatures ontologiques des êtres. P. 237-324. Par là, on revient aux conjectures des idées séparées de Platon. On explique le concret par l'abstrait, ce qui n'est facile qu'à ceux qui ne sont pas frappés par l'existence du concret. M. Blondel désire, de toute évidence, retrouver les thèses de l'ontologie traditionnelle. Comment se fait-il donc que cette belle intention, du moins dans ce dernier livre, *L'être et les êtres*, où il serait temps d'aboutir, ne retrouve pas le réalisme pleinement thomiste? Son malheur est sans doute d'avoir voulu recourir à une méthode exclusivement adaptée aux besoins de l'esprit moderne. Il s'en est tenu à une méthode personnelle trop étroite, méthode basée sur deux principes premiers : le principe de l'implication et celui du rôle purement instrumental de la connaissance notionnelle. Pour donner son rang à Dieu, il entend démontrer qu'aucun être n'*est* vraiment, si ce n'est cet Absolu; seul il est dans toute la force du terme, puisqu'il est en soi, par soi et pour soi. Et les autres êtres? Les autres existent aussi à demi, à moitié en eux-mêmes, mais dans un tel état d'*incomplétude* que celui d'entre eux qui jouit de la raison, l'homme, est acculé à se poser le problème de son *achèvement* définitif. Or, en scrutant ses tendances *incoercibles*, il découvre en lui le désir de voir Dieu face à face. Le surnaturel devient donc pour lui une hypothèse légitime.

Quels sont, dans ces conditions, les rapports de cette philosophie avec l'orthodoxie? A ne regarder que les conclusions, qui dévoilent d'ailleurs les intentions profondes de M. Blondel, il n'y a pas dans l'état terminal de sa philosophie de postulation du surnaturel. Si l'on considère la méthode (implication) et les arguments utilisés, il faut avouer que cette postulation reste un danger. En effet, la méthode d'implication souligne inlassablement la *continuité foncière* de tout le réel et préconise un *dynamisme impérieux* qui pousse tous les êtres à désirer la satisfaction de leur inachèvement foncier. De plus, elle dédaigne les distinctions des théologiens sur les divers états de nature pour ne tenir compte que de l'état concret de nature réparée. Il suit de tout cela qu'elle habitue l'esprit à considérer la vision béatifique dans la ligne *possible, mais logique* de la nature et que, maniée par des intelligences peu averties, elle pourrait avoir de funestes résultats.

Voici d'ailleurs les conclusions de M. Blondel sur les rapports de la grâce et de la nature. 1. La création offre rationnellement une place à la notion de surnaturel dans la philosophie la plus autonome; 2. la puissance obédientielle est active; 3. le désir naturel de voir Dieu, bien qu'inefficace, prouve la possibilité positive de la révélation; 4. le philosophe, qui rencontre ainsi le surnaturel en faisant la philosophie concrète de l'homme concret, peut étudier, en dehors de toute considération apologétique ou théologique, les conditions de la possibilité du surnaturel. On le voit, ces propositions sont dangereuses sans pourtant atteindre la substance du *Credo*. Il arrive d'ailleurs qu'elles soient plus ou moins intégralement professées par des théologiens, lesquels, ayant une formation théologique qui paraît manquer à M. Blondel, sont en état de se garder de divers excès. M. Blondel est au moins imprudent en parlant des balbutiements trinitaires dans l'ordre de la raison et en refusant, de ce même point de vue, à la personnalité à Dieu, sous le prétexte que la personnalité est essentiellement soumise au progrès de la conscience. Quant à la thèse de M. Blondel contestée ci-dessus et concernant les relations de Dieu et des créatures, elle est moins dangereuse par un faux semblant de panthéisme qui n'empêche pas un véritable

réalisme, que par sa théorie de l'implication qui empêche ce réalisme d'être assez radical. En somme, M. Blondel occupe des positions qui ne sont pas contre la lettre stricte du dogme, mais qui peuvent pousser des disciples moins avertis à rééditer les erreurs de Baïus ou celles des fratricelles. Orthodoxe comme auteur, M. Blondel, par les lacunes de son réalisme chrétien, est dangereux comme chef d'école, et ne rend guère à la pensée catholique les profonds services qu'il souhaite lui rendre. Il est juste d'ailleurs de remarquer qu'il faudrait peu d'effort pour compléter son système dans le sens du réalisme absolu. Le groupe des philosophes qui réunissent un certain nombre d'ouvrages sous le titre commun de *Philosophie de l'esprit :* MM. Lavelle, Valensin, Gabriel Marcel, Aimé Forest, R. Le Senne aideront ou ont même déjà aidé à remettre le blondélisme sur le chemin du réalisme intégral. Par exemple de l'ouvrage de M. Le Senne : *Obstacle et valeur*, on pourrait tirer des analyses philosophiques nouvelles sur la réalité des obstacles que l'action rencontre. Certains de ces obstacles sont purement matériels. Tous, même les plus spiritualisés, doivent plier devant la valeur spirituelle qui se développe pour les dépasser. Cependant, dominés par l'esprit, ces obstacles n'en persévèrent pas moins, et ils subsistent réellement, comme l'expose la philosophie réaliste.

IX. La philosophie nouvelle de H. Bergson et son apport a la théologie réaliste. — 1° *Le développement réaliste de la pensée de M. H. Bergson.* — Il n'y aura pas lieu ici de s'attarder longuement à démontrer que M. H. Bergson est réaliste. Voir *Bergson e il realismo*, dans *Sophia*, janvier 1936. Lui-même non seulement revendique le titre de réaliste, mais il entend rattacher ses vues « au réalisme le plus radical ». É. Bréhier a toujours rattaché le bergsonisme au réalisme, à un réalisme à la manière de Plotin. Dans une de ses lettres, H. Bergson écrivait qu'il aime Plotin, parce que cet auteur se rattache au réalisme d'Aristote beaucoup plus qu'à l'idéalisme de Platon. Les philosophes chrétiens craignent de M. Bergson non pas un manque de réalisme mais les excès possibles de son réalisme. Cette crainte pourrait ne pas être chimérique, en ce sens qu'à force de considérer comme existant réellement les moindres nuances de chaque chose le bergsonisme risque de trop s'attarder aux détails de l'univers et d'oublier les traits communs de ces détails concrets : les lois, les genres, les espèces, les grandes analogies de l'être, les transcendantaux. A force de réalisme, il pourrait se laisser aller à la pente du nominalisme par lequel, faute d'idées générales, il se perdrait à nouveau dans l'agnosticisme. Sans doute, quoique parvenu au réalisme et au rejet de l'idéalisme, Bergson ne renie pas ses anciennes méditations. Elles ont porté, surtout dans les premières années, sur des phénomènes qu'il s'agissait d'observer, sur des données entremêlées qu'il s'agissait de débrouiller. En ce sens, le bergsonisme a été, est et restera un phénoménisme. Mais il y a phénoménisme et phénoménisme. Ce que l'on a décrit en termes de phénomènes, il faut ensuite l'interpréter à la lumière d'une critériologie. Il faut préciser la portée qu'on accorde aux phénomènes. Sont-ce des apparences trompeuses, distinctes des noumènes? Alors le fond des choses restant mystérieux parce qu'incommensurable avec les apparences, on sera dans l'idéalisme sur la pente de l'agnosticisme. Ou bien ces phénomènes sont-ils des faits et des lois d'expérience inéluctable, révélateurs des substances à la manière des accidents aristotéliciens? Alors, le fond des choses étant, jusqu'à un certain point, connu par les phénomènes, on est dans la logique du réalisme classique. Seulement, lorsqu'un philosophe commence à décrire l'univers en termes de phénomènes, on ne peut pas s'attendre à ce qu'il conclue tout de suite à l'interprétation réaliste ou à l'interprétation idéaliste des phénomènes. Ainsi le phénoménisme a été pour H. Bergson une méthode pour tâcher d'aboutir. Il risquait de rester en route, ou de conclure mal. Le fait remarquable, est qu'il ait conclu au réalisme. Il ne faut donc pas chercher les assurances définitives de ce réalisme dans ses premiers écrits. Alors, les phénomènes qu'il étudiait le laissaient incertain. Il ne pouvait savoir ce qu'ils représentaient au juste. Dans l'océan des choses mal discernées, ces données fixes, qu'il trouvait déjà, étaient-elles de simples radeaux emportés au gré d'une tempête? Ou bien était-ce la terre ferme, le « continent » de l'être, si l'on peut employer de telles métaphores? Dans son premier livre *Essai sur les données immédiates de la conscience* (1889), Bergson a été simplement phénoméniste. Il décelait non pas une indiscernable puissance de liberté, mais des *actes spontanés* dans la conscience humaine, une apparence d'activité libre. Il ne pouvait creuser davantage. Dans son second livre, *Matière et mémoire* (1896), Bergson n'était plus seulement phénoméniste. Il distinguait deux groupes de phénomènes apparemment irréductibles, les corps et les esprits, et il esquissait cette doctrine que les corps sont en dehors de l'esprit de la même manière qu'ils sont dans l'esprit : « La vérité, est qu'il y aurait un moyen et un seul de réfuter le matérialisme: ce serait d'établir que la matière est absolument comme elle paraît être. Par là on éliminerait de la matière toute virtualité, toute puissance cachée et les phénomènes de l'esprit auraient une réalité indépendante. Mais pour cela il faudrait laisser à la matière ces qualités que matérialistes et spiritualistes s'accordent à en détacher, ceux-ci pour en faire des représentations de l'esprit, ceux-là pour n'y voir que le revêtement accidentel de l'étendue. Telle est précisément l'attitude du sens commun vis-à-vis de la matière, et c'est pourquoi le sens commun croit à l'esprit. Il nous a paru que la philosophie devait adopter ici l'attitude du sens commun, en la corrigeant toutefois sur un point. La mémoire, pratiquement inséparable de la perception, intercale le passé dans le présent, contracte ainsi dans une intuition unique des moments multiples de la durée, et ainsi, par sa double opération, est cause qu'en fait nous percevons la matière en nous, alors qu'en droit nous la percevons en elle. » Il y avait là l'ébauche d'un réalisme à la fois hésitant et radical. Le troisième livre de Bergson : *L'évolution créatrice* (1907), compromit le spiritualisme bergsonien. Les êtres divers y furent trop noyés dans l'unité floue du devenir. *L'évolution créatrice* était en son temps une dangereuse Bible d'une religion qui n'était ni le protestantisme ni le catholicisme, mais le modernisme. Le quatrième grand livre de Bergson : *Les deux sources de la morale et de la religion* (1932), supposait : la pluralité des personnes, leurs différences d'avec les choses, tout un réalisme et un Dieu qui, quoique trop objet d'expérience plus que de preuve, était néanmoins un Dieu personnel sans compromission avec le panthéisme. Malheureusement, jetant le discrédit à la fois sur les routines, les rites, les pratiques collectives, au profit d'une religion uniquement personnelle, M. Bergson avait encore de quoi dérouter ou froisser ses lecteurs catholiques. Voir ci-dessous l'article Religion. Mais H. Bergson tenait en réserve une interprétation entièrement réaliste des descriptions de phénomènes qu'il avait faites pendant toute sa carrière philosophique. Il en a constitué les premières pages d'un recueil intitulé : *La pensée et le mouvant* (1934). Désormais, il ne cache plus sa sympathie pour les réalistes, fussent-ils médiévaux et scolastiques comme Thomas d'Aquin et Albert le Grand. Sans cesse, ce sont ses propres expressions, il les trouve *plus près* de sa propre pensée.

C'est tout le bergsonisme qui doit être repensé et réinterprété en ce sens; et cela mène très loin. Les premiers à comprendre les étapes initiales de la pensée bergsonienne furent sans doute des idéalistes à la manière du célèbre disciple qu'est pour H. Bergson M. Édouard Le Roy, son successeur au Collège de France. Les approbations données en leur temps par M. Bergson aux doctrines de M. Le Roy suffisaient à prouver que, pendant longtemps, le maître ne distinguait pas encore nettement la teneur toute réaliste, tout absolutiste que prendrait un jour le bergsonisme. M. Le Roy, toujours fidèle à beaucoup d'éléments de pensée bergsonienne, a manifesté depuis plusieurs années, par la publication de toute une série d'ouvrages que sa pensée personnelle se fixait dans l'idéalisme. Ses derniers écrits outrepassent davantage l'effort blondélien que le réalisme concret tenu déjà en suspens par la réflexion prolongée d'Henri Bergson. Il ne faut pas cependant opposer trop catégoriquement, même aujourd'hui, le disciple et le maître. M. Bergson en reste sur divers points, en particulier en théodicée, à des positions qui sont celles d'Éd. Le Roy. Mais déjà de longue date, H. Bergson a connu un tout autre interprète. M. Jacques Chevalier était profondément réaliste. Disciple de Bergson, dans un livre qui fit sensation, il fut spécialement approuvé par son maître. Par là Bergson, plus ou moins consciemment déjà, faisait sienne l'interprétation réaliste et, pour tout dire, traditionaliste, qui était donnée de son propre message philosophique. M. J. Chevalier dans un autre livre *L'habitude, essai de métaphysique expérimentale*, 1930 développait le pluralisme réaliste qui n'était qu'en germe dans *Matière et mémoire*. Mais l'effort de M. Jacques Chevalier pour rajeunir le réalisme déplaisait à certains traditionalistes, plus portés à admettre le réalisme *a priori* comme un dogme qu'à l'admettre *a posteriori* comme un fait dûment vérifié. Ces antimodernes ne pouvaient pas goûter le bergsonisme idéaliste de M. Éd. Le Roy. Bergson lui-même appelait *intuition* la connaissance psychologique, le jugement implicite qui jaillit à propos de quelque réalité spirituelle. Il lui arrivait de critiquer « l'intellectualisme » comme une doctrine qui prétendrait qu'on connaît les fluentes subtilités de l'esprit de la même manière que les solides géométriques du monde matériel. Les réalistes qui se proclament intellectualistes, comme M. Jacques Maritain, surtout lorsqu'ils étaient en possession d'un système philosophique cohérent, partirent en guerre contre le bergsonisme. C'était, disait-on, une hérésie incompréhensible, qui voulait tout laisser dans le flou et refusait les clartés de l'intelligence, représentées en l'espèce par les thèses que M. Maritain déclarait, à bon droit, thomistes. Dans une réédition plus récente de sa condamnation absolue du bergsonisme, M. Jacques Maritain semble atténuer sur certains points la virulence de son jugement de jeunesse. Dès 1929, il rendait hommage à ce que pourrait devenir un bergsonisme repris et rectifié en écrivant, *Bergsonisme et métaphysique* dans *Roseau d'or. Œuvres et chroniques*, IVe série, p. 33-34 : « Si l'on transférait à la perception intellectuelle proprement dite, qui a lieu par le moyen de l'abstraction et qui a l'être pour objet, certaines des valeurs et certains des privilèges que M. Bergson attribue à l'« intuition », la critique bergsonienne de l'intelligence se trouverait comme automatiquement rectifiée, et au lieu de ruiner notre puissance naturelle d'atteindre le vrai, ne porterait plus que contre un usage vicieux de celle-ci. C'est là un des traits qu'il convient de mettre en lumière à propos du *bergsonisme d'intention*. Le bergsonisme réel souffre-t-il une pareille transposition? Assurément M. Bergson est libre de formuler, comme l'ont fait plusieurs grands philosophes, une *seconde philosophie*. Il peut refondre sa doctrine en une synthèse nouvelle, la transformer substantiellement. Et cette transformation pourrait le rapprocher de la métaphysique éternelle. Nul ne le souhaite plus que nous. »

Or, M. Bergson a effectué cette synthèse nouvelle récemment, de manière à satisfaire les réalistes. (En fait, même en des temps déjà lointains, M. Bergson était très soucieux d'être concret et il y parvenait souvent. C'était par souci des différences qui se rencontrent dans le réel qu'il répugnait à recouvrir du même nom de « travail intellectuel » l'abstraction qui trie dans la matière et la finesse psychologique qui devine les esprits.)

De ci, de là, des critiques plus ou moins acerbes et partiales continuaient à se faire jour contre le bergsonisme au nom du réalisme chrétien. Mais ce devaient être comme d'ultimes protestations. *Les deux sources de la morale et de la religion* paraissaient (1932). Elles commençaient à plaire, au moins partiellement, à des traditionalistes difficiles. Les auditeurs de M. H. Bergson au Collège de France n'avaient pas été écoutés, lorsqu'ils avaient affirmé que son enseignement était plus réaliste que sa réputation. Maintenant il fallait bien croire les interlocuteurs de M. Bergson au cours de ses conversations privées, ses correspondants les plus divers.

Dorénavant il faudra croire M. Bergson lui-même puisqu'il a publié son ouvrage : *La pensée et le mouvant*, 1934. Ce livre réunit divers travaux, publiés déjà antérieurement, mais dont l'accès était demeuré difficile. Ces travaux appartiennent à diverses périodes de la pensée philosophique du maître et il ne les désavoue pas, montrant que sa pensée s'est développée à la manière d'un acquis continu, comme par alluvions successives, sans avoir à renier ses origines. Or, et c'est là l'intérêt majeur de ce livre, M. Bergson y fait précéder ces anciennes choses, maintenues, par de nouvelles considérations qui confirment son réalisme, sans même qu'il ait besoin de faire subir à tout son système une transposition, par exemple du plan idéaliste au plan réaliste. Il se borne à se fixer, définitivement, dans le plan réaliste, y situant tous les différents aspects de sa pensée. Elle mérite sous cette forme mûrie et définitive d'être analysée de près.

M. Bergson dit, dès ses premières lignes, en réaliste qui aime le concret, p. 7 : « Ce qui a le plus manqué à la philosophie, c'est la précision. Les systèmes philosophiques ne sont pas taillés à la mesure de la réalité où nous vivons. Ils sont trop larges pour elle. Examinez tel d'entre eux convenablement choisi : vous verrez qu'il s'appliquerait aussi bien à un monde où il n'y aurait pas de plantes ni d'animaux, rien que des hommes; où les hommes se passeraient de boire et de manger; où ils ne dormiraient, ne rêveraient ni ne divagueraient; où ils naîtraient décrépits pour finir nourrissons; où l'énergie remonterait la pente de la dégradation, où tout irait à rebours et se tiendrait à l'envers. C'est qu'un vrai système est un ensemble de conceptions si abstraites et par conséquent si vastes qu'on y ferait tenir tout le possible et même de l'impossible à côté du réel. L'explication que nous devons juger satisfaisante est celle qui adhère à son objet : point de vide entre eux, pas d'interstice où une autre explication puisse aussi bien se loger; elle ne convient qu'à lui, il ne se prête qu'à elle. Telle peut être l'explication scientifique. Elle comporte la précision absolue et une évidence complète ou croissante. En dirait-on autant des théories philosophiques? » Bref, il faut faire accomplir à la métaphysique le progrès en précision accompli par la science. Pour un intellectualisme en réalité plus parfait parce que plus concret, il faut dépasser les généralités vagues parce que systématiques. Il ne faut pas négliger ces complexités de

l'expérience qui se moque de nos concepts simplistes, p. 55 : « Quand elle écarta ces concepts pour regarder les choses, la science parut, elle aussi, s'insurger contre l'intelligence; « l'intellectualisme » d'alors recomposait l'objet matériel, *a priori*, avec des idées élémentaires. En réalité cette science devint plus intellectualiste que la mauvaise physique qu'elle remplaçait. Elle devait le devenir du moment qu'elle était vraie... La forme mathématique que la physique a prise est ainsi tout à la fois celle qui répond le mieux à la réalité et celle qui satisfait le plus notre entendement. Beaucoup moins commode sera la position de la métaphysique vraie. Elle aussi commencera par chasser les concepts tout faits; elle aussi s'en remettra à l'expérience. Mais l'expérience intérieure ne trouvera nulle part, elle, un langage strictement approprié. Force lui sera bien de revenir au concept... qu'elle l'assouplisse et qu'elle annonce par la frange colorée dont elle l'entourera qu'il ne contient pas l'expérience tout entière. » Bref, partout, en science ou en métaphysique, c'est la systématique trop simplement conceptuelle qui était l'ennemie. P. 84-87. Pour le plus grand profit d'une métaphysique cogente, Bergson pense avoir réussi à serrer le concret de plus près. Mais il ne fallait pas espérer y parvenir par une dialectique simplement fertile en déductions. Seule une positivité expérimentale valait, cheminant de problème en problème et attentive au seul réel mis en question. P. 90-91. Il fallait même éviter d'être trop ambitieux en matière d'expérience, et ne pas chercher à voir l'esprit fabriquer le réel à la manière des platonisants et des kantistes, prékantistes et postkantistes, p. 95-96 : « Toutes ces théories, écrit Bergson, tombaient avec l'illusion qui leur avait donné naissance... au fond nous revenions simplement à l'idée du sens commun. « On étonnerait beaucoup, « écrivions-nous, un homme étranger aux spéculations « philosophiques en lui disant que l'objet qu'il a devant « lui, qu'il voit et qu'il touche n'existe que dans son « esprit et pour son esprit ou même plus généralement « n'existe que pour un esprit, comme le voulait Berke- « ley... Mais d'autre part, nous étonnerions autant cet « interlocuteur en lui disant que l'objet est tout différent « de ce qu'on y aperçoit... Donc pour le sens commun « l'objet existe en lui-même, et d'autre part l'objet est, « en lui-même, pittoresque comme nous l'apercevons. « C'est une image, mais une image qui existe en soi. » Comment une doctrine qui se plaçait ici au point de vue du sens commun a-t-elle pu paraître aussi étrange? On se l'explique sans peine, quand on suit le développement de la philosophie moderne et quand on voit comment elle s'orienta dès le début vers l'idéalisme, cédant à une poussée qui était celle même de la science naissante. Le réalisme se posa de la même manière, il se formula par opposition à l'idéalisme, en utilisant les mêmes termes. » En somme, la philosophie du sens commun des réalistes était encore trop une idéaliste systématisation appauvrie. Il fallait que le sens commun sentît qu'il peut toujours accroître ses conquêtes. De nouveaux voyages formeront toujours son éternelle jeunesse; il lui faut éviter la thèse doctrinaire. Il lui faut peindre l'univers riche, coloré, avec des moyens expérimentaux toujours grandissants.

L'humaine erreur est de tout gauchir en systématisant tout. On croit être sérieux, et on dessine des caricatures, exagérant certains traits, négligeant tous les autres. « Essayez en effet, demande M. Bergson, p. 17, de vous représenter aujourd'hui l'action que vous accomplirez demain, même si vous savez ce que vous allez faire. Votre imagination évoque peut-être le mouvement à exécuter, mais de ce que vous penserez et éprouverez en l'exécutant vous ne pouvez rien savoir aujourd'hui, parce que votre état d'âme comprendra demain toute la vie que vous aurez vécue jusque là avec en outre ce qu'y ajoutera ce moment particulier. » Mais aux complexités de la vie, et même à celles du cosmos sensible et vrai, l'homme préfère instinctivement ce qui peut se réduire en équations simples, p. 19 : « L'univers matériel, poursuit Bergson, forme-t-il un système de ce genre? Quand notre science le suppose, elle entend simplement par là qu'elle laissera de côté dans l'univers tout ce qui n'est pas calculable. Mais le philosophe qui ne veut rien laisser de côté est bien obligé de constater que les états de notre monde matériel sont contemporains de l'histoire de notre conscience. Comme celle-ci dure, il faut que ceux-là se relient de quelque façon à la durée réelle. En théorie, le film sur lequel sont dessinés les états successifs d'un système entièrement calculable pourrait se dérouler avec n'importe quelle vitesse sans que rien fût changé. En fait, cette vitesse est déterminée, puisque le déroulement du film correspond à une certaine durée de notre vie intérieure... Quand on veut préparer un verre d'eau sucrée, avons-nous dit, force est bien d'attendre que le sucre fonde; cette nécessité d'attendre est le fait significatif. Elle exprime que, si l'on peut découper dans l'univers des systèmes pour lesquels le temps n'est qu'une abstraction, un nombre, l'univers lui-même est autre chose. Si nous pouvions l'embrasser dans son ensemble, inorganique mais entretissé d'êtres organisés, nous le verrions prendre sans cesse des formes aussi neuves, aussi originales, aussi imprévisibles que nos états de conscience. » L'objet de la métaphysique est donc le réel extérieur tout comme l'objet de la science. Ce qui était donné en 1903, en divers passages de l'*Introduction à la métaphysique*, se trouve donc repris et précisé en cette introduction de 1934. *La pensée et le mouvant* réédite, au reste, l'opuscule de 1903 comme une étape de cette longue méditation que M. Bergson ne renie pas tout en reconnaissant avoir précisé ses points de vue. Les idéalistes avaient donc raison de se plaindre de Bergson depuis longtemps. Bergson est si réaliste qu'il lui paraît ridicule de quitter la peinture du réel pour se demander vainement *ce qui serait arrivé si...* P. 21-22. Il ne faut même pas trop rechercher de ces causes qui relieraient comme par un fil trop rigide les événements les uns aux autres. Ce fil risquerait d'être un présupposé de l'esprit. Il existe, parmi les divers événements de l'histoire, plus de spontanéité que ne le supposent les mauvais historiens. Ces derniers sont de dignes imitateurs des mauvais métaphysiciens et des mauvais savants lorsqu'ils veulent réduire à une unité théorique les complexités du réel. P. 93-94. Bref, la philosophie, comme l'histoire, comme la science, doit se donner la tâche de serrer davantage un réel complexe pluraliste, morcelé. Mais quel va être le rôle de cette philosophie par rapport aux autres disciplines qui s'occupent aussi de ce réel concret? Cette question se pose avec d'autant plus d'acuité au bergsonisme, que, pour lui, la philosophie cesse d'être le refuge des généralités vagues, communes à toutes les catégories de l'expérience. A cette question H. Bergson ne se dérobe pas.

H. Bergson a remarqué que les différentes disciplines qui, à l'époque moderne et contemporaine, se donnent le nom de sciences ont inégalement progressé. Les sciences physiques ont facilement trouvé leur méthode. Mais l'emploi de cette méthode, dite strictement scientifique, n'a pas fait progresser beaucoup la plus expérimentale des sciences de l'esprit, la descriptive psychologie. Ne serait-ce pas parce que les mensurations de l'expérience physique ne constituent pas le vrai moyen d'expérimenter les dons de l'esprit? Ces méthodes-là y sont trop et trop peu. Si donc l'on pouvait trouver une discipline qui connaîtrait par un autre biais expérimental les esprits, causes d'action, réalités importantes dans l'univers, cette *noétique* mériterait

profondément le nom de philosophie. Mais, pour réaliser ce beau rêve, il faut déterminer la méthode qui lui permettrait d'aboutir à ses certitudes propres. Or, en fait, expérimentalement, comment se révèle-t-on profondément psychologue? Comment connaît-on la valeur des autres esprits? N'est-ce point, manifestement, par des sortes de « flairs » spéciaux, par des « intuitions »? Il fallait donc déclarer que la philosophie nouvelle et véritable serait l'ensemble des connaissances qu'entrevoit déjà le vulgaire dans ses « intuitions ». Cette méthode de savoir pourrait aller fort loin. N'atteindrait-elle pas, par delà le domaine du spirituel, le domaine du simplement vital? Ne permettrait-elle pas de constituer cette biologie profonde, encore qu'expérimentale, que les physiologistes trop matériellement descriptifs présentaient sans pouvoir l'explorer par delà la physico-chimie de leurs constatations courtes? « La sympathie et l'antipathie irréfléchies, écrit Bergson, qui sont souvent divinatrices, témoignent d'une interpénétration possible des consciences humaines. Il y aurait donc des phénomènes d'endosmose psychologique. L'intuition nous introduirait dans la conscience en général. Mais ne sympathisons-nous qu'avec des consciences? Si tout être vivant naît, se développe et meurt, si la vie est une évolution et si la durée est ici une réalité, n'y a-t-il pas aussi une intuition du vital et par conséquent une métaphysique de la vie qui prolongera la science du vivant? Certes, la science nous donnera de mieux en mieux la physico-chimie de la matière organisée, mais la cause profonde de l'organisation... ne l'atteindrons-nous pas en saisissant par la conscience l'élan de vie qui est en nous? » P. 36. L'intuition nous fait également percevoir les temps, ces durées qui ne se ramènent pas à de l'espace matériel, mais qui survivent dans la mémoire psychique. Ne sont-ils pas des réalités profondément spirituelles et dont l'envers serait comme l'éventail, l'éparpillement des instants? Tel serait le miracle de la connaissance philosophique par intuition, p. 37 : « Son domaine propre étant l'esprit, elle voudrait saisir dans les choses, même matérielles, leur participation à la spiritualité, nous dirions à la divinité... »

L'intuition bergsonienne serait-elle apte à s'élever au niveau de preuve intellectualiste de l'existence de Dieu? Si bizarre que peut paraître d'abord cette question, elle n'est pas dénuée de tout fondement. L'intuition bergsonienne en effet prétend atteindre au fond des choses de l'esprit. Elle veut être la clarté la plus haute de l'intellectualité. Si H. Bergson avait pu paraître en un temps l'ennemi de l'intellectualisme, c'est qu'on ne s'entendait pas sur les mots. Ce que l'on croyait une opposition de doctrine n'était qu'un quiproquo de vocabulaire, p. 97-98 : « Qu'est-ce que l'intelligence? » se demande Bergson. Et il se répond : « C'est la manière humaine de penser. Elle nous a été donnée comme l'instinct à l'abeille pour diriger notre conduite. La nature nous ayant destinés à utiliser et à maîtriser la matière, ... le développement de l'intelligence s'effectue donc dans la direction de la science et de la technicité... *On peut donner aux choses le nom qu'on veut et je ne vois pas grand inconvénient à ce que la connaissance de l'esprit par l'esprit* s'appelle encore intelligence, si l'on y tient. Mais il faudra spécifier alors qu'il y a deux fonctions intellectuelles inverses l'une de l'autre, car l'esprit ne pense l'esprit qu'en remontant la pente des habitudes contractées au contact de la matière et ces habitudes sont ce que l'on appelle couramment les tendances intellectuelles. Ne vaut-il pas mieux alors désigner par un autre nom une fonction qui n'est pas ce qu'on appelle ordinairement intelligence? Nous disons que c'est l'intuition. » Il peut paraître au contraire très préférable d'appeler l'*intuition bergsonienne* du nom d'*intelligence des qualités et des valeurs*, au dessus de l'intelligence mathématique. En tout cas, entre le bergsonisme et l'intellectualisme, encore qu'il y ait bien des choses à préciser concernant l'intuition, voici qu'est à peu près comblé déjà un prétendu abîme. Si cette identité globale : « intuition vaut intelligence » est dorénavant retenue par le bergsonisme, on a donc, selon cette philosophie, la pleine connaissance intellectuelle d'une quantité de mouvements, de vies, d'êtres mouvants, vivants, diversement spirituels. Le réalisme qui en résulte devient pleinement ontologique, absolutiste, complet. Assurément. Et là-dessus encore H. Bergson prend la peine de se justifier avec minutie.

Sur la valeur absolue de la connaissance métaphysique et de la connaissance scientifique, H. Bergson est absolument formel. « Nous assignons donc, dit-il, à la métaphysique un objet limité, principalement l'esprit, et une méthode spéciale, avant tout l'intuition. Par là nous distinguons nettement la métaphysique de la science. Mais, par là aussi, nous leur attribuons une égale valeur. Nous voyons qu'elles peuvent l'une et l'autre toucher le fond de la réalité. Nous rejetons les thèses soutenues par les philosophes, acceptées par les savants, sur la relativité de la connaissance et l'impossibilité d'atteindre l'absolu. » P. 42. Et un peu plus loin : « Pour tout résumer, nous voulons une différence de méthode, nous n'admettons pas une différence de valeur, entre la métaphysique et la science. Moins modeste pour la science que l'ont été la plupart des savants, nous estimons qu'une science fondée sur l'expérience, telle que les modernes l'entendent, peut atteindre l'essence du réel. Sans doute, elle n'embrasse qu'une partie de la réalité, mais de cette réalité elle pourra un jour toucher le fond; en tous cas, elle s'en rapproche indéfiniment. Elle remplit donc déjà une moitié du programme de l'ancienne métaphysique : métaphysique elle pourrait s'appeler si elle ne préférait garder le nom de science. Reste l'autre moitié. Celle-ci nous paraît revenir de droit à une métaphysique qui part également de l'expérience et qui est à même elle aussi d'atteindre l'absolu. Nous l'appellerions science, si la science ne préférait se limiter au reste de la réalité. La métaphysique n'est donc pas la supérieure de la science positive : elle ne vient pas, après la science, considérer le même objet pour en obtenir une connaissance plus haute. Supposer entre elles ce rapport, selon l'habitude à peu près constante des philosophes, est faire du tort à l'une et à l'autre, à la science que l'on condamne à la relativité, à la métaphysique qui ne sera plus qu'une connaissance hypothétique et vague, puisque la science aura nécessairement pris pour elle par avance tout ce qu'on peut savoir sur son objet de précis et de certain. Bien différente est la relation que nous établissons entre la métaphysique et la science. Nous voyons qu'elles sont ou qu'elles peuvent devenir également précises et certaines. L'une et l'autre portent sur la réalité même. Mais chacune n'en retient que la moitié, de sorte que l'on pourrait voir en elles, à volonté, deux subdivisions de la science ou deux départements de la métaphysique... » P. 52-53.

Ainsi tout, dans l'expérience, est ordre et être. Rien de ce qui ne se trouve ni dans la fine expérience intuitive, ni dans la lourde expérience géométrique de l'intelligence tournée vers la matière ne doit encombrer la métaphysique ou la science. P. 80-82. On ne doit jamais considérer que le vrai réel concret, fait de matières, d'esprits, et de vivants intermédiaires entre la matière et l'esprit. Voilà qui donne au bergsonisme une autre consistance que ce pragmatisme qui ne connaissait d'autres valeurs que les succès apparents, à la manière du « commodisme » d'Henri Poincaré. Comme les méthodes baconiennes de discriminations récipro-

ques, la méthodologie bergsonienne s'explique dans le réalisme. En effet, ce qui réussit, c'est ce qui est taillé en plein dans l'être et dans le vrai, c'est ce que portent l'être et le vrai. Réussir dans une expérience revient à constater qu'on a bien suivi les « fibres » du réel selon ses évolutions compliquées. Réussir revient à faire l'expérience de ce qui se continue dans l'être et trouve son support dans la réalité. Ainsi le pragmatisme, conçu de la sorte, aboutit à vérifier, à justifier les durées absolues, les « subsistances » absolues pour employer le vocabulaire technique des réalistes scolastiques, tels Capréolus et les thomistes médiévaux. Par l'étude de ces « subsistances » à laquelle les conviait le personnalisme chrétien, ces derniers, comme on l'a vu, en étaient venus à considérer comme l'objet principal de la sagesse métaphysique, moins la collection des immuables archétypes, que les hommes et les choses, tels qu'ils sont, avec leurs similitudes, mais aussi avec leurs singularités historiques.

Depuis l'anthropologie morale de saint Thomas, le premier coup de pioche démolisseur avait été donné à l'archétypisme grec et païen d'Aristote et surtout de Platon. Les scotistes, les occamistes poussèrent ce morcellement de l'être en êtres multiples jusqu'à aboutir finalement à un nominalisme, impalpable poussière par où le réalisme même se dissolvait. C'était l'excès d'un bien et Aristote n'avait sans doute pas été assez loin en ne faisant que commencer à « concasser l'être de Parménide », si l'on peut employer une telle expression. M. Bergson héritier lointain des réalistes les plus radicaux du bas Moyen Age, excelle à montrer la vanité de cet archétypisme grec dont Aristote, suivant son temps, était demeuré quelque peu entaché : « Le métaphysicien, écrit M. Bergson, p. 57, travailla *a priori* sur des concepts déposés par avance dans le langage, comme si, descendus du ciel, ils révélaient à l'esprit une réalité supra-sensible. Ainsi naquit la théorie platonicienne des Idées. Portée sur les ailes de l'aristotélisme et du néo-platonisme, elle traversa le Moyen Age, elle inspira, parfois à leur insu, les philosophes modernes. Ceux-ci étaient souvent des mathématiciens que leurs habitudes d'esprit inclinaient à ne voir dans la métaphysique qu'une mathématique plus vaste, embrassant la qualité en même temps que la quantité. Ainsi s'expliquent l'unité et la simplicité géométriques de la plupart de nos philosophies, systèmes complets de problèmes définitivement posés, intégralement résolus. » P. 57.

Bergson a raison de détester les classifications trop rigides et trop sommaires. D'ailleurs il est si réaliste et si objectif, qu'il ne nie pas les véritables ressemblances qui existent entre choses multiples. Il lui arrive présentement, dans l'ultime étape de sa pensée élaborée, de se rendre compte combien genres et espèces ontologiques, dont se souciait tant l'antique scolastique, tout comme les lois scientifiques modernes, sont fondés en réalité, puisque les cas particuliers se ressemblent. Certes H. Bergson, comme jadis, continue à se défier — et à l'excès! — des généralisations qui peuvent être hâtives. Sa critique réaliste de l'idéalisme craint qu'on substitue quelques mots passe-partout à des choses multiples et irréductibles. Néanmoins son attitude ancienne, trop prudemment prolongée, gardée, ne lui masque pas l'importance des idées générales en métaphysique, tant il a l'esprit tourné vers le réel, p. 68-69 : « L'expérience, écrit-il, nous présente des ressemblances que nous n'avons plus qu'à traduire en généralités. Parmi ces ressemblances, il en est sans aucun doute, qui tiennent au fond des choses. Celles-là donneront naissance à des idées générales qui seront encore relatives dans une certaine mesure à la commodité de l'individu et de la société, mais que la science et la philosophie n'auront qu'à dégager de cette gangue pour obtenir une vision plus ou moins approximative de quelque concept de la réalité... Même parmi (les idées générales simplement commodes) on en trouverait beaucoup qui se rattachent par une série d'intermédiaires au petit nombre d'idées qui traduisent des ressemblances essentielles; il sera souvent instructif de remonter avec elles. par un plus ou moins long détour, jusqu'à la ressemblance à laquelle elles se rattachent... (Ainsi les dernières) sont importantes et par elles-mêmes et par la confiance qu'elles irradient autour d'elles, prêtant quelque chose de leur solidité à des genres tout artificiels. C'est ainsi que des billets de banque en nombre exagéré peuvent devoir le peu de valeur qui leur reste à ce qu'on trouverait encore d'or dans la caisse. »

H. Bergson esquisse ainsi une théorie de la ressemblance simplement analogique, théorie d'une analogie qui rejoindrait l'analogie des aristotéliciens pour sauvegarder les indépendances vitales de chaque être impliqué dans la ressemblance. Le monde de la vie est celui où les *vivants* ne sont que *semblables*. Il est tout le contraire du domaine des mathématiques déterministes où le *divers* s'unifie dans l'identité : « on trouvera, croyons-nous, écrit-il, que l'identique est du géométrique et la ressemblance du vital. » P. 71. Il serait plus pertinent encore d'employer ici au lieu du mot *vital* le mot *réel* ou le mot *réaliste*. En effet, la matière physico-chimique elle-même constitue un champ d'étude où l'on ne réalise que par analogies les classifications et les lois. Tout y demeure approximatif. Il n'empêche que Bergson a raison dans l'ensemble de sa vue du monde, souple et expérimentale. Sa philosophie nuancée est une conquête sur l'esprit rigide, systématique, conventionnel de tant de ses devanciers. Ceux-là, trop souvent, déduisaient des conséquences en étirant des prémisses, en considérant simplement des principes, comme si le monde était une géométrie déterministe. Bergson conclut en ces termes, p. 112-113 : « Étendre logiquement une conclusion, l'appliquer à d'autres objets sans avoir réellement élargi le centre de ses investigations est une inclination naturelle à l'esprit humain, mais à laquelle il ne faut jamais céder. La philosophie s'y abandonne naïvement quand elle est dialectique pure, c'est-à-dire tentative pour construire une métaphysique avec les connaissances rudimentaires qu'on trouve emmagasinées dans le langage. Elle continue à le faire quand elle érige certaines conclusions tirées de certains faits en « principes généraux » applicables au reste des choses. Contre cette manière de philosophie toute notre activité philosophique fut une protestation. Nous avons ainsi dû laisser de côté des questions importantes, auxquelles nous aurions facilement donné un simulacre de réponse en prolongeant jusqu'à elles les résultats de nos précédents travaux. Nous ne répondrons à telle ou telle d'entre elles que s'il nous est concédé le temps et la force de la résoudre en elle-même, pour elle-même. Sinon, reconnaissant à notre méthode de nous avoir donné ce que nous croyons être la solution précise de quelques problèmes, constatant que nous ne pouvons, quant à nous, en tirer davantage, nous en resterons là. On n'est jamais tenu de faire un livre. »

Il n'en reste pas moins qu'en dépit de cette prudence souple et même à cause de cette prudence souple, M. Bergson admet déjà que les idées générales ne sont pas un crédit inflationniste et malsain, mais qu'elles sont parfois des billets gagés sur l'or, par un aspect essentiel du réel. Ce n'est pas à la notion indigente de l'être de Parménide qu'il aboutit. C'est à la notion de l'être divers et diversement riche.

Si l'ontologie bergsonienne veut éviter un « statisme » qui se croit le comble du vrai dogmatisme et qui n'est que le plus bas degré de l'indigence spiri-

tuelle, elle n'est pas du tout opposée à la notion de substance, bien au contraire. Bergson n'opposerait plus la statique profonde de la substance (statique prétendue fausse par certains, mais parfaitement véridique) à la dynamique de l'action. Il sait, avec les scolastiques, que la substance vaut par l'acte plus encore que par la puissance et que ce qu'on dit en termes d'actions on doit le dire aussi en termes de formalités. Plotin lui permet d'intégrer le temps, comme durée, dans l'être en tant que substance. Les thomistes eux-mêmes y prêtent la main, car les théologiens ont mis en évidence la notion de *subsistance*. Il faut penser ici à ce qui a déjà été dit plus haut de Capréolus. Mais on peut plus encore penser à Ambroise Catharin qui, pour avoir accédé à des points de vue pré-bergsoniens, peut paraître avoir dépassé les deux plus grands des thomistes : Cajétan et Bañez, en ce qui concerne la double étape du créé et de l'incréé, les rapports et libertés réciproques qu'ils entretiennent : prédestination, providence.

2° *Du bergsonisme phénoméniste au thomisme théologique.* — Puisque H. Bergson admet qu'il n'est pas un anti-intellectualiste, mais bien plutôt un intellectualiste et un réaliste à la manière de saint Thomas d'Aquin, puisque la durée bergsonienne retourne à l'être thomiste comme l'intuition retourne à l'intelligence, puisque ce que Bergson appelle phénomène ou image, c'est, nous le verrons encore de plus près, ce que les thomistes appellent sensations plus ou moins organisées ou accidents substantiels, *faut-il faire équivaloir purement et simplement les deux réalismes, le thomiste et le bergsonien?* Non pas. Le bergsonien apparaît surtout, avec son allure chercheuse et ses expressions modernes, comme une voie d'accès au thomisme traditionnel. Le réalisme est décrit par le bergsonisme comme une hypothèse séduisante, il lui faut encore des descriptions nouvelles, afin de persuader que les liens et indépendances des choses sont tels qu'ils nous apparaissent d'abord, puis davantage. C'est là que, pour rejoindre le thomisme, le bergsonisme doit se compléter par un nouvel effort.

Mais sur quel point surtout faut-il compléter le réalisme bergsonien pour le justifier davantage et l'incurver vers un thomisme, même théologique? Afin de répondre à cette question, il faut dégager en quoi consiste la difficulté essentielle du réalisme véritable. Maintenant que le bergsonisme est arrivé nettement au réalisme, M. Bergson et ses disciples vont rencontrer la difficulté suivante: L'*idéalisme* est une philosophie facile; pour constituer l'univers il y suffit de supposer un seul foyer actif : l'esprit humain: le *réalisme* est une philosophie difficile, qui tient compte de l'existence d'une double activité dans la connaissance : la causalité de l'objet connu et la causalité de l'esprit connaissant. Comment l'objet qui est au dehors arrive-t-il au dedans de l'esprit, si l'esprit ne se confond point avec le reste de l'univers qu'il reproduit dans son microcosme?

Le bergsonisme n'est pas un réalisme mutilé, mais un réalisme exubérant. Toutes les impressions des sens lui paraissent conformes aux réalités extérieures : elles existent donc comme extérieures absolument identiques à ce que nous percevons (il y a même au dehors ce que nous ne percevons pas, ce que peut-être personne ne perçoit et ne percevra jamais en ce monde). D'autre part, le bergsonisme commence à admettre la valeur des idées générales.

La difficulté est donc pour lui, double : 1. il lui faut décrire le processus du passage de l'*image accident de la substance extérieure, à l'image élément de notre connaissance intérieure de la substance* et aussi le processus de l'élaboration des idées générales à partir de la connaissance sensible, ce procédé de l'abstraction qu'il a eu le tort jusqu'à présent de trop laisser de côté; 2. il faudra justifier le mystère merveilleux qu'implique l'extraordinaire réussite de ces opérations compliquées, cette harmonie absolue, ce dualisme radical et radicalement réaliste, cette double réalisation du monde, dans notre conscience, dans l'univers.

Bref, pour être un réalisme solide, pour rejoindre le réalisme thomiste, il faut au bergsonisme une théorie complète de la connaissance par abstraction. Il faut qu'il s'entende parfaitement là-dessus avec le thomisme, puisqu'une philosophie de l'abstraction est nécessaire pour compléter une philosophie du concret.

1. *Théorie réaliste bergsonienne et thomiste de l'abstraction.* — C'est à saint Thomas lui-même qu'il faut demander la description puis l'explication de la manière dont l'intelligence active de l'homme considère les images et en abstrait les idées.

On pourra s'étonner de ce procédé qui consiste à développer le bergsonisme à partir de textes de saint Thomas; c'est pourtant le seul qui soit conforme à la saine devise : *vetera novis augere.* C'est seulement de cette manière qu'on poursuivra dans sa propre ligne la *philosophia perennis*, au lieu de risquer d'en briser l'unité dynamique par de brusques recours à des innovations dangereuses. Que des philosophes apportent du *nouveau*, rien n'est mieux. Mais qu'il en soit de ce *nouveau* en philosophie comme il en est du nouveau dans la délibération morale ou dans le développement scientifique. C'est avec l'acquis philosophique du passé qu'il faudra juger les théories nouvelles ou interpréter les expériences, quitte, bien entendu, à réformer du passé, s'il le faut, ce qui doit être réformé.

L'avantage de cette méthode sera que de la sorte non seulement le bergsonisme sera complété dans la bonne voie, mais encore que l'on se rendra compte que les éléments objectifs à intégrer dans la synthèse mentale sont, pour saint Thomas, bien moins les *species* déjà élaborées, que les *phantasmata*, les *images* pour employer le vocabulaire bergsonien. Ce sont effectivement ces mêmes réalités, au même niveau de richesse concrète, que Bergson et saint Thomas étudient. Seulement les thomistes ont surtout commenté littéralement la théorie thomiste de l'abstraction. Ils ont trop négligé une difficulté plus fondamentale, celle que retrouve maintenant le bergsonisme : comment se fait-il que l'image-sensation appartenant au monde extérieur, aboutisse à l'image consciente et par là au concept élaboré par abstraction?

Pourtant il est dans la *Somme théologique* un article qui peut fixer le bergsonisme avec le thomisme. Iª, q. LXXXV, a. 1 : *Utrum intellectus noster intelligat res corporeas et materiales per abstractionem a phantasmatibus?* On trouvera à l'*Ad quartum* les renseignements précis dont on a besoin mais déjà tout l'article orientait vers une solution. Dans le corps de l'article, saint Thomas s'était référé aux conditions du savoir humain, tourné vers les apparences les plus sensibles des choses de ce monde, mais capable d'y puiser des idées. Il répondait ensuite à une première objection qui ne comprenait pas qu'on pût retenir des cas concrets des traits communs sans se perdre dans des classifications arbitraires. Il a précisé, contre un second objectant, que la matière ainsi connue est celle que l'on appelerait aujourd'hui cosmique, physico-chimique. Il a reconnu à un troisième objectant que le passage du réel *sensible* extérieur à l'*intellectuel* humain qui compare et identifie pose un problème compliqué. D'un côté les couleurs par exemple sont *in materia corporali individuali sicut in potentia visiva;* et d'une autre part, à cause de l'intellect agent, *virtute intellectus agentis*, il s'en produit, dans l'intellect possible, *quædam similitudo.* Saint Thomas va être en-

core plus embarrassé devant un cinquième et dernier objectant, qui lui fera préciser que l'abstraction ne doit jamais être une abstraction séparée totalement du réel. Cet objectant indiscret se fondait sur Aristote qui disait : *intellectus intelligit species in phantasmatibus :* IN *phantasmatibus* ce n'est pas tout à fait la même chose que A *phantasmatibus;* saint Thomas comprend que l'abstraction ne vaut que parce qu'elle arrache toute vive sa richesse *in medias res, in phantasmatibus.* Il faut qu'au moment où l'on découpe le réel sensible on ait ce réel sensible *présent dans l'esprit,* afin qu'on assiste à l'opération de ce découpage dans la vision même du réel sensible de base : *Ad quintum dicendum quod intellectus noster et abstrahit species intelligibiles a phantasmatibus, in quantum considerat naturas rerum in universali; et tamen intelligit eas in phantasmatibus : quia non potest intelligere ea quorum species abstrahit nisi convertendo se ad phantasmata.* Toute la difficulté du problème, et aussi toute la valeur de sa solution, se trouve reportée de la sorte sur la réponse à un quatrième objectant lequel fait observer, avec raison, que l'intelligence humaine est d'abord obligée de s'éclairer à l'intérieur d'elle-même ces *images* qui, fussent-elles sur la rétine, sur les papilles de la langue ou dans les récepteurs auditifs, n'en seraient pas moins encore étrangères à l'esprit. Il y faut la présence d'esprit *intellectus agens... se habet ad phantasmata sicut lumen ad colores, qui non abstrahit aliquid a coloribus sed magis eis influit.* A partir de cette remarque capitale dont il faut bien qu'il tienne compte, saint Thomas va exposer dans son *ad quartum* les étapes principales réelles de la connaissance.

En effet, avant qu'on puisse comparer les traits communs des *images* et, de la sorte (la mémoire aidant d'ailleurs, comme on le verra, la sensation du présent), abstraire, en restant en plein concret, il faut qu'on ait ces indispensables images à *l'intérieur de l'intelligence.* Or, un tel acquis ne résulte pas d'un accès mécanique des images dans la conscience. Il y faudra une remarquable activité intellectuelle de saisie directe des images, une activité qui recrée les images en dedans. C'est que les *images* du monde extérieur et la conscience spirituelle, ce n'est pas au même étage, cela ne se mélange pas; on ne voit pas comment de soi-même cela pourrait communiquer. Pour qu'on puisse abstraire les essences, il faut que les *phantasmes* soient traités dans l'usine même de l'intellect-agent. Il faut que les *images* soient *illuminées* dans l'intellect-agent : *ita phantasmata ex intellectus agentis virtute redduntur habilia ut ab eis intentiones intelligibiles abstrahantur.* Alors les images étant vraiment à pied d'œuvre, incorporées à la conscience personnelle, le travail de l'abstraction se fera, ainsi que le décrivent par exemple les psychologues expérimentaux modernes : *in quantum per virtutem intellectus agentis accipere possumus in nostra consideratione naturas specierum sine individualibus conditionibus.* Grâce à l'emploi de l'analogie, les intelligences humaines ont le pouvoir, réunissant le passé et le présent, de saisir, au vif du concret, les traits communs des choses, ou plutôt des accidents qui révèlent les substances : les images. On peut alors, par une étiquette simplificatrice, conserver facilement les classifications ainsi obtenues et qui valent, puisqu'elles sont taillées en plein réel d'images. La sensation est déjà elle-même une synthèse concrète, une moyenne où viennent se fondre des hétérogénéités plus concrètes encore et dont la conscience ne pénètre pas le détail. L'abstraction en faisant intervenir des comparaisons du passé et du présent ne fait que continuer ce pouvoir simplificateur que l'esprit manifestait déjà dans la sensation. L'esprit, déjà actif pour recréer en lui l'image qui existait au dehors, est encore plus actif dans l'abstraction, car il ne s'agit pas là d'une moyenne qui se ferait toute seule, mais d'une moyenne que l'esprit établit, improvise, à ses risques et périls. Il y a même dans l'acte d'abstraire toute une attitude quasi-religieuse de l'esprit. L'esprit y a la foi que le monde est fait par classes, par catégories, qu'on trouvera réellement, par les abstractions, ces catégories du réel et non pas des cotes mal taillées de compromis sans valeur profonde.

Toute cette partie de l'intellection qu'est l'abstraction se trouve donc aisément décrite par le thomisme qui peut prêter son secours au bergsonisme, puisque, comme le bergsonisme, le thomisme suppose que le réel pénètre dans l'esprit à titre non d'idées mais de *phantasmata.* Toute la difficulté est reportée sur cette « pénétration » du réel dans l'esprit à titre d'images. Pénétration, c'est la présente analyse qui emploie ce mot si impropre. Saint Thomas qui sait que l'esprit n'est pas purement passif emploie le mot juste : « illumination. » L'activité de l'esprit au point de départ de la connaissance est une illumination opérée par l'intellect-agent et qui a pour résultat d'opérer dans l'esprit la présence des images. L'activité constructive de l'esprit, dans cette partie quasi-kantienne du thomisme, est dans la construction des *images.* L'esprit fabrique les images de la conscience. Ensuite, son activité est comparative, identificatrice : mais elle identifie à partir de données sensibles que l'esprit se donne lui-même. Le premier rôle de l'intellect agent est donc celui qu'au temps de Jean de Jandun on appelait le rôle de *sens-agent.* — D'autre part, pour autant que ces données sensibles internes ne seraient pas identiques aux données réelles externes, elles ne révéleraient pas le réel, elles le masqueraient, il faut donc un parallélisme absolu entre le macrocosme et le microcosme. H. Bergson a parfaitement raison qui tantôt considère l'image comme parfaitement intérieure et tantôt comme parfaitement extérieure. Elle vaut pour l'intérieur et l'extérieur.

Alors le thomisme bergsonien serait-il une *monadologie* à la manière de Leibniz? Chaque homme serait-il simplement inspiré du dedans? Il faut répondre à cette question, subsidiaire mais importante, que l'on peut fort bien imaginer un monde idéal, où le Créateur aurait fait autant de créations que de créatures, donnant, lui seul, à chaque créature les richesses ontologiques ou spirituelles dont elle a besoin. Mais c'est un fait que Dieu a créé chaque créature liée aux autres créatures dans un phénomène général de solidarité : solidarité que les théologiens connaissent bien et qui va du péché originel au jugement dernier en passant par la communion des Saints, la réversibilité des mérites, l'Église; solidarité que les physiciens ne méconnaissent pas non plus dans le champ électromagnétique de l'univers. Or, le fait de solidarité se vérifie parfaitement dans le cas de la connaissance humaine. Elle ne requiert pas seulement l'action du sujet connaissant : elle requiert aussi le concours, l'active présence de l'objet connu. On peut assister sans cesse autour de soi à la reproduction de cette grande loi de la connaissance : des sujets humains font acte de connaître au moment même où les objets à la portée de leurs sens font acte de présence. Il faut pour qu'il y ait connaissance qu'il y ait présence d'esprit, présence de l'esprit. Il faut aussi qu'il y ait présence des corps et en particulier par l'état de veille, pleine présence du corps. Des philosophes médiévaux, comme Scot, se sont parfaitement rendu compte de cette collaboration du connaissant et du connu. Ils y voient une double causalité semblable à celle du père et de la mère dans la génération. Pour employer leur langage aristotélicien : des *species* correspondent à l'objet à l'extérieur, et d'autres absolument semblables y correspondent à l'intérieur

du sujet pensant. La connaissance est leur collaboration. Elles sont simultanées et solidaires.

Voilà une merveille, un miracle. Cette solidarité, cette simultanéité montrent que les problèmes de la connaissance et de l'abstraction, les problèmes du réalisme ou de l'idéalisme agnostique ne se résolvent complètement que si l'on fait intervenir, hors les causalités collaboratrices, la grande causalité première harmonisatrice et créatrice. Faute d'elle, le miracle devenant inexplicable, le système réaliste s'écroule. Aussi à voir le monde riche d'images réelles, selon les exigences réalistes du bergsonisme, on arrive à envisager une preuve de Dieu. Dieu est, ou tout redevient incompréhensible. C'est Dieu, ou c'est rien. On rentre, ici, dans le domaine des preuves classiques de l'existence de Dieu, selon saint Thomas. Il est heureux qu'un bergsonisme un peu approfondi ait besoin de telles preuves de l'existence de Dieu. Cela lui évitera à l'avenir de s'attacher par trop à des « expériences » de Dieu, plus ou moins suspectes d'erreur. Avec une théorie de l'abstraction qui jouera dans le microcosme concret illustré d'images, le bergsonisme peut aussi s'enrichir d'une preuve de Dieu. Encore faut-il reconnaître que cette théorie de l'abstraction et cette preuve de l'existence de Dieu (l'une et l'autre doctrines qu'il postule et donc auxquelles il devrait conduire), c'est le thomisme qui, en fait, les fournit. Voilà en quel sens on a droit de dire que Bergson oriente vers saint Thomas.

2. *L'intuition bergsonienne en théologie.* — Le bergsonisme comme tel pourrait-il aider les progrès de la théologie catholique? Peut-être, en ce sens qu'il montre le caractère discret et pourtant sérieux du jugement de valeur par lequel on prend possession indirecte des réalités spirituelles de la théologie. La méthode de la théologie spéculative en sera précisée. L'assentiment de l'esprit dans l'intuition paraîtra quelque peu identique à lui-même et dans un raisonnement humain et dans un acte de foi. Mais, dans l'acte de foi surnaturelle, l'intuition bergsonienne devinera, en plus des intuitions humaines, la présence d'un Dieu profondément actif visant à un triomphe surnaturel de sa créature. La part de « volontaire » dans l'acte de foi ne sera pas un « volontaire irrationnel ». La foi sera une intuition humano-divine à longue portée. De même, le procédé d'étude préconisé par cette noétique bergsonienne aidera à comprendre comment, dans l'intuition, l'homme pénètre ses fins et choisit ses moyens, guidé qu'il est par de permanentes intuitions anciennes dans la mémoire vivante d'un chacun. Toute la morale thomiste peut être maintenue et comme fortifiée par cette base psychologique du bergsonisme. L'intuitionisme fera mieux comprendre la finalité.

Encore faudra-t-il adapter cet intuitionisme si l'on veut l'employer aux tâches théologiques. Avant tout, il faudrait préciser un peu plus ce qu'est l'intuition. L'intuition de H. Bergson, pour être prolongée dans le sens de la théologie thomiste demanderait une étude plus détaillée et de son intellectualisme et de ce qu'on appelle ses « options ». C'est que cette noétique véridique comporte des « options masquées », qu'il importe de bien déceler, et pour cela il faut examiner de près le mécanisme même de l'intuition.

Toute la méthode de la théologie se trouve mise en question et finalement précisée, si l'on veut bien préciser d'abord tout ce qui concerne les intuitions bergsoniennes et les *options* que bien des philosophies modernes, celle de M. Maurice Blondel, remettent en honneur. La théologie sera ce que sera la philosophie qui lui sert de base et aussi qu'elle contient à titre implicite.

Or, deux types de philosophies continuent depuis longtemps à se partager les suffrages des penseurs, le nominalisme absolu qui rend le monde impensable étant laissé de côté. Il reste d'une part la philosophie des systèmes de Platon et de Kant, d'autre part la philosophie qu'on pourrait rattacher à Aristote, mais qui, explicitée surtout par saint Thomas d'Aquin et Duns Scot, rejoint plutôt H. Bergson. Pour le platonicien, l'augustinien, finalement pour le kantien qui va au bout de cette logique, le monde est constitué par des idées qui mériteraient plus ou moins d'être traitées de divines, puisqu'elles possèdent le pouvoir prestigieux de construire ou de reconstruire des univers, systèmes immatérialistes et où l'on a tendance à dire que le monde des images n'est qu'un monde de ténèbres. Le penseur aristotélicien, thomiste, bergsonien, au contraire, demeure imprégné de cette conviction que l'idée apparaît exprimée de manière plus ou moins imagée ou du moins schématique; et si ce penseur, plus directement bergsonien, admet des intuitions, le problème se pose pour lui de la désincarnation ou de l'incarnation des intuitions dans la matière, sinon en leurs objets mêmes, du moins quant à la connaissance que l'on peut prendre de telles intuitions à un état plus ou moins pur. Quoi qu'il en soit, il ne s'agit pas, pour le réaliste, de nier nécessairement les idées, les formes, les esprits qui présideraient à la constitution de l'univers, comme le demande la théologie catholique. Seulement le réaliste, proche du concret, fait des réflexions plus humbles sur la difficulté qu'il y a à séparer les idées d'avec les phénomènes matériels, phénomènes matériels par exemple que sont les mots et les phrases. Il les faut toujours interpréter; et alors, que de quiproquos commis, que de contresens. Il est très beau de parler avec le très réaliste Bergson d'intuition. Mais il ne faut pas faire de ces intuitions de purs soleils intelligibles. Même lorsqu'il s'agit de sa propre pensée, chacun n'y distingue qu'un fantôme schématique; et par là chacun est trompé, car on demeure incertain et changeant dans ce contenu de sa conscience. Ce n'est pas l'univers qui fait défaut, c'est l'humaine pensée. Or cette distance de la phrase à l'idée (qu'on rêvait intuition pure) est bien plus grande encore lorsqu'il s'agit de mots prononcés par autrui. En fait, lorsqu'on pense, les couleurs les plus vives sont images et les idées risquent d'être bien décolorées, les intuitions d'être bien floues. Les hommes sont des enfants perpétuels, feuilletant des images d'Épinal et se contentant de mettre sous chacune une légende pauvre. Le pire est quelquefois que les hommes — et les théologiens sont hommes — se contentent de mots qui, pour être mesquins, desséchés, n'en sont pas moins des termes aux sens ambigus, équivoques. Les notions même concernant l'homme et dont il faut bien que la théologie morale s'occupe : *vie, conscience, être, psychologie, relation, vertu*, sont des réalités de sens variable, liées à des mots aussi invariables qu'équivoques. On tombe nécessairement dans l'approximatif et dans un certain flou. Quand il s'agit de la réalité théologique la plus importante, Dieu, ce pur esprit ne se voit point et se comprend mal. On s'en fait une idée ou plutôt une espèce de pseudo-imagination avec des mots dont on modifie le sens pour les besoins du moment. On a d'ailleurs raison d'agir de la sorte et saint Thomas dit bien que l'on connaît les réalités invisibles par comparaison avec les réalités visibles. La comparaison, hélas! est lointaine et l'on conçoit que l'intuition bergsonienne relative à Dieu, pour percer plus avant, ait voulu se donner l'illusion d'être une quasi-expérience de Dieu.

X. Accord du réalisme avec les exigences des sciences positives et des disciplines historiques. — Si la philosophie de H. Bergson se trouve d'un côté confiner, de la manière qui a été dite, avec la théologie, elle se trouve aussi très proche (en ses aspirations premières et en ses desseins continués), d'une philosophie des sciences très au courant des exigences du pro-

grès scientifique. D'ailleurs H. Bergson ne représente pas le seul témoin des exigences réalistes et spirituelles à la fois du savoir scientifique. Tous les philosophes des sciences, fussent-ils plus soucieux de simple méthodologie que de profonde métaphysique, s'orientent vers les mêmes résultats.

1° Le plus remarquable peut-être d'entre eux, Émile Meyerson, est tout à fait représentatif de cette tendance à laquelle, à des degrés divers et parfois à leur insu, les divers méthodologistes scientifiques participent. Meyerson n'est pas un métaphysicien; il n'est que logicien des sciences. Il a même eu horreur de toute confusion par où l'on eût pu tenter de transposer sa pensée depuis le plan logique jusqu'au plan ontologique. La confusion était à craindre, elle a même été faite à propos de Meyerson lui-même. En vérité son livre, *Du cheminement de la pensée*, 1931-1933, pourrait aussi bien s'intituler *Les procédés de l'esprit*, nom qui conviendrait également à *La critique de la raison pure* de Kant. En s'affirmant personnellement idéaliste, Meyerson ne faisait pas que céder à l'emprise d'une ambiance philosophique. Il refaisait Kant pour son compte. Seulement le kantisme de Meyerson n'est plus du vrai kantisme. Kant et Comte avaient ceci de commun qu'en scientistes ils étaient persuadés que le monde est mené par des lois, lois tendues et inflexibles, lois qui mèneraient l'univers à la manière du ressort dont le déroulement s'impose aux diverses pièces d'un jeu mécanique enfantin. Meyerson, au contraire, reconnaît que les lois ne sont pas *a priori* dans la nature, mais *a posteriori* dans l'esprit du savant. Ce qui ne se laisse pas voir dans l'hypothèse kantienne, c'est la fabrication de ce monstre qu'est l'objet du sens commun. L'expérience porte sur le concret avant d'échafauder des lois abstraites. Ce qui serait dû à la contexture particulière de l'esprit humain, ce ne serait pas l'objet comme le croient les hyper-idéalistes, ne serait-ce pas plutôt la loi? Si les objets sont des apparences, les lois apparaissent encore plus simplement apparentes, comme des apparences de seconde zone. Les classifications sont multipliées par l'esprit parce qu'elles sont commodes. La science trie de la sorte dans le réel des aspects semblables. Mais du même coup elle tronque le réel et crée des fantômes. Meyerson a beau jeu pour se moquer du concept de « corps électrisé » cher aux physiciens, ce qui ne veut point dire que le corps électrisé n'existe pas, il est une apparence partielle d'un réel complexe. La chimie comme la physique identifie des disparates. En écrivant $Na + Cl = Na\,Cl$, elle affirme qu'un métal mou et un gaz verdâtre sont identiques en tous points à un sel incolore; ce qui n'est qu'à moitié exact. Même des naturalistes se représentent que le monde est dû « à un très petit nombre de causes, astres, atomes ou corps simples. Les interférences même de ces causes peuvent se calculer. Les jeux du hasard deviennent des jeux de probabilité, tout au plus comme la chance de tourner le roi d'atout à l'écarté ». La verve de Meyerson ne lâche plus ce qu'on pourrait appeler le ridicule du scientisme, une fois qu'il l'a saisi au vif. Meyerson prouve surabondamment que les prétendues lois scientifiques sont toujours des simplifications à propos de plusieurs choses plus riches en êtres que ne l'est la loi où on les enserre, où on les réduit. On a d'ailleurs raison de grouper en énoncés quasi-dogmatiques les analogies des phénomènes qui sont parfaitement réelles. Mais on aurait tort, pour avoir sacrifié à cette systématisation, d'oublier les libertés que chacun des phénomènes prend avec sa loi. L'espèce humaine n'empêche pas la primordiale et irréductible diversité des cas humains. Montaigne le disait déjà très joliment : « Ingénieux mélange de nature, si nos faces n'étaient semblables, on ne saurait discerner l'homme de la bête; si elles n'étaient dissemblables, on ne pourrait discerner l'homme de l'homme. » Ainsi l'esprit humain apparaît en toutes ses démarches comme une machine à identifier pourvu qu'on lui donne comme matériel des objets donnés positivement comme extérieurs. C'est tellement la pente naturelle de l'esprit humain, que la connaissance sensible elle-même n'est déjà qu'une synthèse concrète, une vue des choses à une certaine distance, une enveloppe qui cache les divisions sous-jacentes de la matière. Du moins, par rapport à d'autres théories qui se croient subtiles, cette synthèse concrète de la connaissance sensible a l'avantage de laisser subsister assez d'hétérogénéité entre les objets pour ne pas sombrer dans le scientisme le plus niveleur, le plus destructeur du réel complexe.

Meyerson, parce qu'il fait de la science une activité du savant, est assez proche des thèses réalistes thomistes sur la multiplicité des intellects-agents et sur le caractère d'activité qui est celui de chaque intelligence distincte. D'être pluraliste au moins dans la considération des apparences sensibles l'amène, sinon en métaphysique, du moins en psychologie, à être pluraliste et dans ce nouveau domaine être pluraliste c'est être personnaliste spiritualiste.

2° Retourner, sinon au sensualisme de Condillac, du moins au concret, peindre au lieu de ratiociner, décrire, fût-ce en langage mathématique, au lieu d'expliquer, telles sont les recommandations de Meyerson. Or, tout cela se retrouve encore dans une autre réflexion sur les sciences contemporaines et leur effort : *la philosophie des sciences* de l'École de Vienne, où l'on ne trouve pas d'ailleurs l'égalité du génie de Meyerson. Voir F. Bergounioux, *L'École de Vienne*, etc... dans *Bulletin de littérature ecclésiastique*, mars 1936.

Les problèmes de classifications, étant donné que les individus ne se laissent pas facilement enfermer dans des classes arbitraires, sont particulièrement difficiles en biologie, parce que la vie est en chaque être une individuation plus grande. En ce domaine les systématisations scientistes ont pris facilement, depuis un siècle, le chemin du transformisme. Mais il semble que les beaux jours du transformisme soient comptés, car plus on trouve d'espèces intermédiaires qui devraient tracer comme en pointillé le chemin suivi par la vie dans ses transformations d'êtres en êtres plus on trouve à la place de « la vie », entité mal déterminée, *des vivants*, dont les groupes et les sous-groupes apparaissent différenciés les uns des autres par un grand nombre de petits détails, sans suivre, dans l'ordre du temps, une évolution régulière. On croyait trouver une courbe évolutive, mais on découvre des faits qui ne se laissent situer sur aucune trajectoire. Voir Bergounioux, *Les chéloniens fossiles du bassin d'Aquitaine*. Du même coup, on s'aperçoit de plus en plus qu'il n'existe pas de critère absolu pour une classification. On se débrouille comme on peut à partir d'un réel concret ou plutôt des traces partielles qu'on en possède.

Ce que dit le biologiste, le médecin le dit aussi, et il serait facile de développer l'adage — combien juste — « il n'y a pas de maladies, il n'y a que des malades ». Ainsi pour le médecin, tout comme pour le biologiste ou le physicien, la science apparaît comme la patiente généralisation des cas particuliers qu'il importe au plus haut point de connaître. Par là même on ne peut avoir la prétention d'aboutir à des lois simples, à plus forte raison on ne peut se flatter de tout réduire à un petit nombre de lois s'enchaînant les unes aux autres. L'intuition du savant influe. L'historien, le géographe, le statisticien, l'ethnologue prennent dans le réel ce qui leur convient et se tracent chacun leur itinéraire. Seule une philosophie qui fera intervenir d'une part les mobiles propres de l'intelligence de chaque savant,

d'autre part l'objectivité des ressemblances des singuliers et la possibilité de connaître les singuliers à la base de ces ressemblances, seule une telle philosophie répondra à l'exigence de la science qui à son tour contribuera à authentifier cette philosophie; elle est ici assez désignée par les exigences scientifiques : la science moderne postule le réalisme dont la doctrine générale se trouvait explicitée dans la philosophie médiévale scolastique, impliquée déjà dans l'Évangile.

C'est un merveilleux pouvoir de l'intelligence que de classer les genres et les espèces, que de légiférer et de trouver les lois auxquelles la nature ensuite obéit : dans un monde inconnu, la première conquête de l'esprit est d'y voir clair en reconnaissant des groupes dont le comportement est semblable. Ainsi en fut-il de la science grecque et de ses archétypes. Mais on ne pouvait en rester là; surtout à partir du moment où la Révélation, en insistant sur des réalités profondes, mettait en évidence un spiritualisme personnaliste et une vue diversifiée de la nature. Dès le Moyen Age, autour de Scot, après que le personnalisme thomiste eut été acquis, on comprend que cette « science du général », que nos contemporains opposent encore parfois à l'histoire, n'empêche pas une science des concrets, des cas singuliers que nous sommes tous. Aucun phénomène n'est rigoureusement superposable à aucun autre. Par de telles considérations on se rapproche de la structure du réel, car toute classification comporte une part, petite ou grande, d'arbitraire ou d'insuffisance.

Le progrès scientifique moderne considère non seulement l'objet dans son flou spécifique, mais dans ses détails concrets. Le savant devient comme l'historien de l'évolution de la moindre chose. Certes on trouverait ici la pente dangereuse des lois de la nature; ce qui importe, c'est de discerner l'écart moyen des cas particuliers vis-à-vis de la *moyenne* qu'est la *norme*. Les physiciens actuels en sont venus à cela, puisqu'ils étudient des éléments infra-atomiques suffisamment irréductibles pour que leurs lois ne soient qu'une moyenne. On tient compte des écarts moyens de la dispersion des faits par rapport à leurs lois. Les méthodes des statisticiens sont de plus en plus généralisées. Le grand nom de *Calcul des probabilités* sous lequel on range ces méthodes ne doit pas faire imaginer quelque mystère prophétique. Il ne s'agit en tout ceci que de pourcentages et de moyennes. — Mais à mesure que ces savants se mettent au point et que leurs méthodologistes sérieux, comme Meyerson, leur indiquent la voie véritable, on constate davantage qu'une certaine philosophie moderne est de plus en plus inapte à répondre aux exigences et aux résultats de la science, à ces exigences et à ces résultats auxquels la philosophie médiévale répondait si bien. Cela ne veut pas dire qu'il faille restaurer la physique désormais périmée du Moyen Age. En effet, par un étrange chassé-croisé, l'erreur et la vérité s'étaient associées en deux couples monstrueux; il faut mettre fin à ces deux compromissions : *compromission* de la physique médiévale fausse et faussement anthropomorphique avec la métaphysique spiritualiste médiévale exacte et justement anthropomorphique, *compromission* de la science moderne exacte avec certaine philosophie idéaliste floue et insuffisante. La vérité totale, ce serait la science moderne avec la philosophie médiévale et bergsonienne. L'erreur totale, ce serait autant que la science médiévale, certaine queue de l'idéalisme post-newtonien.

Il ne s'agit pas là d'une boutade. Science médiévale et idéalisme pourraient s'accorder en un monisme. L'une et l'autre ne proclament-ils pas à qui mieux mieux la même erreur : le monde serait une unité de lois rigoureuses agglomérées en un magma, liées dans le déterminisme. Science moderne et philosophie médiévale mises ensemble, voient au contraire le monde riche d'êtres concrets et de normes analogiques. Elles n'en constituent pas moins à elles deux, une philosophie supérieure de l'unité, d'une unité à vrai dire riche, où les minutes de synthèse succèdent à des analyses quasi infinies, où ce qui unit, comme on l'a dit si bien, est très supérieur à ce qui divise. Au lieu de l'un mathématique, au lieu même de l'être verbal et vidé de tout de Parménide, c'est l'Un Divin de la théodicée, si facilement retrouvé en théologie par les données de la foi.

3° Parmi les disciplines scientifiques dont le développement, somme toute favorable à la théologie, a été si remarquable aux XIXe et XXe siècles, se trouvent les disciplines historiques. La méthode et les préoccupations de l'histoire s'introduisent partout. La théologie n'a pas échappé à cette préoccupation d'historiens. Sans doute ç'a été parfois à son détriment et on a même pu dire que le modernisme a été en grande partie un historicisme. Cependant il ne paraît pas, bien au contraire, que l'histoire judicieusement appliquée ruine le réalisme catholique de la théologie. En effet, on ne peut manquer de se rendre compte de l'exigence réaliste des disciplines historiques, spécialement en théologie, pour peu qu'on reprenne l'étude de cette question, par exemple avec le P. Laberthonnière, qui en avait examiné divers éléments de solution (sans d'ailleurs parvenir à résoudre exactement le problème).

Afin d'opposer la foi à la connaissance simplement humaine, le P. Laberthonnière tenait à opposer vigoureusement les procédés philologiques de l'érudition biblique d'une part et d'autre part cette *option* pour le Christ ou pour telle ou telle forme de christianisme, voire d'opinion théologique, qui caractérise par sa spontanéité *sui generis* l'acte personnel de la sagesse du chrétien. *Le réalisme chrétien et l'idéalisme grec*, p. 117-153. De la sorte il réussit à montrer toute la distance qu'il y a entre l'historicisme et le fidéisme. Du même coup et dans un ordre d'idées moins élevé, il permet d'apprécier quelle différence il y a entre la maigre érudition et l'histoire jugée raisonnablement. En ce sens, certaines de ses considérations peuvent être interprétées favorablement, p. 143-144 : « Le passé, dit-il, n'est pas un simple spectacle où nous serions conviés pour amuser notre curiosité ou exercer la sagacité de notre esprit. Il est historiquement la source d'où nous vient la vie. Et, de plus, il se présente à nous comme une série d'efforts sans cesse renouvelés pour retrouver historiquement et pratiquement la solution du problème que la vie pose en nous. Mais si, sous prétexte d'impartialité, en étudiant le passé, on ne cherche pas soi-même cette solution, et si, rien qu'en la cherchant, on ne l'ébauche pas, du moins par une croyance naissante, — car chercher c'est croire au moins qu'on peut trouver et c'est déjà s'orienter — on reste comme un étranger en face de ce qui s'est fait et de ce qui s'est dit. On n'a rien de plus, encore une fois, qu'une phénoménologie déconcertante. Il en résulte que tout se vaut. Et la conclusion est que rien ne vaut, c'est que rien ne tient, c'est que rien n'est solide. » P. 143-144. C'est, explique le P. Laberthonnière, qu'on a indûment, implicitement proclamé ce principe pernicieux : *il faut rejeter toute appréciation de valeur, toute intuition des qualités ou des intentions.* « On prétendait n'avoir pas à conclure sur le fond, être au-dessus et être neutre, mais, comme on n'est pas au-dessus, on n'est pas neutre. On conclut quand même, et on conclut contre soi-même et contre tout le monde par une négation radicale. » Comme on n'avait voulu introduire nulle part de jugement de valeur, on ne trouve de valeur à rien « c'est pour avoir pris cette attitude, par exemple, que la critique d'un Renan et de beau-

coup d'autres qui l'ont continué, si avisée qu'elle paraisse, et si munie qu'elle soit d'informations, n'en est pas moins pour l'essentiel foncièrement inintelligente ».

Tout cela est fort bien. Mais on n'a pas le droit d'en tirer que ce qui est inintelligent, c'est l'objectivité historique. Par exemple la recherche des intentions de Dieu sur nous, les jugements de valeur que nous portons à ce sujet et à propos de la Bible atteignent des réalités noétiques par derrière des faits matériels sérieux. Il y a des réalités du cœur et de l'esprit rendues par des réalités sensibles; et il faut prendre garde de substituer indirectement à la contemplation du réel matériel et spirituel un fidéisme vague. Bien au contraire, ce qui est vrai, c'est qu'il faut connaître tout le réel, le réel des événements quasi-matériels et plus encore le réel des esprits qui meuvent le monde : le réel de la science et le réel de la métaphysique noétique, les deux sources du vrai absolu. Soucieux de dépasser le stade inférieur des simples constatations d'érudition, le P. Laberthonnière explique, p. 155-156, que, lorsque les historiens aboutissent à leur insu « à des conclusions doctrinales qui portent sur le fond des choses», ils ne se rendent pas compte qu'ils introduisent dans leur science une croyance. Certes il s'agit d'une croyance, d'une interprétation. Mais cette interprétation peut être juste, être le fruit d'une juste *option*. Il y a une science absolue de l'interprétation dans les esprits bien faits. C'est leur manière de connaître l'absolu spirituel. Toutes ces réalités sont riches et nuancées. Elles se rattachent peu à peu à l'ordre matériel dont Dieu lui-même est le Créateur. Il n'y a donc pas seulement deux attitudes : une foi globale et une érudition superficielle. Certainement, l'Évangile est de l'histoire orientée de manière à faire porter des jugements de valeur. Mais précisément, à cause de cette base historique, la méthode historique aide à la compréhension de la Bible à tous ses degrés : théologie biblique, psychologie des évangiles. A partir de l'histoire on connaîtra mieux les dogmes en eux-mêmes et comme désincarnés des circonstances de temps et de lieux où ils ont été révélés. Ce sont les érudits trop simplement érudits qui ont rendu l'histoire vaine ou dangereuse, parce que, la bornant à ses matérialités, ils ont voulu la déshumaniser. L'histoire remplit au contraire un tel rôle dans le réalisme chrétien, qu'il n'y a plus qu'à s'en remettre aux intuitions supérieures de l'Église inspirée, qui se présente elle-même dans le cadre historique de la théologie positive. Lorsqu'on veut juger l'Église elle-même, c'est à son histoire qu'on jugera la conformité de son œuvre et de sa doctrine. Le mot histoire est pris ici dans le sens, évidemment très étendu et métaphysique, de connaissance des valeurs spirituelles concrètes et réelles à travers les faits historiques également réels.

Enfin dans le dernier chapitre de son livre *Le réalisme chrétien et l'idéalisme grec*, p. 191-212, le P. Laberthonnière montre comment se concilie l'immutabilité de Dieu et de ses dogmes avec la mobilité des événements qui font que le christianisme prend peu à peu connaissance de ses immuables richesses divines. C'est là un nouvel et précieux exemple de la manière dont l'histoire fait connaître, pourrait-on dire, ce qui dépasse l'histoire. Toujours des *accidents*, pour employer le langage scolastique, font de mieux en mieux connaître, dans leurs apparitions successives, l'être substantiel dont ils sont comme l'éventail, tant il est vrai que partout, dans sa théologie, le catholicisme de Catharin, Capréolus, Thomas d'Aquin et Augustin vient s'adapter au réalisme de Plotin, et plus simplement encore au réalisme concret, à la réalité.

Outre les ouvrages cités et analysés au cours de l'article on pourra consulter : J. Chevalier, *L'idée et le réel*, Grenoble, 1932; P. Dehove, *Essai critique sur le réalisme thomiste comparé à l'idéalisme kantien*, Lille, 1907; G. Dwelshauvers, *Réalisme naïf et réalisme critique*, Bruxelles, 1896; A. Forest, *La réalité concrète et la dialectique*, Paris, 1931; H.-D. Gardeil, *Les étapes de la philosophie idéaliste*, Paris, 1935; R. Garrigou-Lagrange, *Le sens commun, la philosophie de l'être et les formules dogmatiques*, 3ᵉ édit., Paris, 1932; du même, *Le réalisme du principe de finalité*, Paris, 1932; E. Gilson, *L'idéalisme méthodique*, Paris, 1936; M.-M. Gorce, *L'essor de la pensée au Moyen Age : Albert le Grand, Thomas d'Aquin*, Paris, 1933 ; du même, *Premiers principes de philosophie*, Paris, 1933; du même, *Saint Vincent Ferrier*, Paris, 1924; du même, *Cajétan précurseur de Catharin et de Bañès*, dans le recueil *Cajétan*, Saint-Maximin, 1935; M.-M. Gorce et F.-M. Bergounioux, *Science moderne et philosophie médiévale*, Paris, 1936; M. Grabmann, *Der kritische Realismus Oswald Külpes*, Vienne, 1916; du même, *Die Geschichte der katholischen Theologie seit dem Ausgang der Väterzeit*, Fribourg, 1934; du même, *Thomas von Aquin*, Munich, 1936; A. Hodgson, *The metaphysic of experience*, Londres, 1898; P. Kremer, *Le néo-réalisme américain*, Louvain, 1920; O. Külpe, *Einleitung in die Philosophie*, Leipzig, 1921; du même, *Die Realisierung*, Leipzig, 1912 et 1920; du même, *Zur Kategorielehre*, Munich, 1915; L. Laberthonnière, *Le réalisme chrétien et l'idéalisme grec*, Paris, 1904; G. Maire, *William James et le pragmatisme religieux*, Paris, 1933; F. Olgiati, *La filosofia bergsoniana ed il realismo*, dans *Rivista di filosofia neo-scolastica*, 1936; C. Ottaviano, *Critica del idealismo*, Naples, 1936; M. D. Roland-Gosselin, *Le De ente et essentia de saint Thomas d'Aquin*, le Saulchoir, 1926; J. Souilhé, *La philosophie chrétienne de Descartes à nos jours*, 2 vol., Paris, 1934; R. Verneaux, *Les sources cartésiennes et kantiennes de l'idéalisme français*, Paris, 1936; J. Wahl, *La philosophie pluraliste d'Angleterre et d'Amérique*, Paris, 1920; du même, *Néo-réalisme d'Angleterre et d'Amérique*, dans *Revue philosophique*, 1923. — Pour le surplus des études et des articles de revue consacrés au réalisme, consulter la table des matières annuelle dans la collection de la *Revue des sciences philosophiques et théologiques* et la collection du *Bulletin thomiste*.

M.-M. Gorce.

REBELLUS **Ferdinand**, (Fernao Rebelo), jésuite portugais, né en 1546 dans le diocèse de Lamego, à Prado, ou, d'après le P. Franco, à Caria. Entré au noviciat le 20 mai 1652, il enseigna six ans la philosophie et douze ans la théologie à l'université d'Evora et en fut huit ans chancelier. Il était renommé à la fois pour sa science et sa mansuétude dans les discussions publiques. Appliqué ensuite à la prédication, il fit en 1606 un voyage à Rome comme envoyé de sa province à la congrégation des procureurs et mourut à Evora, le 20 novembre 1608.

On a de lui un ouvrage de morale casuistique, dont il surveilla l'impression à Lyon en revenant de Rome et qui parut l'année de sa mort : *Opus de obligationibus justitiæ, religionis et caritatis... doctoribus et confessoribus perutile et perjucundum, ad R. P. Claudium Acquaviva, ejusdem societatis præpositum generalem*, Lyon, 1608, in-fol., 889 p. L'ouvrage parut aussi en 1610 à Venise avec cette légère modification du titre : *De obligationibus*, etc... *quæstiones D. Ferdinandi Rebelli*, etc. Dans sa dédicace au P. Acquaviva, Rebellus déclare qu'il a été invité et même, malgré ses résistances, forcé par le P. général à faire paraître quelques-uns de ses commentaires scolaires sur saint Thomas. L'ouvrage devait comprendre cinq parties, trois sur la justice, les deux autres sur la religion et la charité, et former deux volumes. Le premier seul de ces volumes a vu le jour; il contient les deux premières parties de la justice : généralités et restitution ; contrats. La mort a sans doute empêché l'auteur d'achever ou, en tout cas, de publier son deuxième volume.

En tête des contrats, — ceci est propre à Rebellus et ne se rencontre pas dans les autres ouvrages similaires de l'époque, croyons-nous, — il est traité du contrat matrimonial : tout ce qui concerne la morale naturelle du mariage y prend place. A ce propos (l. III, q. xix, sect. III) est examinée la question de la légèreté de matière en fait de luxure directe hors du

mariage. L'auteur prend fortement parti pour la doctrine sévère, niant même la probabilité intrinsèque de la matière légère que, à ce moment, d'excellents moralistes, comme Lessius et Sanchez, tendaient à admettre. C'est à l'exposé et à la démonstration de Rebellus que renverra l'*Opus morale in præcepta decalogi*, (1631, l. V, c. vi, n. 12) de Sanchez, où l'on peut lire une rétractation de l'opinion favorable à la matière légère, que présentait le *De matrimonio* du célèbre moraliste, voir art. JÉSUITES *(Théologie morale)*, t. VIII, col. 1087. Cette rétractation et ce renvoi à Rebellus, publiés en 1613, sont-elles de Sanchez lui-même († 1610) ou de l'éditeur de son œuvre posthume? Il faut noter que Sanchez a pu connaître l'œuvre de Rebellus, qui parut en 1608, et l'utiliser dans son manuscrit, si la rédaction de ce passage est bien de lui. En tout cas Rebellus a été sans conteste un des premiers moralistes à soutenir avec tant de netteté une doctrine, qui allait devenir commune et qu'Acquaviva ne devait pas tarder à faire prévaloir dans la Compagnie de Jésus.

Si l'on met à part ces questions sur le mariage, les autres matières exposées par Rebellus dans son volume forment un traité analogue aux *De justitia* de Molina, Soto, Lessius : ce traité n'a pas rencontré le succès de ces derniers, malgré les réelles qualités de clarté et de précision qu'il présente, malgré sa forme soignée et son fond très riche (des détails sur les opérations commerciales et financières du temps gardent en particulier un sérieux intérêt historique).

Saint Alphonse ne cite Rebellus que rarement et, semble-t-il, de deuxième main. Ce qui a fait survivre surtout le nom de ce moraliste, ce furent les discussions sur le probabilisme. Depuis Concina (*Ad theol. christ. apparatus*, t. I, l. III, diss. VI, c. VIII, § 6, n. 7), il est cité en tête, dans l'ordre historique, des rares jésuites qui s'efforcèrent de résister au probabilisme d'abord triomphant; de nos jours, Mgr Müller, *Theol. mor.*, 6e éd. 1889, t. I, § 78, le met au nombre des tutioristes et des probabilioristes; le P. de Blic, *Diction. apolog.*, art. *Probabilisme*, col. 318, le maintient parmi les quelques dissidents qui font dissonance dans l'accord probabiliste de 1580 à 1656, — et il juge cet auteur un équiprobabiliste. En sens opposé, dans le catalogue de moralistes placé en appendice de sa *Théologie morale*, Lehmkuhl proteste contre la qualité d'adversaire du probabilisme qu'on attribue à tort à Rebellus, *Theol. mor.*, 8e éd., 1896, t. II, p. 825.

Qu'en est-il au juste? Dans sa dédicace à Acquaviva, Rebellus a déclaré qu'il s'était efforcé avant tout de donner une doctrine, qui fût « plus commune, plus approuvée, plus sûre, plus solide » et de se tenir entre les moralistes qui lâchent par trop les rênes et ceux qui les serrent à l'excès. En fait, certaines de ses solutions sont sévères, rigoureuses et imposent des opinions probablioristes ou tout au moins également probables; mais en beaucoup d'autres, comme nous avons pu nous en assurer, il autorise à se servir d'opinions simplement probables. En tout cas, nulle part, à notre connaissance, il n'a traité directement et à fond la question du probabilisme, ni explicitement déclaré son jugement sur le système. Aussi, croyons-nous qu'il serait historiquement plus exact de ne pas citer Rebellus comme auteur antiprobabiliste, ni surtout probabilioriste, et tout au plus de parler à son propos de tendance à la sévérité et à la rigueur dans les matières de justice.

P. Ant. Franco, *Ano santo da Companhia de Jesus em Portugal* (1721), rééd. Porto, 1931, p. 691; Sommervogel, *Bibl. de la Comp. de Jésus*, t. VI, col. 1559-1560; Hurter, *Nomenclator*, 3e éd., 1907, t. III, col. 598.

R. BROUILLARD.

RECHLINGER ou **REHLINGER** François, né à Augsbourg en 1607, entré dans la Compagnie de Jésus en 1626, enseigna à Ingolstadt et à Dillingen la philosophie, la théologie, l'Écriture sainte et la controverse; il mourut à Inspruck le 8 décembre 1670. Il publia plusieurs thèses soutenues en discussion publique, en particulier *De scientia Dei creata et increata*, Dillingen, 1656; *De libera Dei prædestinatione et reprobatione hominum*, ibid., 1657; *De sacramento pœnitentiæ*, ibid., 1661.

Sommervogel, *Bibl. de la Compagnie de Jésus*, t. VI, col. 1561 sq.

J.-P. GRAUSEM.

RECHLINGER ou **REHLINGER** Frédéric, né à Augsbourg en 1652, admis dans la Compagnie de Jésus en 1669, professa à Dillingen la philosophie et la théologie morale et scolastique; il mourut le 12 février 1716. Nous avons de lui plusieurs thèses philosophiques et théologiques défendues en soutenance publique. D'après Sommervogel, le séminaire d'Eichstätt conserve de lui plusieurs commentaires inédits de la *Somme* de saint Thomas : *De Deo uno et trino, De angelis, De virtute et sacramento pœnitentiæ.*

Sommervogel, *Bibl. de la Compagnie de Jésus*, t. VI, col. 1665 sq.; Fr. S. Romstöck, *Die Jesuitennullen Prantl's an der Universität Ingolstadt*, Eichstätt, 1898, p. 304-307.

J.-P. GRAUSEM.

RÉDEMPTION, terme générique pour désigner le salut du genre humain par la vie et la mort du Christ, c'est-à-dire la solution donnée par le christianisme à l'un des problèmes essentiels que devrait ou voudrait résoudre toute religion. — I. Affirmation de la foi catholique. II. Genèse de la foi catholique (col. 1921). III. Explication de la foi catholique (col. 1957). IV. Notes sur l'histoire littéraire de la question (col. 1992).

I. AFFIRMATION DE LA FOI CATHOLIQUE. — Du latin *redemptio*, qui se rattache à la racine *redimere*, le mot « rédemption » évoque, à la lettre, un acte de «rachat». Métaphore de l'ordre commercial, qui s'applique usuellement, par extension, à toute idée de délivrance et spécialement à l'action par laquelle Dieu travaille à libérer l'homme de ses misères. Ce concept, qui, en soi, peut convenir à la préservation ou à la guérison des simples maux physiques, se réalise éminemment dans l'ordre spirituel par rapport à ce mal par excellence qu'est le péché. Mais, à ce point de vue, « rédemption » est un terme des plus compréhensifs, dont il faut d'abord distinguer avec soin les divers aspects pour déterminer le point spécifique sur lequel la foi chrétienne fait porter son enseignement. — I. Notion de la rédemption. — II. Doctrine de l'Église (col. 1915).

I. NOTION DE LA RÉDEMPTION. — Même sans faire intervenir l'immense variété des religions humaines, le christianisme est de contenu suffisamment riche pour qu'une catégorie aussi souple que celle de rédemption y puisse trouver les applications les plus différentes. De ce chef, il n'est peut-être pas un mot de la langue religieuse qui donne lieu à autant d'indécisions ou d'équivoques, auxquelles peut seule obvier l'analyse méthodique des acceptions qu'il est susceptible de revêtir.

1° *Sens large.* — Il suffit d'avoir devant l'esprit la moinde notion de Dieu et de l'âme pour voir s'en dégager un certain concept de rédemption.

En effet, l'homme apparaît à la raison comme un être spirituel, doué de conscience et de libre arbitre. Ce qui lui donne les moyens d'assurer le règne de l'ordre sur ses appétits inférieurs. Et si, dans cette lutte, son inévitable contingence le rend capable de défaillir, sa liberté même lui permet de se redresser. Toute vie morale est-elle autre chose, en somme, qu'un per-

pétuel effort d'élévation et, quand il y a lieu, de relèvement?

D'autre part, Dieu n'est-il pas sagesse et bonté? Ces deux attributs fondent le concept de providence, qui nous interdit de le concevoir autrement qu'attentif à veiller sur l'œuvre de ses mains. Il ne peut donc pas ne pas collaborer avec la volonté humaine dans le travail de perfectionnement qu'elle poursuit. Peu de réflexion suffit même à comprendre que c'est à la cause première que doit, en l'espèce, revenir le rôle principal. On ne dépasse donc pas le plan rationnel en se représentant un Dieu qui, par les lumières qu'il répand sur la conscience, les secours qu'il départit à la liberté, ne cesse de provoquer et d'aider l'homme à se maintenir ou à se remettre dans les voies difficiles du bien. Οὐδὲ γὰρ σώζων παύεται, συμβουλεύει δὲ τὰ ἄριστα, Clément d'Alexandrie, *Cohort.*, 10, *P. G.*, t. VIII, col. 208. Cf. 9, col. 200 : Οὐδὲν γὰρ ἀλλ' ἢ τοῦτο ἔργον... ἐστὶν αὐτῷ σώζεσθαι τὸν ἄνθρωπον.

En conséquence, l'idée générale de rédemption ainsi comprise est inséparable, pour ne pas dire pratiquement synonyme, de celle de religion. Sous peine de s'évanouir, celle-ci ne comporte-t-elle pas, à titre essentiel, la prière adressée à Dieu pour obtenir son secours et, le cas échéant, solliciter son pardon? *A fortiori* quand la charge de ses responsabilités dans la vie présente se complète chez l'homme par les perspectives de l'éternité.

Ces exigences de la foi religieuse ne peuvent qu'être particulièrement vives dans une religion comme le christianisme, qui affine le sentiment du devoir et développe la conviction de notre insuffisance, tandis qu'il nous invite à voir en Dieu un père toujours prêt à nous secourir. Des paraboles comme celle de l'enfant prodigue ou celle du bon pasteur qui laisse là son troupeau fidèle pour courir à la recherche de la brebis perdue sont tout à la fois révélatrices des possibilités de conversion qui restent au pécheur et de l'aide, non seulement efficace mais préventive, qu'il peut attendre de Dieu à cet effet. Il y a de même, peut-on dire, toute une anthropologie et toute une théodicée rédemptrices dans ces formules du *Pater* qui font demander — donc espérer — au chrétien la remise de ses dettes et sa délivrance du mal.

En un sens très vrai, la rédemption s'identifie donc à cette œuvre commune de Dieu et de l'homme d'où résulte la présence dans le monde d'un ordre moral, avec ses alternatives de paisible affirmation, de lent progrès ou de laborieux rétablissement. Mais il est non moins évident que ce serait rester à la surface du christianisme que de s'en tenir là.

2° *Sens restreint.* — Cet optimisme spirituel inhérent à toutes les religions, et qui consiste à mettre au service des fins humaines la force même de Dieu, la foi chrétienne le synthétise dans le mystère de l'incarnation. Le Verbe fait chair y devient le centre des voies divines et, pour l'humanité, le principe immédiat du salut. Suivant la parole de l'Apôtre, Eph., I, 10, il a plu à Dieu de « tout restaurer dans le Christ ». Et cela d'une manière exclusive; car il n'y a plus désormais « d'autre nom sous le ciel qui soit donné aux hommes pour se sauver ». Act., IV, 12.

Aussi, dès sa naissance, Luc., II, 11, Jésus est-il salué par les anges comme le « Sauveur » et son nom même ainsi interprété, Matth., I, 21. Mais ce salut, que le messianisme populaire détournait vers l'ordre politique et national, tout son ministère va le ramener à l'ordre exclusivement religieux.

De fait, abstraction faite de toute considération dogmatique, l'Évangile n'est-il pas un principe et une école de rédemption? Pendant sa vie, Jésus avait prêché l'amour et le service du Père qui est aux cieux, l'avènement de son royaume et l'obligation de la pénitence pour s'y préparer. Toute son action n'avait tendu qu'à relever les pécheurs et à stimuler les âmes généreuses vers les suprêmes sommets de la perfection. Son œuvre posthume est de même nature : au judaïsme desséché, au paganisme corrompu elle a substitué la civilisation chrétienne, avec tout le renouvellement qu'elle comporte dans le double domaine des idées et des mœurs. Pour les croyants de tous les âges, en même temps qu'un docteur, Jésus n'a pas cessé d'être un modèle et un ferment par son admirable sainteté. D'une manière générale, ce sont les thèmes que la littérature de circonstance provoquée par le XIXe centenaire de la rédemption (1933) s'est contentée de rafraîchir.

A cet égard, il est reçu de distinguer un triple office, prophétique, royal et sacerdotal, du Christ. Division particulièrement chère aux protestants, voir Calvin, *Inst. rel. chr.* (édition définitive, 1559), II, XV, 1-6, dans *Opera omnia*, édit. Baum, Cunitz et Reuss, t. II, col. 361-367, mais qui n'est pas non plus étrangère à la théologie catholique. Cf. JÉSUS-CHRIST, t. VIII, col. 1335-1359. Elle peut fournir un cadre commode pour grouper et classer les multiples bienfaits que l'humanité doit au Fils de Dieu comme illuminateur des intelligences par la prédication de la vérité, législateur des volontés par ses préceptes et ses institutions, sanctificateur des âmes par la grâce et les sacrements. Voir J.-H. Osswald, *Die Erlösung in Christo Jesu*, t. II, p. 148-219.

Il n'y a pas moins de substance doctrinale, en peu de mots, dans cette préface gallicane de l'Avent, récupérée par un bon nombre de propres diocésains, où le Sauveur attendu est chanté comme celui *cujus veritas instrueret inscios, sanctitas justificaret impios, virtus adjuvaret infirmos.* Bien des prédicateurs ont le bon goût de s'en inspirer.

Ce n'est là pourtant, si l'on peut ainsi dire, que l'aspect extérieur et social de la rédemption chrétienne, où il reste encore à dégager un élément plus profond.

3° *Sens précis.* — Au nom de la seule psychologie, toutes les misères ou détresses auxquelles la venue du Christ a pour but de porter remède ne sont, en définitive, que des formes ou des conséquences du péché. Le dogme de la chute confirme et précise tout à la fois cette conclusion.

En dehors de ses suites funestes, le péché cependant est un mal en soi et, pour une conscience religieuse, le plus grave de tous. Il manquerait l'essentiel à l'œuvre du rédempteur si elle ne l'atteignait. Mais on peut en concevoir diversement le moyen.

1. *Idées en présence.* — Sur ce point, deux tendances rivales se sont fait jour dans la pensée chrétienne, suivant qu'on retenait surtout du péché la *diminutio capitis* qui en résulte pour son auteur ou qu'on envisageait de préférence l'atteinte qu'il porte à l'ordre divin du monde moral. A la limite, deux doctrines de la rédemption en sont issues, elles-mêmes susceptibles de revêtir bien des modalités individuelles, mais qui ne peuvent dissimuler au regard attentif les traits permanents par où elles s'opposent, au double point de vue de l'histoire et de la théologie, en deux types caractérisés.

Dans le premier cas, c'est l'homme qui est le centre et l'objet de l'action rédemptrice. Qu'il s'agisse de nous mettre sous les yeux un exemple à imiter ou, d'une manière plus intime, d'allumer en nos cœurs la flamme de l'amour divin par l'amour qu'il nous témoigne, d'ouvrir au sens du péché les consciences endormies et d'y faire naître la confiance dans le pardon de Dieu, l'activité du Christ ne cesse pas de se cantonner dans le domaine de la psychologie. Sous ces différentes variétés, la rédemption est toujours de caractère anthropocentrique et subjectif.

Au contraire, dans le second cas, le péché n'est plus seulement un mal à guérir, mais un désordre à réparer. Qu'on parle d'un hommage rendu à Dieu en compensation de nos fautes ou d'un acquittement bénévole de la peine qui nous était due, le Christ est conçu comme réalisant en notre faveur une œuvre qui a un sens et une valeur en soi, indépendamment de ses répercussions possibles ou réelles sur nous. Au lieu de viser seulement l'homme, il vise également Dieu : la rédemption est alors de caractère théocentrique et objectif.

Il faut d'ailleurs ajouter que, dans l'économie de la foi chrétienne, la considération du péché individuel est subordonnée à celle de la faute collective qui pèse sur le genre humain. De ce chef, la rédemption signifie avant tout la réparation de la déchéance originelle et le rétablissement par le Christ à notre profit du plan surnaturel primitif, suivant le schème classique : *institutio, destitutio, restitutio.*

2. *Termes usuels.* — Pour désigner ce mystère, le langage ecclésiastique dispose de vocables nombreux et divers.

Il s'agit tout d'abord d'énoncer le rôle actif du Sauveur dans la reprise de nos bons rapports avec Dieu. La Bible fournit à cette fin l'image populaire de rachat, les analogies rituelles d'expiation et de sacrifice, les catégories sociales de médiation et de réconciliation; l'École y ajoute les notions plus savantes de satisfaction et de mérite. Tandis que les professionnels retiennent plutôt celles-ci, la langue courante se sert plus ou moins équivalemment de toutes les autres. L'allemand a le privilège d'avoir deux mots : *Erlösung* et *Versöhnung*, qui correspondent respectivement aux deux aspects, général et précis, du salut; l'idiotisme anglais *atonement* exprime ce dernier avec une originalité qui défie la traduction.

Au surplus, quand elle est prise au sens objectif, la rédemption apparaît comme une œuvre accomplie pour une bonne part à notre place. En conséquence, elle implique une certaine idée de substitution. D'où la formule technique *satisfactio vicaria*, qui a l'infortune de ne pouvoir guère se traduire qu'en allemand, et qu'on se gardera d'invertir en ce lamentable pléonasme *substitutio vicaria* qui n'est rien moins qu'inouï. Voir Franzelin, *Tractatus de SS. Eucharistiæ sacramento*, Rome, 4e édit., 1887, p. 326-328; Hugon, *Le mystère de la Rédemption*, Paris, 6e édit., 1927, p. 270.

II. Doctrine de l'Église. — C'est un fait souvent constaté qu'il faut, d'ordinaire, à l'Église la pression de la controverse pour l'amener à formuler officiellement sa propre foi, tandis qu'elle laisse à l'état plus ou moins vague celles de ses croyances même les plus fondamentales, qui ne rencontrent pas de négateurs. Nulle part sans doute ce cas ne se vérifie mieux qu'au sujet de l'œuvre du Christ, qui, pour n'avoir de longtemps pas soulevé de problème, n'a non plus reçu que très tard un commencement de définition.

1° *Période ancienne.* — Avant le concile de Trente on ne trouve aucun acte saillant de l'autorité ecclésiastique sur le chapitre de la rédemption. Les voies communes du magistère ordinaire suffisent aisément à garantir aux fidèles la possession normale de la *regula fidei.*

1. *Époque patristique.* — Indirectement toutes les hérésies relatives à la personne du Christ en arrivaient à compromettre son œuvre de salut. Mais celle-ci n'a jamais proprement suscité de contestation. La prétendue erreur du gnostique « Bassus », en réalité Colorbasus, voir ce mot, t. III, col. 378-380, qu'on a parfois donné comme un ancêtre du subjectivisme abélardien, n'est due qu'à une méprise d'Alphonse de Castro, *Adv. omnes hær.*, c. IV : *Christus*, Anvers, 1565, fol. 122 v°, recueillie de confiance par Suarez, *De incarn.*, disp. IV, sect. III, 5, édit. Vivès, t. XVII, p. 56.

Ni le docétisme, en effet, ni, plus tard, le nestorianisme ou le pélagianisme, en dépit de la logique, ne déroulèrent leurs virtualités en matière de sotériologie. La Gnose, où le ministère prophétique du Christ constituait le principal de son action salutaire, se disqualifiait assez par l'ensemble de sa christologie pour ne pas apparaître comme un danger spécial en matière de rédemption. Aussi l'ancienne Église n'eut-elle pas à insister sur ce point.

a) Symboles primitifs. — Non seulement la lecture des livres saints maintenait les premières générations chrétiennes en contact réel avec l'œuvre du Christ, mais la catéchèse ecclésiastique leur en proposait le sens.

On a dit que, dans la primitive Église, en dehors de la christologie sur laquelle se concentrait l'attention, « le reste paraissait accessoire ». A. Sabatier, *La doctrine de l'expiation et son évolution historique*, p. 43. Défaut de perspective dû à une méprise complète sur la portée des premiers symboles de la foi, dont le type est le symbole romain. Textes dans Hahn, *Bibliothek der Symbole*, p. 122-127; choix des principaux dans Denzinger-Bannwart, n. 2-10.

Ces formules sans prétentions théologiques, où la carrière terrestre du Sauveur est succinctement résumée, n'ont pas pour but d'en indiquer et, moins encore, d'en épuiser la signification. On n'oubliera pas que l'Écriture, la prédication générale et la liturgie de l'Église en formaient le commentaire perpétuel. Même réduite à la forme simple de l'Évangile, la christologie implique une sotériologie : le processus normal de la pédagogie chrétienne suffisait à en dégager cet aspect.

Il s'en faut, du reste, que la lettre du symbole soit aussi indigente qu'on veut bien l'assurer. A lui seul déjà le rappel de la venue au monde et de la mort du Christ laisse entendre qu'il ne s'agit pas là de faits indifférents. Le texte, au surplus, se continue bientôt par une allusion à la « rémission des péchés ». Grâce qui, de toute évidence, non plus que le don de la « vie éternelle » qui en est la suite, ne saurait rester étrangère à l'avènement du Fils de Dieu et, par là-même, en est posée, au moins d'une manière implicite, comme le fruit.

A ces paroles s'ajoutait d'ailleurs la leçon vivante des rites. Dans l'ablution baptismale se réalisait pour les âmes le bienfait de la rédemption, cependant que la cène eucharistique la reliait expressément à la mort du Rédempteur.

b) Symboles postérieurs. — En même temps qu'ils élargissent, à l'encontre de l'arianisme, les énoncés de la première heure sur la personne du Christ, les symboles rédigés à partir du IVe siècle accusent aussi en termes plus explicites sa mission de sauveur.

Pour l'ensemble de l'Église, deux documents autorisés attestent ce développement. *Qui* PROPTER NOS ET PROPTER NOSTRAM SALUTEM *descendit de cælis,... crucifixus etiam* PRO NOBIS, lit-on dans le symbole dit de Nicée-Constantinople, qui a pris place dans les prières de la messe. Denzinger-Bannwart, n. 86. Et plus synthétiquement dans le symbole dit de saint Athanase, *ibid.*, n. 40 : *Qui passus est* PRO SALUTE NOSTRA.

On relève des énoncés analogues dans les textes symboliques de diverses Églises du monde chrétien. Voir Denzinger-Bannwart, n. 9, 10, 13, 16 et 54; Hahn, *op. cit.*, p. 135, 140 et 157.

c) Condamnation des grandes hérésies. — Quelques *obiter dicta* sur la rédemption sont également fournis par les définitions dogmatiques opposées par l'Église aux erreurs du temps.

Aucune hérésie n'intéressait plus gravement l'œuvre du Sauveur que le pélagianisme. Le canon 21 du concile d'Orange (529), Denzinger-Bannwart, n. 194, montre combien l'Église en eut conscience. « Si la justification vient par la nature, y est-il déclaré d'après Gal., II, 21, le Christ est mort pour rien... Bien au contraire, il est mort afin d'accomplir la Loi... et aussi de réparer en lui-même la nature perdue par Adam » : ... *ut natura per Adam perdita per illum repararetur.*

Diviser le Christ en deux « personnes », comme le faisait bon gré mal gré Nestorius, avait pour conséquence inévitable de fausser le but de sa mort. Le lien qui rattache l'union hypostatique au mystère de la rédemption s'affirme dans l'anathématisme 10 de saint Cyrille d'Alexandrie, Denzinger-Bannwart, n. 122 : « ...Si quelqu'un dit qu'il s'est offert en sacrifice pour lui-même et non pas plutôt pour nous seuls — car il n'avait pas besoin de sacrifice, n'ayant pas commis de péché — qu'il soit anathème. » Bien que d'origine privée, ces anathématismes ont fini par prendre une certaine autorité pratique dans l'Église, en suite de leur insertion d'ailleurs tardive dans les actes du concile d'Éphèse et des conciles postérieurs. Celui-ci a l'intérêt de refléter la foi de l'Église au sacrifice rédempteur de la croix.

En dehors de toute controverse, le *symbolum fidei* du XIe concile de Tolède (675), appuyé sur II Cor., v, 21, présente l'oblation du Christ comme un *sacrificium pro peccatis.* Denzinger-Bannwart, n. 286.

2. *Époque médiévale.* — Pas plus que la période patristique, le Moyen Age n'a connu de choc doctrinal sérieux en matière de rédemption. Seules quelques intempérances dialectiques d'Abélard amenèrent le concile de Sens (1140) à censurer une de ses propositions, que nous retrouverons en temps et lieu (col. 1945). Acte plutôt négatif et qui ne dépassait pas suffisamment les contingences du cas pour être l'occasion d'un progrès.

La foi commune de l'Église à cette époque s'exprime incidemment, soit dans les termes bibliques de rançon et de sacrifice, comme dans le canon 4 des conciles de Quierzy (853) et de Valence (855), provoqués par la controverse prédestinatienne, Denzinger-Bannwart, n. 319 et 323, soit par le retour plus ou moins littéral aux formules du symbole, ainsi que dans les professions de foi souscrites par Bérenger (1079), *ibid.*, n. 355 : *Christi corpus... pro salute mundi oblatum*, et Michel Paléologue (1274), *ibid.*, n. 462 : ... *in humanitate pro nobis et salute nostra passum*, ou dans celle que promulgue, *ibid.*, n. 429, le quatrième concile du Latran (1215) : ... *pro salute humani generis in ligno crucis passus et mortuus.*

Un peu plus tard, le formulaire ecclésiastique s'enrichit du concept de « mérite », qui survient dans une bulle de Clément VI relative aux indulgences (1343), Denzinger-Bannwart, n. 552, puis dans le décret d'Eugène IV pour les jacobites, *ibid.*, n. 711 : *Firmiter credit, profitetur et docet* [*romana Ecclesia*] *neminem umquam... a diaboli dominatione fuisse liberatum nisi* PER MERITUM *mediatoris.*

Au vocabulaire traditionnel l'Église commençait de la sorte à joindre l'un des termes que l'École utilisait depuis saint Anselme avec une parfaite unanimité qui avait déjà par elle-même la valeur d'un *consensus.*

2° *Période moderne.* — Comme tant d'autres, la doctrine de la rédemption allait recevoir, au moment de la Réforme, un surcroît de précision et de clarté.

1. *Enseignement du concile de Trente.* — Loin de péricliter au sein du protestantisme, l'œuvre rédemptrice du Christ y devenait un élément essentiel du système de la justification par la foi. Voir JUSTIFICATION, t. VIII, col. 2137-2146. Ce n'est donc pas le besoin de réagir contre l'erreur, mais le souci de donner à la synthèse catholique toute sa plénitude qui amena le concile de Trente à y toucher. Voir J. Rivière, *La doctrine de la rédemption au concile de Trente*, dans *Bulletin de littérature ecclésiastique*, 1925, p. 260-278.

a) *Session V : Mérite du Christ.* — En définissant la transmission héréditaire du péché originel, le concile en souligne, au passage, l'extrême gravité, dont il demande la preuve à la façon dont il nous est remis. Ce qui l'amène à faire intervenir, comme une donnée connue, l'œuvre du Rédempteur et la notion de mérite qui est une des manières de l'exprimer. Sess. v, can. 3; Denzinger-Bannwart, n. 790; Cavallera, *Thesaurus*, n. 871.

Si quis hoc Adæ peccatum ... vel per humanæ naturæ vires, vel per aliud remedium asserit tolli quam per meritum unius mediatoris Domini nostri Jesu Christi, qui nos Deo reconciliavit in sanguine suo, *factus nobis justitia, sanctificatio et redemptio* (I Cor., I, 30), aut negat ipsum Jesu Christi meritum per baptismi sacramentum... applicari, A. S.	Si quelqu'un affirme que ce péché d'Adam... est enlevé soit par les forces de la nature humaine, soit par un autre remède que le mérite de l'unique médiateur [qu'est] Notre-Seigneur Jésus-Christ, qui nous a réconciliés à Dieu dans son sang, « en devenant pour nous justice, sanctification et rédemption », ou bien s'il nie que ce mérite de Jésus-Christ soit appliqué par le sacrement du baptême..., qu'il soit anathème.

Ce rapprochement entre le médiateur et le premier père, en vue d'opposer à l'action néfaste de celui-ci la mission salutaire de celui-là, est une allusion manifeste au parallèle paulinien des deux Adam. Aussi, pour caractériser le rôle du second, le texte conciliaire emprunte-t-il volontiers les formules de saint Paul; la suite y ajoute d'ailleurs, à titre justificatif, des déclarations d'allure encore plus générale telles que Act., IV, 12 et Joa., I, 29. De ce dossier scripturaire le terme abstrait de mérite accentue et précise la portée; mais il est ici employé comme usuel plutôt que proprement défini.

6. *Session VI : Mérite et satisfaction du Christ.* — Une seconde fois la doctrine centrale de la justification, qui fit l'objet de la session VI, allait amener le concile à rencontrer celle de la rédemption qui en est le fondement.

Suivant le cadre dessiné au début de l'Épître aux Romains, le décret commence par traiter brièvement *de naturæ et legis ad justificandos homines imbecillitate.* En regard de cette impuissance consécutive à la chute se dresse un exposé non moins succinct *de dispensatione et mysterio adventus Christi.* Sess. VI, c. I-II; Denzinger-Bannwart, n. 793-794. La défaillance du genre humain, aggravée plutôt que guérie par les deux régimes provisoires sous lesquels il vécut, appelait à titre de remède la venue du Rédempteur, qui, dès lors, ne s'affirme pas seulement comme le principe efficace de notre salut, mais arrive à prendre une sorte de nécessité.

Pour achever d'inscrire la justification dans le plan général du surnaturel, le concile en veut, un peu plus loin, expliquer les « causes », qui sont ramenées à cinq : finale, efficiente, méritoire, instrumentale et formelle. Nomenclature scolaire qui permet de l'envisager tour à tour sous ses différents aspects. C'est évidemment Dieu seul qui peut nous justifier. Mais le jeu souverain de cette « cause efficiente » n'en est pas moins préparé par l'intervention d'une « cause méritoire ». Rubrique sous laquelle s'introduit le rôle du Christ dans l'économie du salut. Sess. VI, c. VII; Denzinger-Bannwart, n. 799 et Cavallera, *Thesaurus*, n. 879.

... Meritoria autem [causa justificationis], dilectissimus Unigenitus suus, Dominus	... Quant à la cause méritoire de la justification, c'est son très cher Fils unique,

noster Jesus Christus, qui, *cum essemus inimici* (Rom., v, 10), *propter nimiam charitatem qua dilexit nos* (Eph., II, 4), sua sanctissima passione in ligno crucis nobis justificationem meruit et pro nobis Deo Patri satisfecit.	Notre-Seigneur Jésus-Christ, lequel, « alors que nous étions ennemis, en raison du grand amour qu'il nous portait », par sa passion très sainte sur le bois de la croix nous a mérité la justification et a satisfait à Dieu son Père pour nous.

Des deux agents principaux qui concourent à notre justification le rapport mutuel est facile à établir. La réalisation appartient au Père : *efficiens* [*causa*] *misericors Deus qui gratuito abluit et sanctificat*, mais avec le concours de la passion du Fils à titre de moyen déterminant. Il est d'ailleurs assez curieux de voir appliquer à celui-ci un texte que l'Apôtre, Eph., II, 4, écrivait de celui-là. Preuve sans nul doute que ce « grand amour » qui met tout en branle est commun aux deux.

C'est d'abord le concept de mérite qui sert à spécifier le rôle du rédempteur. On le trouvait déjà *per transennam* au c. III, Denzinger-Bannwart, n. 795, sous la forme de *meritum passionis;* on le retrouve au canon 10, *ibid.*, n. 820, où il est question de cette *Christi justitia per quam nobis meruit.* Cf. sess. XIX, c. VIII, *ibid.*, n. 905.

Mais celui de satisfaction lui est aussitôt associé. En toute rigueur de termes, on pourrait même dire que ce dernier n'est, en somme, qu'une modalité du précédent, puisque les deux sont compris sous la désignation générale de *causa meritoria.* Ce qui invite, sans négliger la nuance de chacun, à ne pas perdre de vue la réalité commune à laquelle ils sont l'un et l'autre coordonnés. La « satisfaction » du Christ devait également reparaître plus tard, à propos de celle que le sacrement de pénitence laisse au compte du pécheur. Sess. XIX, c. VIII et can. 12, Denzinger-Bannwart, n. 904, 905 et 922. Ainsi encore dans le texte condamné de la 59e proposition de Baïus. *Ibid.*, n. 1059.

Il ne s'agit d'ailleurs pas là d'une définition doctrinale que rien n'appelait. Par le fait d'être ainsi incorporées dans le décret solennel relatif à la justification, les deux catégories de satisfaction et de mérite, déjà courantes dans l'École pour qualifier l'œuvre du Christ, n'en prenaient pas moins, en quelque sorte, un caractère officiel.

c) Session XXII : Sacrifice du Christ. — Quel que fût son désir de revendiquer, à l'encontre des protestants, la valeur sacrificielle de la messe, l'Église, précisément pour la mettre *in tuto*, ne pouvait pas ne pas rappeler qu'elle est identique au sacrifice de la croix. Aussi bien cette mention revient-elle à maintes reprises au cours du décret promulgué à la session XXII, c. I et II, can. 3 et 4, Denzinger-Bannwart, n. 938, 940, 950 et 951. Ce qui a l'intérêt de montrer, en ce qui concerne la rédemption, que les vocables nouveaux de satisfaction et de mérite n'enlèvent pas sa raison d'être à l'un des mieux accrédités parmi les anciens.

Aucune explication n'est, d'ailleurs, fournie par l'Église sur le sens des termes par elle adoptés. L'exposé pour ainsi dire officieux du *Catéchisme romain*, V, 3-5 et XXIV, 1, peut servir à montrer comment elle faisait sien le langage reçu dans l'École, avec une tendance notoire à faire prédominer sur les autres le concept de satisfaction, qui semble dès lors propre à les synthétiser.

2. *Condamnation des sociniens.* — A l'extrême gauche de la Réforme néanmoins, dès la seconde moitié du XVIe siècle, la secte des unitaires, héritière des Socin, ne voulait reconnaître à la mort du Christ que la valeur d'un exemple. C'était la première opposition systématique à laquelle se soit heurtée la foi traditionnelle en la rédemption.

Sans doute parce qu'elle intéressait plutôt les destinées internes du protestantisme, l'Église n'a tout d'abord pas accordé d'attention spéciale à cette hérésie. En cas de besoin, elle pouvait, du reste, paraître suffisamment exclue par le chapitre du concile de Trente qu'on vient d'analyser.

Bientôt cependant la propagande faite en Italie par les sociniens allait amener Paul IV à prendre contre eux des mesures directes de répression (7 août 1555). Censures que le pape justifie par l'indication de leurs erreurs, dont l'une consiste à nier *eumdem Dominum nostrum Jesum Christum subiisse acerbissimam crucis mortem ut nos a peccatis et ab æterna morte redimeret et Patri ad vitam reconciliaret.* Denzinger-Bannwart, n. 993. Formule où s'affirme une fois de plus la croyance de l'Église au caractère objectif de notre rédemption, mais sans ajouter aucun appoint de précision technique aux données acquises du langage courant.

La constitution de Paul IV fut renouvelée sans changement par Clément VIII (3 février 1603).

3° *Période contemporaine : Un projet de définition.* — Soit pour combattre le rationalisme croissant du protestantisme moderne, dont la théologie de Hermès et de Günther accueillait trop aisément les suggestions, soit pour donner à l'architecture du dogme catholique son complet achèvement, le concile du Vatican avait mis à son programme une constitution générale *de doctrina catholica.* Le dogme de la rédemption y devait figurer en bon rang.

Un avant-projet fut soumis aux Pères dès le 10 décembre 1869. Le chapitre consacré à la personne du Christ se terminait par quelques lignes sur son œuvre, ramassée autour des notions de mérite et de *satisfactio vicaria*, dont la négation aurait dû comporter la note d'hérésie. *Primum schema const. de doctrinâ catholica*, c. XIV, dans *Collectio Lacensis*, t. VII, col. 515. Deux longues *adnotationes*, 33-34, *ibid.*, col. 543-544, expliquaient, à l'encontre des objections qu'elle soulève, la manière exacte d'entendre la *satisfactio vicaria.*

Le *schema* remanié retenait également le mérite ainsi que la satisfaction du Christ, et celle-ci était présentée comme « ce qui fait la vertu de son sacrifice ». *Schema const. de præcipuis mysteriis fidei*, c. IV, 7-8, *ibid.*, col. 561. Aussi la possibilité et la réalité de cette satisfaction étaient-elles consacrées par les deux canons suivants : *Si quis affirmare præsumpserit satisfactionem vicariam, unius scilicet mediatoris pro cunctis hominibus, justitiæ divinæ repugnare, A. S. — Si quis non confiteatur ipsum Deum Verbum, in assumpta carne patiendo et moriendo, pro peccatis nostris potuisse satisfacere, vel vere et proprie satisfecisse, A. S.* Can. 5 et 6, *ibid.*, col. 566.

Bien que ces documents n'aient pas d'autorité canonique, ils ne laissent pas d'être précieux pour vérifier l'état normal du magistère ordinaire et voir d'après quelle ligne s'orienterait une définition dogmatique, si elle devait un jour avoir lieu.

Au total, il résulte de ces divers textes que l'Église a bien l'intention d'imposer une foi très ferme, sinon définie, en matière de rédemption. Elle ne rattache pas uniquement le salut de l'humanité à la mission générale du Christ, mais avec une particulière insistance au drame de sa mort. A celle-ci elle ne reconnaît pas seulement la valeur d'une leçon : elle y voit un moyen objectivement et souverainement efficace de rétablir entre Dieu et l'homme les rapports qu'avait rompus le péché.

Pour caractériser cette action, elle ne se contente pas de retenir les expressions communes de la langue biblique et religieuse; elle adopte officiellement la terminologie plus précise mise en cours depuis le Moyen Age par ses théologiens. « Mérite » et « satisfaction » du Christ recouvrent donc plus que des

théories d'école ou des thèses reçues : l'idée fondamentale impliquée dans ces termes appartient à la formule de la foi catholique pour exprimer l'œuvre de rédemption surnaturelle éminemment réalisée par le sacrifice de la croix.

II. GENÈSE DE LA FOI CATHOLIQUE. — Plus l'Église se montre affirmative sur notre rédemption par la satisfaction et le mérite du Christ, plus il importe de vérifier les titres qui assurent à ce dogme une place légitime dans le dépôt de la révélation. — I. Religions païennes. — II. Message chrétien (col. 1926). — III. Tradition patristique : « Perpétuité de la foi » (col. 1932). — IV. Tradition patristique : Essais de construction doctrinale (col. 1938). — V. Théologie médiévale (col. 1942). — VI. Organisation définitive : Dans l'Église catholique (col. 1947). — VII. Organisation définitive : Dans les Églises protestantes (col. 1951).

I. Religions païennes. — D'après J. de Maistre, la rédemption serait « une idée universelle ». *Éclaircissement sur les sacrifices*, à la suite des *Soirées de Saint-Pétersbourg*, Lyon, 1836, t. II, p. 392, et il entendait par là, d'une manière toute spéciale, « la rédemption par le sang ». *Ibid.*, p. 389. Principe qui, après l'esquisse du célèbre penseur, allait inspirer l'ouvrage de B.-J. Schmitt, *Grundideen des Mythus oder Spuren der göttlichen geoffenbarten Lehre von der Welterlösung in Sagen und Urkunden der ältesten Völker*, Francfort-sur-Mein, 1826, aussitôt traduit en français par R.-A. Henrion, Paris, 1827, dont la traduction est passée dans Migne, *Démonstrations évangéliques*, t. XIII, col. 1081-1208, sous ce titre significatif : *La Rédemption du genre humain annoncée par les traditions et les croyances religieuses, figurée par les sacrifices de tous les peuples.*

Ces rapprochements, d'où le traditionalisme croyait pouvoir tirer une apologétique, sont aujourd'hui copieusement exploités par l'école dite *religionsgeschichtlich* pour expliquer scientifiquement l'idée chrétienne de rédemption, en la ramenant au niveau des autres croyances religieuses dont elle serait une forme plus évoluée, sinon même un plagiat. Voir *La foi en la rédemption et au médiateur dans les principales religions* (d'après O. Pfleiderer), dans *Revue de l'histoire des religions*, t. IV, 1881, p. 378-382 ; t. V, 1882, p. 123-137 et 380-397 ; J.-G. Frazer, *The scapegoat*, Londres, 1913 ; J. Wach, *Der Erlösungsgedanke und seine Deutung*, Leipzig, 1922 ; pour les religions orientales, R. Reitzenstein, *Das iranische Erlösungsmysterium*, Bonn, 1911, et *Vorchristliche Erlösungslehren*, Upsal, 1922 ; pour les religions de l'antiquité gréco-romaine, H. Lietzmann, *Der Weltheiland*, Tubingue, 1908 ; J. Toutain, *L'idée religieuse de rédemption et l'un de ses principaux rites dans l'antiquité grecque et romaine*, en tête de l'*Annuaire 1916-1917* publié par la Section des sciences religieuses à l'École pratique des Hautes-Études ; A. Loisy, *Les mystères païens et le mystère chrétien*, Paris, 1919.

Une enquête préalable sur le paganisme s'impose de ce chef à la théologie, à titre pour ainsi dire de préface obligatoire, en vue de maintenir au mystère chrétien son indépendance et son originalité. Dans ce sens, voir K. Staab, *Die Lehre von der stellvertretenden Genugtuung Christi*, Paderborn, 1908, p. 6-38 ; E. Krebs, *Der Logos als Heiland im ersten Jahrhundert*, Fribourg-en-Br., 1910 ; *Semaine internationale d'ethnologie religieuse*, IVe session (Milan, 1925), Paris, 1926, p. 237-304 ; A. Médebielle, art. *Expiation*, dans *Dict. de la Bible*, supplément, fasc. 12, col. 1-48.

1° *Principaux thèmes.* — Il ne saurait, d'ailleurs, être question d'instituer ici une étude complète, qui appartient à la science des religions et mériterait une monographie. En attendant, il suffit au théologien d'une orientation synthétique à travers les divers courants du monde non chrétien dont la science incroyante a principalement voulu tirer parti.

1. *Idée générale de rédemption.* — Certaines classifications distinguent un groupe de religions dites rédemptrices ou religions de salut. A prendre les choses de haut, il n'est pas de religion, par le fait que toutes impliquent un commerce avec une divinité secourable, qui ne mérite, en réalité, ce qualificatif. Seulement rien n'est plus variable que le genre de bienfait qui en est espéré.

a) Au plus bas degré de l'échelle se placent les religions qui sont ou semblent absorbées par le souci des biens temporels. Encore est-il qu'attendre de Dieu ou des dieux soit la marche heureuse, soit le rétablissement normal des forces naturelles, en matière de santé, de récoltes, de guerre et de paix, signifie un besoin de protection et, s'il y a lieu, de pitié miséricordieuse auquel, pour humble qu'en soit l'objet, le concept générique de rédemption peut convenir.

Jusque chez ces « primitifs » où l'Être suprême est indifférent à son œuvre, il est suppléé dans son rôle de Providence terrestre par « un Sauveur ou Civilisateur », généralement identifié à l' « Ancêtre tribal ». W. Schmidt, *Origine et évolution de la religion*, trad. A. Lemonnyer, Paris, 1931, p. 258.

b) Sans toujours atteindre un niveau bien élevé, les grandes religions classiques donnent déjà plus d'ampleur, chacune suivant son génie propre, à la notion de salut.

Dans le *parsisme*, Zoroastre découvre à ses fidèles la parole divine qui leur permet de triompher des mauvais démons. Le mythe d'Héraclès passe communément pour traduire, *dans le monde grec*, l'action tutélaire des dieux contre les maux qui accablent l'humanité. Plus tard, le *Logos* fournit le cadre dans lequel les cercles cultivés aimaient à présenter cette œuvre bienfaisante, non sans l'étendre à toutes les formes de la civilisation, tandis que le personnage populaire de Mercure servait parfois à revêtir ces abstractions des couleurs de la vie. Cf. E. Krebs, *op. cit.*, p. 20-39.

Il s'en faut pourtant que le souci des réalités matérielles y perdît ses droits. A cet égard, les souverains, en tant qu'expression visible de la Providence divine, finirent, la flatterie aidant, par accaparer de plus en plus le titre de « Sauveurs ». Voir dans H. Lietzmann, *Der Weltheiland*, p. 1-26, la série des inscriptions où il était abondamment décerné par leurs panégyristes officiels à toutes sortes de rois et d'empereurs, soit en Orient, soit en Occident.

c) Au lieu du bonheur collectif, c'est le souci de la destinée individuelle qui prime *dans le bouddhisme.* Il s'agit de trouver ici-bas la paix intérieure, plus encore d'échapper à l'épreuve des existences futures en vue d'atteindre le *nirvâna.* De ce chef, « la délivrance est la raison d'être du bouddhisme ». L. de La Vallée-Poussin, *Bouddhisme*, Paris, 1909, p. 107. Et le moyen pour cela, « c'est la suppression du besoin par l'anéantissement complet du désir », où, dans son fameux sermon de Bénarès, le Bouddha lui-même proclamait avoir trouvé la « rédemption de son esprit ». Voir Chantepie de La Saussaye, *Manuel d'histoire des religions*, Paris, 1904, p. 380-381.

2. *Idée spéciale d'expiation.* — Peu de religions cependant — et peut-être faudrait-il dire aucune, à y bien regarder — se renferment dans ces conceptions terre à terre. Un minimum plus ou moins consistant de vie spirituelle y apparaît, de manière à situer dans l'ordre moral la norme des bons rapports entre Dieu et l'homme, avec une certaine préoccupation des moyens propres à les rétablir.

a) Le péché. — Rien de plus rudimentaire que la notion du mal chez beaucoup de peuples, où dominent

les « tabous ». Voir R. Hertz, *Le péché et l'expiation dans les sociétés primitives*, notes posthumes publiées par H. Mauss, dans *Revue de l'histoire des religions*, t. LXXXVI, 1922, p. 1-60.

Ceux-là néanmoins qui semblent aux ethnologues le plus près de l'état primitif conçoivent l'Être suprême comme « l'auteur de la loi morale », parmi les exigences de laquelle, avec l'observation des cérémonies proprement religieuses, figurent « la soumission aux anciens, le respect de la vie humaine, la défense de verser le sang sans juste motif, la prohibition de l'adultère, de la fornication, des vices contre nature, des relations sexuelles avant le mariage, l'honnêteté, l'assistance aux indigents ». W. Schmidt, trad. Lemonnyer, *op. cit.*, p. 337. De cet ordre par lui posé Dieu devient logiquement le gardien et le vengeur, jusque par des sanctions dans l'au-delà. *Ibid.*, p. 338-340. Prémisses qui entraînent forcément, au milieu de bien des superstitions, cf. A. Le Roy, *La religion des primitifs*, Paris, 1911, p. 245-246, la possibilité d'une saine appréciation du bien et du mal.

A plus forte raison n'est-il pas contestable qu'une idée saine de la loi morale ne fût, en somme, inculquée aux Égyptiens par la célèbre confession négative contenue dans le « Livre des morts ». Une vive impression du péché s'affirme dans plusieurs hymnes védiques, cf. Chantepie de La Saussaye, *op. cit.*, p. 344 et K. Staab, *op. cit.*, p. 8-9, ainsi que dans les psaumes babyloniens de pénitence. Voir M.-J. Lagrange, *Études sur les religions sémitiques*, Paris, 1905, p. 224-225. Il est notoire que les « mystères » grecs et asiatiques répondaient à un besoin de purification que les cultes officiels ne satisfaisaient pas.

b) Remèdes au péché. — Aussitôt que la conscience du péché, pour imparfaite qu'elle soit, pénètre dans une âme d'homme, un mouvement naturel porte celle-ci au repentir et à la prière en vue d'en obtenir le pardon. Expression vécue de ces sentiments, les formules religieuses dont l'histoire enregistre le témoignage ne pouvaient aussi que les provoquer.

Non moins significatif, à cet égard, et certainement plus universel que les paroles était le langage des rites. Or les cérémonies d'ablution ou de lustration, dont le taurobole était la plus expressive, se rencontrent partout.

En particulier, parmi les multiples fins du sacrifice, entrait souvent de la manière la plus explicite la purification du péché. Ainsi en fut-il chez les Sémites, voir Lagrange, *op. cit.*, p. 237, 256-258, 261-263; cf. P. Dhorme, *La religion assyro-babylonienne*, Paris, 1910, p. 274-275, ainsi que chez les Grecs et les Romains, Chantepie de la Saussaye, *op. cit.*, p. 498, 606 et 608-609. W. Schmidt, trad. Lemonnyer, *op. cit.*, p. 344, constate le même fait chez les Semang de Malacca.

3. *Idée précise de victime expiatoire.* — Par-dessus tous ces moyens individuels se rencontre aussi l'idée plus ou moins nette qu'une victime humaine puisse faire bénéficier les autres de son immolation.

Dans l'antiquité classique, au moment des grandes épreuves nationales, Origène atteste, *Cont. Cels.*, I, 31, *P. G.*, t. XI, col. 717-720, que l'oblation spontanée d'un chef à la mort passait pour être le suprême sacrifice qui détournait la colère des dieux. Les annales de la vieille Rome ont immortalisé le souvenir de l'héroïque dévouement des trois Décius. Voir A. Bouché-Leclercq, art. *Devotio*, dans Daremberg et Saglio, *Dict. des antiquités*, t. II, p. 117-119. Même contrainte, la mort prenait parfois la même valeur. Là sans doute est la principale raison des sacrifices humains, que le paganisme a si souvent pratiqués. Un des plus réguliers et des plus connus — dont quelques répliques se retrouvent, du reste, ailleurs — est le « saut de Leucade », où un condamné était jeté à la mer, en la fête annuelle d'Apollon, afin de conjurer le péril éventuel des vengeances divines. Coutume barbare où J. Toutain, *loc. cit.*, p. 1-18, veut retrouver en germe « l'idée religieuse de la rédemption ».

A cette catégorie se rattacherait le culte des dieux morts et ressuscités, dont les « mystères » faisaient revivre annuellement, sous les yeux de leurs fidèles, la tragique destinée : Osiris en Égypte, Dionysos en Grèce, Adonis à Byblos (ou à Babylone sous le nom de Tammouz), Attis en Phrygie. Voir Fr. Cumont, *Les religions orientales dans le paganisme romain*, Paris, 1907. Textes dans M. Brückner, *Der sterbende und auferstehende Gottheiland*, Tubingue, 1908, et J. Leopoldt, *Sterbende und auferstehende Götter*, Leipzig, 1923.

2° *Examen critique.* — Il est difficile que la simple exposition des faits dont se réclament les écoles comparatistes n'ait pas pour effet de montrer combien ils sont loin du dogme chrétien. Une critique attentive du dossier achève de fortifier aisément cette impression.

1. *Règles générales de méthode.* — Chaque fois qu'il s'agit de comparer des croyances ou des institutions religieuses pour en chercher le rapport, il faut avant tout se rappeler quelques règles primordiales qui commandent le cas.

De toute évidence, on ne saurait entreprendre de rapprocher que des faits bien établis et des valeurs du même ordre. Il faut, par conséquent, ne pas être dupe de ces enquêtes factices où sont recueillis sans contrôle des témoignages de toutes mains, où les interprétations problématiques se mêlent aux constatations exactes, où l'on généralise à plaisir ce qui n'est vérifié que de certains temps ou de certains lieux.

Autant qu'à ces falsifications matérielles il importe de prendre garde à ces déformations plus subtiles qui consistent à fausser les données du problème en négligeant les différences qui peuvent exister entre les termes en cause pour n'en retenir que les ressemblances. En matière d'idées religieuses plus qu'ailleurs, ce n'est pas la lettre qui compte, mais l'esprit, et il est non moins clair qu'on ne peut validement songer à les mettre en parallèle qu'en les prenant *sub eodem respectu*.

Une fois les prémisses dûment reconnues, il reste à n'en pas forcer les conclusions. On doit, par exemple, tenir pour un « abus critique » des plus caractérisés « la confusion si fréquente entre analogie et dépendance historique ou emprunt ». H. Pinard de La Boullaye, *L'étude comparée des religions*, t. I, Paris, 1922, p. 474-475. Car il est toujours possible qu'une même cause, ici un « climat » spirituel plus ou moins semblable, explique la production simultanée de ces effets.

Il ne faut pas moins exclure, avec le même auteur, *ibid.*, p. 477, « ce présupposé aussi gratuit qu'une religion divine dans son origine ne doive présenter aucune analogie avec les religions d'origine humaine. Bien au contraire,... il est essentiel à la religion vraie de donner satisfaction à tous les besoins vraiment humains, à une religion surnaturelle de répondre à toutes les aspirations naturelles, de s'adapter, à l'heure où elle se présente, à tout ce qui est sain et de ne se présenter qu'au moment où les âmes sont disposées en quelque mesure à l'accepter. »

Ce qui semblait objection devient ainsi la marque d' « une préparation providentielle », à la fois autorisée par la raison et suggérée par l'histoire. « Incapable d'abandonner purement et simplement aucune des âmes qu'il a créées, Dieu aurait départi sa lumière aux philosophes de la gentilité, comme il le faisait avec plus d'abondance en faveur du peuple élu; il aurait favorisé la diffusion des meilleures doctrines

et de la sorte préparé les voies à l'Évangile... Bref, sans supprimer les facteurs humains, il les aurait utilisés et dirigés, conformément à un plan dont les grandes lignes se laissent entrevoir. »

2. *Principaux cas d'espèce.* — Une idée multiforme comme l'est celle de rédemption rend l'usage de ces préceptes d'une saine méthode particulièrement nécessaire et bienfaisant. De ce chef, tous les faits de la première catégorie doivent être exclus d'emblée comme n'étant pas *ad rem*. La rédemption chrétienne, en effet, est autre chose que le concept d'une Providence bienveillante ou vaguement libératrice, et cela non seulement parce qu'elle se réfère à la personne du Christ, mais parce qu'elle porte sur un objet tout différent. Il ne s'agit pas ici d'échapper aux misères de l'existence, mais de parer au désordre introduit par les défaillances coupables du libre arbitre : la carence de l'humanité religieuse à l'égard de ceci apparaît d'autant plus sensible que croît davantage sa préoccupation de cela.

Au contraire, le sens du péché, la présence de formules ou de rites d'expiation, dans la mesure même où ils sont établis, sont l'indice normal du besoin auquel le dogme chrétien de la rédemption a précisément pour but de satisfaire. Les faits de ce genre sont donc à retenir comme une disposition psychologique plus ou moins lointaine à l'égard du christianisme, mais tout aussi incapable d'en expliquer la naissance que l'appétit de créer l'aliment ou la maladie de faire arriver le médecin. D'autant que ces parties saines où se traduisait, jusque dans le paganisme, l'action de la *religio perennis* restèrent elles-mêmes toujours de caractère très mêlé.

Seule donc serait proprement en relation directe avec le problème tel que la foi chrétienne le pose et le résout l'idée d'une médiation à fins expiatoires. Idée suffisamment naturelle, au demeurant, pour qu'il n'y ait pas lieu de s'étonner que la conscience humaine en ait eu quelques soupçons.

Mais on chercherait vainement une religion où elle ait pris corps. Les victimes contraintes n'ont trop manifestement rien de commun avec l'oblation personnelle du Christ sur la croix. Bien qu'elle se meuve sur un plan supérieur et soit, dès lors, beaucoup plus rare, la notion d'après laquelle un chef devrait se vouer aux dieux infernaux pour le salut des siens relève d'un tout autre concept religieux que l'expiation du péché. Prendre pour une identité une lointaine et grossière analogie serait le pire des contre-sens.

En tout cas, le culte des dieux morts et ressuscités mérite moins que tout autre d'entrer en ligne de compte. Car « l'idée que le dieu meurt et ressuscite pour conduire ses fidèles à la vie éternelle n'existe dans aucune religion hellénique à mystères. Cette victoire du dieu sur la souffrance et la mort est bien pour l'initié... le symbole et la garantie d'une vie bienheureuse dans l'au-delà... Mais la mort du Dieu n'est pas un sacrifice expiatoire. » A. Boulanger, *Orphée*, Paris, 1925, p. 102. D'ailleurs, « avant l'ère chrétienne », d'après Éd. Meyer, *Ursprung und Anfänge des Christentums*, t. III, Stuttgart et Berlin, 1923, p. 393, « l'épithète de *Sôter* n'est nullement caractéristique de ces divinités ». Pour une discussion détaillée, voir B. Allo, *Les dieux sauveurs du paganisme gréco-romain*, dans *Revue des sciences phil. et théol.*, t. XV, 1926, p. 5-34; L. de Grandmaison, *Dieux morts et ressuscités*, dans *Jésus-Christ*, Paris, 1931, t. II, p. 510-532; A. Médebielle, art. *Expiation*, col. 9-13 et 44-48.

Si donc il est possible de relever dans les religions païennes, particulièrement au début de notre ère, une certaine « aspiration vers le christianisme », H. Pinard de La Boullaye, *op. cit.*, p. 479, nulle part on ne peut y découvrir « une fermentation religieuse capable de le produire tel quel ».

II. MESSAGE CHRÉTIEN. — Tandis que, dans le paganisme, la rédemption n'était, au mieux, qu'une vague tendance ou un obscur pressentiment, la révélation chrétienne allait en faire une réalité. Voir *Le dogme de la rédemption. Essai d'étude historique*, p. 29-99; *Étude théologique*, p. 25-71.

1° *Données préparatoires de l'Ancien Testament.* — Entre certaine théologie qui la majorait à plaisir et la critique moderne qui voudrait la réduire presque à rien, la portée religieuse de la Loi judaïque est exactement marquée par la parole de l'Apôtre : *Umbram habens Lex futurorum bonorum.* Hebr., X, 1. Vue de croyant que vérifient les observations de l'historien.

1. *Le peuple de Dieu.* — Avec la connaissance du Dieu unique et de la loi morale qu'il devait au Décalogue, il est incontestable qu'Israël eut en mains tous les éléments pour acquérir une vraie notion du péché. Que ces principes n'aient pas toujours été mis en pratique et se soient trop souvent associés à bien des superstitions, ce n'est guère douteux : ils n'en étaient pas moins posés et ne pouvaient donc pas ne pas exercer une certaine action.

Comme remède au péché, en même temps que la pénitence que ne cessaient de recommander les prophètes, ainsi Is., I, 11-18; Jer., III, 22; Joël, I, 12, et les bonnes œuvres, Jer., VII, 5-7; Dan., IV, 24, la Loi offrait à la conscience juive diverses variétés de sacrifices. Voir A. Médebielle, art. *Expiation*, col. 48-81. Les critiques dirigées contre ceux-ci par quelques prophètes, Am., V, 25; Jer., VII, 22; Mal., I, 7-8, ou psalmistes, Ps., XLIX, 8-10 et L, 17-18, visaient des abus et non pas l'institution. Non moins qu'à des impuretés purement légales ou à des manquements rituels, ils s'appliquaient aussi à des fautes morales proprement dites. En assurant le pardon divin, ils entretenaient de la sorte un sentiment de culpabilité dans les âmes religieuses et il n'est pas jusqu'à leur multiplicité même qui ne pût déjà, comme devait l'observer Hebr., X, 1-4, donner l'intuition d'un déficit.

2. *L'avenir messianique.* — Cette paix avec Dieu, à laquelle tendait sa vie normale, Israël l'attendait surtout de l'avenir. En effet, parmi les biens de l'époque messianique entrait la rémission des péchés. Is., IV, 3 et XXXIII, 24; Jer., XXXI, 34 et XXXIII, 8. Par où il faut entendre, avec l'exemption de la vindicte divine, un état intérieur de sainteté qui rendrait enfin le peuple élu digne de sa vocation. Ez., XXXVI, 24-25; Os., II, 16-21.

Au lieu de reporter l'origine de cette grâce à la seule miséricorde, Isaïe, LIII, 1-12, l'attribue aux souffrances expiatoires d'un « serviteur » de Jahvé, qu'il représente comme une victime innocente broyée pour les crimes du peuple et lui obtenant le pardon par la vertu de son sacrifice. Haute et mystérieuse figure dont la critique admet de plus en plus que les traits ne peuvent convenir qu'au Messie. Voir art. MESSIANISME, t. X, col. 1474-1476; A. Médebielle, art. *Expiation*, col. 90-100. Dès là qu'il aurait suffi de quelques justes pour préserver Sodome, Gen., XVIII, 22-33, cf. Ex., XXX, 11-15, rien d'étonnant à ce que le juste par excellence procure aux siens le même bienfait.

Il est vrai que la tradition judaïque ne devait pas s'ouvrir à cette révélation précoce des peines rédemptrices du Messie futur. Voir JUDAÏSME, t. VIII, col. 1628-1634; J. Bonsirven, *Les idées juives au temps de Notre-Seigneur*, Paris, 1934, p. 160-162; *Le judaïsme palestinien au temps de Jésus-Christ*, Paris, 1935, t. I, p. 380-386. Ce qui s'explique par les préjugés nationaux d'Israël.

On y retient du moins le principe général de cette

réversibilité des souffrances et des mérites. C'est ainsi que le sang des jeunes Machabées, martyrs de leur attachement à la Loi, est tenu pour un ἀντίψυχον, IV Mac., vi, 28-29; xvii, 20-23, et qu'à ce titre leur mort devient pour tout le peuple une source de salut et de propitiation. II Mac., vii, 37-38. Un terrain favorable était préparé par là, où le germe chrétien trouverait à s'enraciner.

2° *Enseignement de Jésus.* — Dans sa prédication sotériologique il n'est pas douteux que Jésus n'ait fait entrer, en un rang spécial, le mystère de sa mort.

1. *L'Évangile.* — Conscient d'être « envoyé vers les brebis perdues de la maison d'Israël », Matth., xv, 24, plus que cela désireux de soulager ceux qu'écrase le poids de leurs peines, *ibid.*, xi, 28, Jésus annonce à tous « les secrets du royaume », *ibid.*, xiii, 11, et les conditions pour y accéder. A mots couverts, il se donne, en particulier, comme le médecin des pécheurs, Marc., ii, 17, et il en fournit la preuve en réhabilitant des courtisanes ou des publicains. Tout son Évangile est, dès lors, un message de salut, dont la répercussion intéresse jusqu'à nos destinées éternelles : suivant qu'on aura confessé ou renié son nom devant les hommes, on le sera par lui devant le Père qui est aux cieux, Matth., x, 32; sa parole ne laisse pas d'autre alternative que d'être sauvé ou condamné. Marc., xvi, 16.

Mais bientôt la résistance des pharisiens l'oblige à prévoir, pour sa carrière, le dénouement tragique de celle des anciens justes, Matth., xxiii, 35, et naguère encore de Jean, *ibid.*, xvii, 12. A partir de la confession de Césarée, *ibid.*, xvi, 21, il « commence » à faire envisager sa mort aux disciples étonnés comme une partie intégrante de sa mission, en vertu d'un vouloir divin qui lui en fait un devoir exprimé par la formule impérative δεῖ. Tous les synoptiques sont d'accord pour lui prêter une triple série de prédictions où s'affirme cette idée : Matth., xvi, 21-22; xvii, 22-23; xx, 17-19 et parallèles.

Rien qu'à cette insistance on pourrait deviner que sa mort a un rôle essentiel à jouer dans l'économie de l'œuvre messianique. Jésus s'en explique formellement quand il déclare, en réponse à l'ambition des fils de Zébédée, être venu « pour donner son âme *en rançon* pour beaucoup », Matth., xx, 28; Marc., x, 45; puis à la dernière cène, quand il présente son sang comme *le sang de l'alliance répandu pour beaucoup*, Marc., xiv, 24 et Luc., xxii, 20, cf. I Cor., xi, 25 — ces deux derniers récits le font également parler en termes semblables de son corps — *en rémission de leurs péchés*, précise Matth., xxvi, 28 : mots d'autant plus suggestifs qu'ils faisaient corps avec une institution.

Volontiers Jésus s'appliquait l'oracle d'Isaïe sur le serviteur de Jahvé. Luc., iv, 17-21; xxii, 37. En assumant la mission de victime expiatoire, on voit qu'il entendait la réaliser jusqu'au bout.

A la forme près, le quatrième évangile donne au message du Christ les mêmes traits essentiels. Jésus y résume son ministère de sauveur en se posant comme « la voie, la vérité et la vie ». xiv, 6. L'obligation de se rattacher à lui par la foi en sa parole, vi, 68, s'explicite en celle d'une union organique, analogue à celle qui existe entre la vigne et les sarments. xv, 1-6. Ce qui suppose une véritable renaissance, iii, 3-8, en vue de participer à la vie même de Dieu. vi, 40 et 57. Tout cela grâce au don que le Père nous fait de son Fils, iii, 16-17; vi, 32-39. Mais l'œuvre de celui-ci ne s'achève que dans le mystère de sa mort, qui est tout à la fois pour nous un exemple d'héroïsme, x, 11-18; xii, 24-25, et un sacrifice de sanctification, xvii, 19.

Cette convergence des relations évangéliques est la preuve d'une tradition ferme où se reflète l'enseignement personnel de Jésus.

2. *Positions de la critique.* — Si les déclarations du Christ relatives à son œuvre morale ou mystique ne souffrent guère de difficultés, il en est autrement de celles qui concernent le rôle de sa mort et le sens de sacrifice expiatoire que la foi chrétienne y a reconnu.

a) Forme ancienne. — Longtemps la critique s'est exercée dans l'ordre exclusivement rationnel, en vue d'arracher leur signification dogmatique aux textes en question. Après Socin, il se trouve encore des modernes pour prétendre que se donner comme rançon n'était pour Jésus qu'une manière de laisser entendre l'influence de son amour sur les cœurs. Quant à l'alliance nouvelle, d'après J. Holtzmann et d'autres, l'effusion de son sang, comme celui des victimes offertes pour inaugurer la première, Ex., xxiv, 8, n'aurait pas d'autre but que de la sceller. Voir A. Médebielle, art. *Expiation*, col. 130-133 et 137-145.

Pareille exégèse fait évidemment violence au sens obvie de ces passages. Bien que peu explicite, la « rançon » ne peut raisonnablement se comprendre que d'une valeur objective offerte en vue de notre délivrance, de manière à sauvegarder, sans sortir du sens littéral par un rapprochement factice avec Matth., xvi, 26, un minimum d'analogie avec l'image initiale d'un rachat de captifs.

Quant à la « nouvelle alliance », toute l'économie de la doctrine évangélique atteste que Jésus en est l'auteur et non pas seulement le héraut. En donnant à l'effusion de son sang « la rémission des péchés » pour objet, saint Matthieu ne fait que dégager ce que les textes moins complets des autres relations contiennent implicitement.

b) Forme actuelle. — Aussi bien l'interprétation traditionnelle a-t-elle désormais partie gagnée. C'est, en effet, la densité dogmatique de ces paroles qui devient inacceptable à la critique d'aujourd'hui et paraît dénoncer l'influence de saint Paul.

Mais, outre que la dépendance de nos évangiles à l'égard du paulinisme est une hypothèse gratuite, on ne comprend guère, si elle était réelle, pourquoi elle se manifesterait d'une manière aussi rare et aussi peu caractéristique : l'imprécision même des paroles prêtées à Jésus est une garantie de fidélité. Bien au contraire, en ce qui concerne le souvenir de la dernière cène, l'Apôtre lui-même se réfère expressément à la tradition, I Cor., xi, 23. Voir C. van Crombrugghe, *De soteriologiæ christianæ primis fontibus*, Louvain, 1905, p. 24-67.

En réalité, cette objection tient beaucoup moins à des difficultés positives qu'à certains postulats sur la prétendue forme authentique de l'Évangile. Si le message du Christ eût été, comme on l'a voulu, complètement dominé par la fausse perspective d'une parousie prochaine, il est clair que la notion de mort expiatoire ne pourrait y avoir ni place ni sens. A. Loisy, *L'Évangile et l'Église*, 1903, p. 115-117. Mais cet eschatologisme exclusif n'est qu'une simplification arbitraire — et, de ce chef, pour une bonne part déjà périmée — des textes et des faits.

Plus fantaisiste encore est la prétention de ramener le Jésus de l'histoire à la taille d'un simple agitateur national, dont toute l'ambition eût été de secouer le joug romain. Lancé par R. Eisler (1929-1930), sur la foi d'un « Josèphe slave » tardif et sans autorité, ce système ne mérite pas d'être pris en considération. Voir M.-J. Lagrange, dans *Revue biblique*, 1930, p. 29-46; R. Draguet, dans *Revue d'histoire eccl.*, t. xxvi, 1930, p. 833-879; M. Goguel, dans *Revue d'hist. et de phil. rel.*, t. x, 1930, p. 177-190. Pas davantage la preuve de la même conception demandée par J. Turmel, *Histoire des dogmes*, t. i, p. 305-321, à la dissection interne du Nouveau Testament. Il n'est pas jusqu'à Ch. Guignebert, dans *Revue historique*, t. clxxi, 1933, p. 567-

569, qui ne traite cette méthode géométrique avec une juste sévérité.

Au nom d'une sélection inverse, les protestants libéraux ne veulent connaître de la prédication de Jésus que ses appels à la pénitence et cette révélation inconditionnée du Dieu Père dont la parabole de l'enfant prodigue est éminemment l'expression. De quoi ils s'autorisent pour exclure comme contradictoire l'éventualité d'une satisfaction préalable dont sa mort serait le moyen. Voir A. Sabatier, *La doctrine de l'expiation et son évolution historique*, p. 21-27. Mais ces deux aspects de l'Évangile ne s'opposent pas. On peut donc et il faut également retenir, pour les compléter l'une par l'autre, la promesse du pardon divin et la médiation du Fils qui en est la condition.

Parmi les « erreurs des modernistes » figure la suivante : *Doctrina de morte piaculari Christi non est evangelica, sed tantum paulina*. Décret *Lamentabili*, n. 38, Denzinger-Bannwart, n. 2038. En condamnant cette position pour faire du Christ en personne la source de sa foi au mystère de la rédemption, loin d'avoir rien à redouter d'une saine critique, l'Église garde sur les systèmes adverses l'avantage de rester fidèle à l'Évangile dans toute son intégrité.

3° *Témoignage des Apôtres.* — « Scandale pour les juifs et folie pour les païens », I Cor., I, 23, le sacrifice de la croix, dont le Maître leur avait découvert le secret, ne laisse pas d'être, pour les Apôtres, un des objets principaux de leur prédication.

1. *Foi de la primitive Église.* — Destiné d'abord à des juifs, le message des premiers disciples commence, tout naturellement, par se mouvoir dans les cadres messianiques, mais élargis sous l'action de l'esprit chrétien. Si donc Jésus est annoncé comme le Messie, Act., III, 13, il est en même temps donné comme Sauveur, IV, 11, et le bienfait primordial qu'il garantit aux siens est la rémission des péchés, V, 31; cf. II, 38; III, 19 et 26; X, 43 (dans la bouche de saint Pierre); XIII, 38-39 (sur les lèvres de saint Paul).

Cette grâce de salut est mise en étroite relation avec la mort du Christ. Si les Apôtres avaient d'abord partagé sur ce point les préjugés de leurs contemporains, cf. Matth., XVI, 22, et s'il avait fallu que Jésus lui-même, après sa résurrection, « leur ouvrît l'esprit pour comprendre les Écritures », Luc., XXIV, 45, cf. *ibid.*, 25-28, ils avaient fini par élever leur intelligence au niveau de cette révélation. Aussi les voit-on associer le drame du Calvaire à l'œuvre messianique du Maître comme répondant à « un dessein arrêté de Dieu ». Act., II, 23; IV, 28.

Au nombre des prophéties dans lesquelles s'exprime ce plan divin, Act., III, 18; XIII, 27 et XXVI, 22-23, le c. LIII d'Isaïe tenait un rang spécial. VIII, 28-36. En même temps que le fait providentiel de la passion, comment aurait-il pu ne pas en faire apparaître également le sens rédempteur?

Sous ces diverses influences, la catéchèse primitive dont saint Paul résume la teneur, I Cor., XV, 3, portait « que le Christ est mort pour nos péchés selon les Écritures ». Témoignage que les critiques les moins confessionnels s'accordent à tenir pour décisif. Voir J. Holtzmann, *Lehrbuch der N. T. Theologie*, Fribourg-en-Br., 1897, t. I, p. 366-367; Ad. Harnack, *Das Wesen des Christentums*, Leipzig, 1900, p. 97.

2. *Doctrine de saint Paul.* — Gardien de cette foi, qu'il transmettait comme il l'avait reçue, l'Apôtre des gentils allait, en outre, la développer sous ses diverses faces, jusqu'à l'encadrer dans une large et riche théologie. Voir Éd. Tobac, *Le problème de la justification dans saint Paul*, Louvain, 1908, p. 131-225; F. Prat, *La théologie de saint Paul*, t. II, 10e éd., Paris, 1925, p. 191-277; R. Bandas, *The master-idea of saint Paul's Epistles or the Redemption*, Bruges, 1925. Doctrine complexe, au demeurant, qui pose, dans le détail, force problèmes d'exégèse ou de spéculation, et qu'on ne peut exposer ici que *per summa capita*.

A la base de cette synthèse doctrinale, il va de soi qu'on suppose l'authenticité des lettres communément reconnues à saint Paul. Le morcellement dont A. Loisy, *La naissance du christianisme*, Paris, 1933 et *Remarques sur la littérature épistolaire du Nouveau Testament*, Paris, 1935, emprunte le programme à « H. Delafosse » (J. Turmel), *Les écrits de saint Paul*, Paris, 1926-1928, n'est qu'une de ces créations subjectives qui ont toutes les chances d'appartenir à la catégorie des systèmes mort-nés.

a) La mort du Christ dans l'économie du salut. — Dès la première de ses épîtres, où la perspective du jugement tient encore tant de place, l'Apôtre évoque la parousie du Fils de Dieu, en rappelant qu'il « nous a préservés de la colère à venir ». I Thess., I, 10. Un peu plus tard, il parle des chrétiens comme rachetés au prix de son sang, I Cor., VI, 20; VII, 22-23. Préservation et rachat qui s'entendent, il va de soi, dans l'ordre spirituel; « car Dieu dans le Christ se réconciliait les hommes, ne leur imputant plus leurs péchés ». II Cor., V, 19.

Ces traits épars vont prendre, au début de l'épître aux Romains, les proportions d'une synthèse grandiose et destinée à rester classique. Aux deux régimes de l'ancienne économie religieuse, loi naturelle et loi mosaïque, l'une aussi bien que l'autre impuissantes à nous justifier, s'oppose le régime nouveau du salut gratuit qui nous vient « par le moyen de la rédemption dans le Christ Jésus », Rom., III, 23-24, « lequel fut livré pour nos fautes et ressuscita pour notre justification ». *Ibid.*, IV, 25.

« Justifiés dans son sang, à plus forte raison serons-nous sauvés de la colère par lui. » *Ibid.*, V, 9. La mort du Christ devient un principe subjectif de réconfort pour le croyant sur qui pèse l'angoisse de son péché, mais parce qu'elle est, au préalable, le moyen objectif choisi par l'amour de Dieu pour nous en obtenir la rémission.

Tout cet exposé du plan divin aboutit au parallèle des deux Adam. Rom., V, 12-21. Du premier nous n'héritons pas seulement la mort, mais un véritable péché qui entraîne une condamnation. Voir PÉCHÉ ORIGINEL, t. XII, col. 306-311. Au second nous sommes redevables de la justice, de la grâce et de la vie. C'est même le retentissement salutaire de l'œuvre de celui-ci qui permet à l'Apôtre de comprendre l'influence néfaste de celui-là. Leur action est de sens inverse, mais de même extension et de même efficacité. Cf. I Cor., XV, 21-22 et 45-49.

Sous une forme plus dense, les épîtres de la captivité dessinent une semblable économie du salut, qui se développe suivant la même trilogie : état préalable de péché comme *terminus a quo;* réconciliation avec Dieu, qui comporte l'affranchissement de nos âmes et leur affiliation au royaume céleste, comme *terminus ad quem;* mort sanglante du Christ comme facteur immédiat de cette rédemption. Eph., I, 5-10 et II, 1-18; Col. I, 12-22; I Tim., II, 5-6. Restauration spirituelle qui, dans la perspective paulinienne, ne s'entend pas seulement des individus, Gal., II, 20 et I Tim., I, 15, mais encore et surtout, Act. XX, 28; Eph., V, 23-27; Tit., II, 14, de l'Église comme corps.

b) Efficience de la mort du Christ. — Outre la claire attestation du rôle central dévolu à la mort du Christ dans l'économie du surnaturel, on peut tout au moins surprendre chez l'Apôtre quelques suggestions théologiques sur le mode spécial de son action.

Comme afin de mieux étreindre un mystère qui le déborde, saint Paul, quand il s'agit de l'énoncer, multiplie sans aucun souci d'unification les analogies de

l'ordre humain. Tour à tour, la mort du Christ est donnée comme une rançon, I Tim., II, 6, un sacrifice, I Cor., V, 7 et Eph., V, 2, spécialement un sacrifice propitiatoire, Rom., III, 25, mais aussi comme un acte de médiation réconciliatrice, Rom., V, 9-10; Eph., II, 14-18; I Tim., II, 5, dont la solidarité qui nous unit à notre chef mystique, Eph., IV, 15 et Col., I, 18, étend jusqu'à nous la vertu. Rom., V, 15; I Cor., XV, 21-22.

Pour expliquer la raison interne qui donne au drame du Calvaire sa valeur devant Dieu, l'Apôtre ouvre à l'esprit deux voies différentes, mais complémentaires. Tantôt c'est la souffrance imméritée du Juste qui retient son attention. Rom., IV, 25 et VIII, 32. Bien que, même lorsqu'il le montre devenu « péché », II Cor., V, 21, ou « malédiction pour nous », Gal., III, 13, contrairement à l'exégèse excessive de J. Holtzmann, reprise par A. Médebielle, art. *Expiation*, col. 180-181, il ne soumette jamais le Christ à la colère divine, il n'en invite pas moins à voir dans sa mort l'expiation de la peine due à nos péchés. Tantôt il insiste davantage, et avec non moins d'énergie, sur l'aspect volontaire, Phil., II, 6-8, voire même spontané, Gal., I, 4 et II, 20; Eph., V, 25; I Tim., II, 6, de cette mort, en soulignant qu'elle doit à ce caractère d'être « un sacrifice d'agréable odeur » devant Dieu, Eph., V, 2, et de constituer un acte d'obéissance propre à compenser la révolte d'Adam. Rom., V, 19.

Qu'on regarde à la puissance de l'affirmation dogmatique ou à la richesse de l'analyse théologique, saint Paul léguait à l'avenir un capital qui ne serait pas perdu. Mais l'histoire doit maintenir qu'à cet égard, loin d'être un créateur, comme on l'a voulu, il ne faisait que développer la foi de tous.

3. *Derniers écrits du Nouveau Testament.* — Sauf saint Jacques et saint Jude, qui ne quittent guère le terrain pratique, les derniers écrivains du Nouveau Testament rendent à la foi de l'Église naissante, chacun à sa façon, le même témoignage fondamental.

a) Toute paulinienne de fond sinon de forme, l'épître aux Hébreux a pour but d'établir la caducité de l'Ancien Testament sur le plan particulier du sacrifice.

En regard des rites lévitiques, incapables, par leur caractère trop matériel, soit de purifier les âmes, IX, 9, 13 et X, 1-4, soit de plaire à Dieu, X, 5-8, l'auteur place l'œuvre du Christ, qui a offert une fois pour toutes le sacrifice de son propre sang, parfaitement et définitivement efficace pour la rémission de nos péchés. IX, 24-28 et X, 9-14. Valeur due tant à la personne du prêtre, VII, 26-28, qu'aux sentiments intimes dont procède son oblation, II, 9-10, 14-18; V, 7-9; X, 5-9. La mystique et la théologie postérieures du sacrifice rédempteur, l'une et l'autre extrêmement abondantes, se dérouleront dans le cadre ainsi tracé. Voir A. Médebielle, art. *Expiation*, col. 190-202.

b) Chez saint Pierre, le rituel de l'ablution, I Petr., I, 2, puis le sacrifice de l'agneau pascal, *ibid.*, 18-19, cf. II Petr., II, 1, servent à décrire l'efficacité rédemptrice de la mort du Christ. Au passage, l'Apôtre cite et commente également l'oracle d'Isaïe sur la souffrance expiatoire du serviteur innocent. I Petr., II, 21-25. Un peu plus loin, *ibid.*, III, 18, son langage rappelle celui de l'épître aux Hébreux, quand il parle du Christ « mort une seule fois pour nos péchés, lui juste pour nous pécheurs, en vue de nous rapprocher de Dieu ». Cf. A. Médebielle, *loc. cit.*, col. 242-253.

c) Dans les écrits johanniques, avec l'œuvre générale de lumière et de vie qui tient à la personne du Verbe incarné, s'affirme aussi le rôle de la croix.

Au cours du quatrième Évangile, la parole mystérieuse de Jean-Baptiste sur « l'agneau de Dieu qui ôte les péchés du monde », Joa., I, 29, 36, et la prédiction involontaire de Caïphe sur la providentielle nécessité de sa mort, XI, 50-53 et XVIII, 14, vont de pair avec les déclarations personnelles de Jésus, voir col. 1927. Selon l'Apocalypse, les élus sont rachetés, I, 5; V, 9; XIV, 3-4, et purifiés, VII, 14, cf. XXII, 14, par l'immolation de l'agneau. Pour détruire le règne du démon et du péché, ce qui était le but principal de l'avènement du Christ, I Joa., III, 5 et 8, la première des épîtres johannines fait aussi intervenir la vertu de son sang. I, 7. Où l'Apôtre, avec saint Paul, voit une preuve de l'amour de Dieu, qui envoya son Fils « comme victime de propitiation pour nos péchés ». IV, 10; cf. II, 1-2. Voir A. Médebielle, *loc. cit.*, col. 202-242.

Cette œuvre de rachat spirituel et de réconciliation avec Dieu, que l'Ancien Testament attendait du Messie, dont le Christ s'est proclamé l'agent, l'Église apostolique tout entière a eu la conviction d'en jouir, et ces divers témoins de la révélation divine sont d'accord pour la rapporter au sacrifice du Sauveur. Aux formules techniques près, tout le dogme chrétien de la rédemption est là.

III. TRADITION PATRISTIQUE : « PERPÉTUITÉ DE LA FOI ». — Mise en possession d'une doctrine aussi explicite, il est difficile d'imaginer comment l'Église aurait pu ne pas s'y tenir, à plus forte raison de concevoir qu'elle en ait dévié. De fait, envisagé sans parti pris, le rôle de la tradition ecclésiastique à cet égard apparaît avant tout comme celui d'une fidèle et active conservation.

Néanmoins, d'après les historiens adverses, entre la période patristique et le Moyen Age, où le dogme de la rédemption prit sa forme actuelle, il y aurait la plus flagrante discontinuité, avec la circonstance aggravante des pires déformations au regard de l'Écriture et du sens moral. La sotériologie chrétienne aurait d'abord passé par une phase archaïque, « celle des Pères de l'Église,... dominée par la notion mythologique d'une rançon payée par Dieu à Satan ». A. Sabatier, *La doctrine de l'expiation et son évolution historique*, p. 90. Thèse classique chez les protestants depuis Chr. Baur (*Loskaufs-* ou *Redemptionstheorie*), reproduite à ce titre par d'innombrables vulgarisateurs, souvent d'ailleurs embellie d'un prétendu marché *(Tauschtheorie)*, qui se complique lui-même d'une clause frauduleuse par où Dieu jouerait son partenaire *(Listtheorie)*, en attendant que J. Turmel, sous le pseudonyme d' « Hippolyte Gallerand » puis sous son propre nom, entreprît de l'ériger à la hauteur de la science. A quoi s'ajouterait, d'après A. Ritschl et Ad. Harnack, une divergence entre l'Église latine et l'Église grecque, celle-ci faisant dépendre uniquement le salut de l'incarnation. Une indifférence très répandue sur la portée de la passion du Christ achèverait le tableau.

En réalité, il ne s'agit là que de synthèses polémiques ou cavalièrement simplifiées, qu'on élève à plaisir au mépris des faits les plus certains, et dont la critique objective a déjà fait bonne justice. Il nous suffira de présenter ici les conclusions acquises, avec un minimum de documentation à l'appui, en renvoyant, pour une justification plus étendue, aux monographies déjà nombreuses, voir à la bibliographie, col. 1995, dont cette doctrine fut l'objet sur le terrain positif.

Pour ne rien dire de l'insuffisance parfois dérisoire du dossier qui les soutient, un vice radical de méthode est commun aux plus monumentales comme aux plus sommaires des systématisations pseudo-historiques au nom desquelles il est entendu que la tradition catholique devrait être déboutée sans appel de ses prétentions à une perpétuelle stabilité *in eodem sensu eademque sententia.* Toutes ont le tort de ne s'attacher qu'à des phénomènes de surface, et qui n'intéressent que la spéculation théologique ou moins encore, en

négligeant les manifestations plus banales, mais d'autant plus représentatives, où s'accuse la permanence du donné chrétien. Quand il s'agit d'un corps organisé, il est pourtant clair que ces dernières sont celles qui comptent le plus. Or tout, de l'extérieur comme de l'intérieur, contribue à montrer que, dans le cas présent, l'Église n'a pas défailli.

1° *Données externes.* — En fait, de ces événements qui ont agité l'histoire de certains dogmes dans l'antiquité, celui de la rédemption n'en connut jamais aucun. Ses vicissitudes sont donc tout internes, sans autres péripéties que les modalités de sa présentation.

1. *La prétendue crise marcionite.* — Au dire de J. Turmel, *Histoire des dogmes*, t. I, p. 329-332, la tradition ecclésiastique aurait passé, vers le milieu du IIe siècle, par un tournant décisif.

Jusque-là régnait la conception primitive qui faisait du Christ un rédempteur politique, son retour glorieux devant enfin réaliser cet affranchissement de la puissance romaine auquel il avait sacrifié sa vie. A quoi Marcion aurait substitué l'idée mythique d'une lutte contre les puissances invisibles, dont le Sauveur triomphe en succombant d'abord sous les coups du dieu mauvais. Il aurait interpolé dans ce sens les anciens textes chrétiens, qui subsistaient de Paul, de Jean, d'Ignace d'Antioche : ce qui aurait contraint l'Église à remanier à son tour ces écrits, de manière à leur donner la forme orthodoxe sous laquelle ils se lisent maintenant. La théorie du rachat au démon, censée dominante chez les Pères à partir de cette époque, attesterait l'influence durable de l'hérétique asiate et en indiquerait la direction.

Pas plus que l'inversion de l'Évangile qui en est la base, voir col. 1928, ce bouleversement des origines chrétiennes n'a jusqu'ici reçu l'adhésion d'aucun historien. Tout s'oppose à ce qu'il puisse être jamais pris au sérieux.

En effet, tout autant que celui qui l'aurait censément précédé, le nouveau concept de la rédemption qui forme la clef de voûte du système n'est guère qu'une conjecture en l'air. A peine trouve-t-on la trace de ce mythe chez des disciples tardifs, alors que pas un de ses adversaires contemporains n'en laisse deviner l'existence chez Marcion ou ne lui reproche d'avoir innové sur ce point. Toutes les apparences, dès lors, sont plutôt pour qu'avec plus ou moins d'illogisme il soit ici resté dans la ligne de l'Église : de même que son docétisme ne l'empêchait pas de retenir dans son *Apostolicon* les textes pauliniens relatifs au sacrifice du Christ, son dualisme a fort bien pu ne pas donner lieu aux déductions que la logique abstraite semblerait appeler.

Quant à la part faite aux « droits » du démon dans la théologie patristique, elle a un tout autre caractère, voir col. 1939, et le synchronisme de leurs manifestations tend à établir qu'elle a influencé la sotériologie du marcionisme postérieur au lieu de s'en inspirer. Voir J. Rivière, *Un exposé marcionite de la rédemption*, dans *Revue des sciences religieuses*, t. I, 1921, p. 185-207 et 297-323. Cf. *ibid.*, t. V, 1925, p. 634-642.

Au demeurant, quoi qu'il en soit des positions prises par Marcion lui-même, voir t. IX, col. 2022, on ne s'explique pas comment il aurait pu dominer à ce point l'Église qui l'a si formellement combattu. La cascade d'interpolations dont résulterait la littérature chrétienne primitive ne fait qu'ajouter à cette première invraisemblance, au nom d'une critique interne étrangère à toute méthode scientifique, voir Éd. Dujardin, *Grandeur et décadence de la critique*, Paris, 1931, p. 41-112 et 132-148, le paradoxe d'une franche impossibilité.

2. *Cours normal de la pensée chrétienne.* — Une fois dissipé le mirage pseudo-critique de ce drame imaginaire, la doctrine de la rédemption n'apparaît plus qu'avec une destinée sans éclat, dont les phases et formes normales de la pensée patristique marquent à peine le cours.

Elle ne peut que tenir peu de place dans l'œuvre toute pastorale et d'ailleurs si restreinte des Pères apostoliques. De même chez les Apologistes, absorbés, à l'exception de saint Justin, par la défense du christianisme au dehors. N'en est-il pas de même pour les autres dogmes proprement chrétiens? Certaines lacunes, dans le cas présent, n'ont pas plus de signification.

Avec la fin du IIe siècle et le début du IIIe s'ouvre, au contraire, dans l'Église, l'ère des théologiens. Sans avoir spécialement retenu leur effort, il serait étonnant que la sotériologie n'eût pas recueilli quelque bénéfice de leurs réflexions. Elle survient de fait, par manière tout au moins de vues occasionnelles, chez Clément et Tertullien, beaucoup plus encore dans la défense de la tradition opposée à la Gnose par saint Irénée, où l'on a pu, avec à peine une certaine exagération de langage, très justement signaler « un *Cur Deus homo* précoce », A. Réville, *De la rédemption*, p. 19, et dans l'abondante littérature exégétique d'Origène. Il n'est pas un aspect de la foi commune qui n'y soit touché.

Cette activité des intelligences croyantes ne fait que s'accroître aux deux siècles suivants. Aussi l'œuvre du Christ est-elle au moins effleurée, au passage, non seulement par les exégètes, ceux-là surtout qui entreprennent, comme l'*Ambrosiaster* et Pélage, le commentaire de saint Paul, ou les orateurs sacrés dont plusieurs ont composé des séries méthodiques de catéchèses, mais par les théologiens tels que saint Hilaire, saint Cyrille d'Alexandrie ou saint Augustin, qui n'ont pas manqué d'en saisir le rapport avec les grandes controverses doctrinales du temps. Quelques synthèses dogmatiques, dont les principales sont le *De incarnatione Verbi* de saint Athanase, la *Grande catéchèse* de saint Grégoire de Nysse et l'*Enchiridion* de saint Augustin, commencent à dégager le lien de la rédemption avec l'économie générale du surnaturel. Bien que moins personnels, en résumant la doctrine des maîtres, les écrivains postérieurs prennent encore la valeur de témoins.

A elle seule une histoire aussi monotone et aussi paisible n'est-elle pas une garantie de continuité? Toujours est-il que les jalons ne manquent pas à la critique pour vérifier, sous réserve des explorations plus approfondies que peuvent mériter les points délicats, la courbe suivie dans l'espèce par le courant de la tradition.

2° *Données internes : Croyance de l'Église.* — Par suite du pli qu'ils tiennent de leur formation religieuse ou de leur déformation confessionnelle, il est difficile, sinon même impossible, aux historiens façonnés par le protestantisme d'apercevoir ou d'apprécier autre chose, dans le passé chrétien, que la série des opinions individuelles, quand ce n'est pas des excentricités, auxquelles le sujet de la rédemption a pu donner lieu. Mais, par delà ces épiphénomènes, la véritable histoire peut et doit découvrir la foi profonde et simple dont l'Église vivait.

1. *Indices contraires?* — Quelques textes ont donné l'impression à des critiques hâtifs, par exemple A. Sabatier, *op. cit.*, p. 44, que l'Église n'était pas encore bien fixée sur le sens de la passion. Celui, par exemple, où, parmi les questions discutables, saint Irénée, *Cont. hær.*, I, X, 3, *P. G.*, t. VII, col. 556, indique celle-ci : « Pourquoi le Verbe s'est-il incarné et a-t-il souffert? » De même lorsque saint Grégoire de Nazianze, *Or.*, XXVII, 10, *P. G.*, t. XXXVI, col. 25, range « les souffrances du Christ » au nombre des matières dans les-

quelles « réussir n'est pas sans profit », mais « échouer est sans péril ».

Remis dans leur contexte, ces passages ne visent que la part faite à la spéculation, une fois la *regula fidei* préalablement mise *in tuto*. La preuve en est qu'un peu plus haut, I, x, 1, col. 549, le même Irénée donnait comme l'un des articles de la foi universelle le fait que « le Fils de Dieu s'est incarné *pour notre salut* ». Chez Grégoire, on lit pareillement, *Or.*, XLV, 28, *P. G.*, t. XXXVI, col. 661, que, pour être sauvés, « nous avions besoin de l'incarnation et de la mort d'un Dieu ».

D'autres ont allégué, d'une manière non moins malencontreuse, un mot de saint Augustin, *Cont. Faust.*, XXVI, 7, *P. L.*, t. XLII, col. 483, déclarant renoncer à dire, pour l'abandonner à Dieu, *cur omnia illa in carne ex utero feminæ assumpta pati* [*Christus*] *voluerit*. Ce qui réserve seulement le problème spéculatif de savoir pourquoi l'incarnation a eu lieu « dans une chair » en tout semblable à la nôtre, tandis qu'ailleurs les *credenda de Christo*, pour l'évêque d'Hippone, comprennent expressément, *De fide et oper.*, IX, 14, *P. L.*, t. XL, col. 206, *quæ perpessus et quare*.

Il suffirait, au demeurant, de se rappeler que tous les Pères ont lu et plusieurs commenté le symbole. Saint Ambroise atteste à quel point la portée dogmatique de ses formules était alors réalisée, quand il déclare, *In Luc.*, VI, 101, *P. L.*, t. XV (édition de 1866), col. 1782 : *Ipse est enim Christus qui natus est ex Virgine,... ipse qui* MORTUUS EST PRO PECCATIS *nostris et resurrexit a mortuis. Unum si retraxeris, retraxisti salutem tuam.*

2. *Assertions courantes.* — Rien de plus facile, au contraire, que de se rendre compte avec quelle force et quelle netteté l'Église tenait la mort du Christ comme le moyen objectif de nous obtenir devant Dieu la grâce de la rédemption. Non pas que d'autres fins secondaires ne viennent également s'y ajouter, alors comme aujourd'hui, sur lesquelles il serait inutile de s'étendre; mais, plus ou moins développée, celle-là se retrouve partout comme une constante qui apparaît dès l'origine et ne se dément jamais. Voir *Le dogme de la rédemption. Essai d'étude historique*, p. 101-278.

a) Il en est ainsi déjà chez ceux qu'on peut nommer les primitifs. « C'est à cause de l'amour qu'il avait pour nous, écrit saint Clément de Rome, *I Cor.*, XLIX, 6, que Jésus-Christ a donné son sang pour nous, suivant la volonté de Dieu, et sa chair pour notre chair et son âme pour nos âmes. » Saint Ignace aime à le représenter comme souffrant la mort « à cause de nous » (δι' ἡμᾶς), *Polyc.*, III, 2; *Smyrn.*, I, 2; *Trall.*, II, 2, et « de nos péchés » (ὑπὲρ τῶν ἁμαρτιῶν ἡμῶν). *Smyrn.*, VII, 1. Ailleurs, *Rom.*, VI, 1, il s'inspire visiblement de saint Paul, Rom., IV, 25, tandis que saint Polycarpe, *Phil.*, VIII, 1 et IX, 2, unit au même texte celui de saint Pierre, I Petr., II, 22-24. Il n'est pas besoin d'autres sondages pour mesurer le niveau moyen de la foi chrétienne dès le premier jour.

Avec les Pères apologistes, qui s'adressent au monde païen, le Christ est surtout présenté comme le maître des intelligences et le vainqueur du démon. Mais saint Justin ne laisse pas de connaître le rôle salutaire, *Apol.*, I, 32, 50; *Dial.*, 74, 134, 135, et, soit d'après le rituel lévitique, *Dial.*, 40-41, 111, soit d'après le chapitre LIII d'Isaïe, *Dial.*, 13, 89, 95, la valeur expiatoire de sa passion. Clément d'Alexandrie, qui, dans ses traités philosophiques, ne semblerait admettre qu'une rédemption de caractère intellectuel ou mystique, *Protr.*, 10-11; *Pæd.*, I, 8 et III, 12, n'ignore pas non plus que le Christ s'offrit en « sacrifice pour nous », *Strom.*, V, 11, *P. G.*, t. IX, col. 108, et que sa mort « expia celle que nous devions pour nos péchés ». *Quis dives salv.*, 23, *ibid.*, col. 628. Cf. 37 et 42, col. 641 et 649.

b) Beaucoup plus riche est, naturellement, la pensée des théologiens immédiatement postérieurs.

A notre déchéance saint Irénée oppose notre « récapitulation » dans et par le Christ, en soulignant, avec Clément de Rome, le mystère de substitution qui préside à notre rachat, *Cont. hær.*, V, I, 1, *P. G.*, t. VII, col. 1121, et plus souvent encore, d'après saint Paul, l'obéissance réparatrice du nouvel Adam, *ibid.*, III, XVIII, 5-7 et V, XVI, 3, col. 935-938 et 1168, qui « nous a rendu l'amitié de Dieu en apaisant pour nous le Père contre qui nous avions péché ». V, XVII, 1, col. 1169. Cf. V, XIV, 3, col. 1162-1163; *Dem. apost. præd.*, 31-42. Voir IRÉNÉE *(Saint)*, t. VII, col. 2469-2479.

Origène applique tour à tour au Sauveur, en les entourant de longs commentaires, et la page d'Isaïe sur le serviteur souffrant, *In Johan.*, XXVIII, 14, *P. G.*, t. XIV, col. 720-721; cf. *In Lev.*, I, 3, *P. G.*, t. XII, col. 408, et le texte de saint Jean sur « l'agneau immolé devenu, d'après des lois ineffables, la purification du monde entier », *In Johan.*, VI, 35, *P. G.*, t. XIV, col. 292, et ceux de saint Paul sur notre réconciliation avec Dieu par le sang du Christ, *In Rom.*, III, 8; IV, 12 et V, 1, *P. G.*, t. XIV, col. 946-951 et 1002-1005. Voir ORIGÈNE, t. XI, col. 1542-1543.

En Occident, Tertullien emprunte à saint Paul le parallèle des deux Adam, *Adv. jud.*, 13, et revendique énergiquement, à l'encontre des docètes, la réalité de la chair du Fils de Dieu, qui lui permit de s'offrir en sacrifice pour nos péchés, *ibid.* 14; cf. *Adv. gnost. scorp.*, 7 et *Adv. Marc.*, III, 18, de nous racheter, *De fuga*, 12, et de nous réconcilier avec Dieu au prix de son sang, *Adv. Marc.*, V, 17, de substituer sa mort à celle des pécheurs. *De pud.*, 22. Toutes assertions qui foisonnent en termes plus ou moins équivalents chez saint Cyprien. Voir *Ad Fort.*, 3 et 5; *Ad Demetr.*, 26; *De bono pat.*, 6; *De lapsis*, 17; *De opere et eleem.*, 1-2; *Epist.*, LXIII, 4, 13, 14 et 17.

Il n'est pas jusqu'à l'uniformité de ces témoignages qui ne traduise l'identité d'une même foi sous la variété convergente de ses expressions.

3° *Premiers développements.* — Sur ces données élémentaires la méditation des intelligences ne manquait d'ailleurs pas de s'exercer. Effort encore tout occasionnel et qui n'aboutit qu'à des vues fugitives, mais auquel la doctrine de l'Église est déjà redevable de précieux enrichissements.

1. *Justification dogmatique.* — En plus des innombrables citations partielles qui font valoir l'un ou l'autre des passages où s'exprime la parole de Dieu, on trouve dès ce moment quelques véritables démonstrations.

Que Jésus-Christ ait été une victime pour le péché et qu'il se soit offert pour la purification des pécheurs, toutes les Écritures l'attestent », écrit Origène. Pour le prouver, l'auteur de réunir les principaux témoignages de saint Paul, avec une conclusion qui en dégage la portée. *In Rom.*, VI, 12, *P. G.*, t. XIV, col. 1095. Cf. S. Cyrille d'Alexandrie, *De recta fide ad reginas*, *P. G.*, t. LXXVI, col. 1289-1297.

Un dossier beaucoup plus considérable, où figurent, avec paraphrase à l'appui, tous les textes, soit de l'Ancien, soit du Nouveau Testament, qu'exploitent encore aujourd'hui nos manuels, est constitué par saint Augustin au cours de la controverse pélagienne. Voir *De pecc. meritis et remiss.*, I, XXVII, 40-XXVIII, 56, *P. L.*, t. XLIV, col. 131-141. Enquête dont il totalise ainsi le résultat, 56, col. 141 : *Universa Ecclesia tenet, quæ adversus omnes profanas novitates vigilare debet, omnem hominem separari a Deo nisi qui per mediatorem Christum reconciliatur Deo, nec separari quemquam nisi peccatis intercludentibus posse, non ergo reconciliari nisi peccatorum remissione... per unam victimam verissimi sacerdotis.*

Plus encore que de montrer l'érudition scripturaire de leurs auteurs, ces sortes de justifications ont l'intérêt de faire saisir pour ainsi dire sur le vif la conscience ferme qu'ils avaient, en l'occurrence, de « garder un dépôt ».

2. *Conclusions théologiques.* — Il n'est pas rare, d'autre part, qu'à la simple assertion de la foi vînt en même temps s'ajouter le prolongement de quelques déductions.

Forcément l'œuvre du Sauveur ne pouvait que gagner en précision au travail qui s'accomplissait alors autour de sa personne. D'autant que celle-là servait habituellement de *substratum* pour fixer la notion correcte de celle-ci. Comment le Christ sauverait-il le genre humain s'il n'en faisait partie et à la fois ne le dépassait? Argument classique contre le docétisme et l'apollinarisme d'une part, l'arianisme ou le nestorianisme de l'autre, aux termes duquel sa parfaite humanité et sa parfaite divinité s'imposaient comme conditions indispensables du salut.

Sur la doctrine même de la rédemption, un langage commençait à se constituer qui en décrivait le contenu. « C'est la mort du Christ qui est devenue en Occident le *punctum saliens.* Dès avant saint Augustin, elle est considérée un peu sous tous les aspects possibles : comme sacrifice, comme réconciliation, comme substitution pénale. Saint Ambroise lui découvre (?) un rapport avec le péché comme une dette. » Ad. Harnack, *Dogmengeschichte*, 4e édit., t. III, p. 54. Or on a pu voir, col. 1935-6, que ces diverses catégories ne sont pas moins familières aux Pères grecs des IIe et IIIe siècles. Elles restent, bien entendu, tout aussi courantes au IVe, où, pour exprimer la substitution inhérente à la mort du Christ, sont usuels les termes ἀντίψυχον, ἀντίλυτρον, ἀντάλλαγμα, voir S. Athanase, *De incarn. Verbi*, 9, *P. G.*, t. XXV, col. 111; S. Cyrille de Jérusalem, *Cat.*, XIII, 2, *P. G.*, t. XXXIII, col. 773; S. Grégoire de Nysse, *Cont. Eunom.*, V et XI, *P. G.*, t. XLV, col. 693 et 860, tandis que la valeur du sacrifice de la croix est régulièrement spécifiée par les épithètes ἱλαστήριος, καθάρσιος ou autres semblables. Voir, par exemple, Eusèbe de Césarée, *Dem. ev.*, I, 10, *P. G.*, t. XXII, col. 88; S. Basile, *In Ps. XLVIII*, 4, *P. G.*, t. XXIX, col. 441; S. Grégoire de Nazianze, *Or.*, XXX, 20, *P. G.*, t. XXXVI, col. 132.

Tout en restant une grâce, la médiation du Fils de Dieu ne laisse pas d'apparaître, à qui regarde la situation des pécheurs, avec un certain caractère de nécessité. « Qu'est-ce, en effet, lit-on déjà dans l'*Épître à Diognète*, IX, 4, qui pouvait couvrir nos péchés sinon sa justice? » Avec plus ou moins de rigueur, le même raisonnement est appliqué au mystère de sa mort. Voir S. Basile, *In Ps. XLVIII*, 4, *P. G.*, t. XXIX, col. 440; S. Jean Chrysostome, *In Hebr.*, hom., V, 1, *P. G.*, t. LXIII, col. 47; S. Ambroise, *In Ps. XLVII*, 17, *P. L.*, t. XIV (édition de 1866), col. 1208; *In Luc.*, VI, 109, *P. L.*, t. XV, col. 1786; Ps.-Ambroise, *In I Cor.*, VII, 23, *P. L.*, t. XVII, col. 233; Ps.-Jérôme, *In II Cor.*, V, 15, *P., L.* t. XXX (édition de 1865), col. 819.

Mais, si cette intervention était jusqu'à un certain point nécessaire, il va de soi qu'elle fut largement suffisante. *Cujus sanguinis pretium poterat abundare ad universa mundi totius redimenda peccata*, note saint Ambroise, *In Ps. XLVIII*, 14, *P. L.*, t. XIV, col. 1217. Ainsi encore, en Orient, saint Cyrille de Jérusalem, *Cat.*, XIII, 33, *P. G.*, t. XXXIII, col. 813. Équivalence traduite, à l'occasion, par les termes juridiques ἀντίρροπος, spécial à saint Jean Chrysostome, *In Hebr.*, hom, XVII, 2, *P. G.*, t. LXIII, col. 129, ou ἀντάξιος qui revient à satiété dans la polémique de saint Cyrille d'Alexandrie contre Nestorius. Voir en particulier *In Johan.*, XI (XVIII, 7-9), *P. G.*, t. LXXIV, col. 585; *De recta fide ad reginas*, 7, *P. G.*, t. LXXVI, col. 1208; *Epist.*, XXXI et L, *P. G.*, t. LXXVII, col. 152 et 264. Cf. CYRILLE D'ALEXANDRIE *(Saint)*, t. III, col. 2515; CYRILLE DE JÉRUSALEM *(Saint)*, *ibid.*, col. 2550-2551.

Autant de points sur lesquels, en traits épars, la théologie patristique préludait aux questions que l'École devait un jour se poser et aux réponses qu'elles devaient y recevoir.

IV. TRADITION PATRISTIQUE : ESSAIS DE CONSTRUCTION DOCTRINALE. — Bien que la sotériologie des Pères soit aussi peu systématisée que possible, quelques vues générales plus ou moins constantes et consistantes ne laissent pas de s'y faire jour, qui tendent à dessiner — et d'une certaine façon raisonner — l'économie chrétienne de la rédemption. Théories dont la critique de gauche exploite à l'envi l'indigence ou la diversité. Chacune doit être examinée à part et, sur le plan spéculatif où elle se meut, jugée tant d'après ses qualités propres qu'au regard du mystère qu'il s'agissait d'élucider.

1° *Thème de la divinisation.* — Liée à tout l'ensemble de nos destinées surnaturelles qu'elle a pour but de rétablir, l'œuvre du Christ a, de ce chef, souvent pris place dans cette mystique platonisante de la divinisation dont saint Pierre s'inspirait déjà, II Petr., I, 4, pour les résumer. D'où ce que les historiens protestants, à la suite de Ritschl, appellent volontiers la « théorie physique » de la rédemption, qui caractérise surtout la pensée des Pères grecs.

1. *Esquisse.* — Partant de cette idée que l'essence du bonheur primitif de l'homme consistait en une participation au privilège divin de l'immortalité, ce qui amène logiquement à concentrer le malheur de notre déchéance dans le fait global de la mort, on arrive à définir l'élément principal du salut par l'οἰκονομία qui nous délivre de celle-ci pour nous restituer celle-là. Le rôle prépondérant appartient, dès lors, au mystère de l'incarnation, grâce auquel le *Logos* divinise notre nature par son union hypostatique avec elle et détruit notre mort en nous associant à sa propre résurrection.

Tel est le schème spécialement développé par saint Athanase, voir t. I, col. 2169-2170, dans son *De incarnatione Verbi*, 3-8 et 44, *P. G.*, t. XXV, col. 101-109 et 173-176, ainsi que par saint Grégoire de Nysse dans sa *Grande catéchèse*, 5-16, *P. G.*, t. XLV, col. 20-52. Il a ses racines lointaines dans la doctrine du quatrième évangile, dont saint Irénée tirait déjà parti, *Cont. hær.*, V, I, 1, *P. G.*, t. VII, col. 1121; cf. III, XVIII, 1-3, col. 932-934, et se retrouve ensuite, sous une forme plus ou moins appuyée, tant chez les Grecs, comme Cyrille de Jérusalem, *Cat.*, XII, 1-8, *P. G.*, t. XXXIII, col. 728-735, ou Grégoire de Nazianze, *Or.*, XXX, 6 et 21, *P. G.*, t. XXXVI, col. 109 et 132, que, surtout à l'occasion de la controverse nestorienne, chez les Latins. Voir S. Léon le Grand, *Serm.*, XXII, 5 et XXV, 5, *P. L.*, t. LIV, col. 198 et 211; *Epist.*, XXVIII, 2, *ibid.*, col. 759. Thème qui tout à la fois pouvait orchestrer la théologie de la divinisation humaine et servait à résoudre le problème rationnel du pourquoi de l'incarnation.

2. *Portée.* — Il y a là une ébauche déjà très poussée de notre dogmatique de l'état surnaturel, mais qui ne saurait constituer une brèche dans la tradition sotériologique de l'Église que dans la mesure où elle présenterait un caractère exclusif. Or la mort du Christ y est expressément incorporée par Athanase, ainsi qu'on le verra bientôt ci-après, col. 1941, comme compensation de celle que Dieu se devait de nous infliger, et Grégoire de Nysse, dans le reste de ses ouvrages, ne manque pas de lui appliquer les catégories pauliniennes du sacrifice expiatoire. Voir *Cont. Eunom.*, VI, XI, XII, *P. G.*, t. XLV, col. 717, 729, 860 et 888-889. A plus forte raison en est-il de même chez les auteurs qui ne touchent à cet aspect du salut qu'en passant.

Pourquoi voudrait-on opposer ce qui ne s'opposait pas? En elle-même, la mystique de l'incarnation n'a rien qui soit de nature à compromettre le rôle proprement rédempteur de la croix. Tout au plus a-t-elle pu, chez les anciens comme encore chez quelques théologiens modernes, en former la toile de fond.

2° *Thème des « droits » du démon.* — Dans les perspectives de la révélation chrétienne, où la lutte entre le bien et le mal domine tout le drame de la vie humaine, il est normal que le salut se concrétise dans le fait de passer *de potestate Satanæ ad Deum*. Act., XXVI, 18. Un certain rapport avec le démon est, de ce chef, inhérent à l'œuvre du Rédempteur. Cf. Col., I, 13; Joa., XII, 31; XIV, 30; I Joa., III, 8. Sur ce thème, où l'on devine, au demeurant, combien l'imagination pouvait aisément trouver son compte, une sotériologie plus ou moins oratoire allait se constituer, dans la bizarrerie de laquelle, à condition d'en brouiller et forcer à plaisir les contours, la critique adverse a trouvé son terrain d'élection. Il suffit, pour tout mettre au point, de distinguer, à la lumière des textes, les époques et les concepts. Voir *Le dogme de la rédemption. Essai d'étude historique*, p. 373-445.

1. *Idées : Rachat?* — Rien n'est plus courant que d'imputer aux Pères de l'ancienne Église, en bloc et sans débat, la théorie mythique de la rançon. Mais, à l'épreuve, ce postulat se révèle à peu près dénué de tout fondement.

Il est clair qu'on doit tout d'abord exclure du dossier les textes où le terme « racheter » et autres de même famille ne dépassent pas la ligne de l'analogie scripturaire pour dire le fait de notre délivrance. Quant à l'idée grossière d'un rachat littéral à Satan dont le sang du Christ serait le prix, c'est à peine si l'on peut en surprendre la trace verbale dans Origène, *In Matth.*, XVI, 8, *P. G.*, t. XIII, col. 1397-1400; Grégoire de Nysse, *Or. cat. magna*, 22-24, *P. G.*, t. XLV, col. 60-65; Basile, *In Ps. XLVIII*, 3, *P. G.*, t. XXIX, col. 437; Ambroise, *Epist.*, LXXII, 8-9, *P. L.*, t. XVI (édition de 1866), col. 1299-1300; Jérôme, *In Eph.*, I (I, 7), *P. L.*, t. XXVI (édition de 1866), col. 480-481. Or ce dernier n'est qu'un simple rapporteur. Quant aux autres, sauf peut-être saint Ambroise, l'analyse du contexte permet de ramener ces passages à de simples métaphores pour signifier les conditions onéreuses dans lesquelles le Christ voulut nous sauver. Preuves dans *Le dogme de la rédemption. Études critiques et documents*, p. 146-240. Ici même, voir ORIGÈNE, t. XI, col. 1543.

En tout cas, cette conception telle quelle est clairement écartée par Adamantius, *De recta in Deum fide*, I, *P. G.*, t. XI, col. 1756-1757; Grégoire de Nazianze, *Or.*, XLV, 22, *P. G.*, t. XXXVI, col. 653; Jean Damascène, *De orth. fide*, III, 27, *P. G.*, t. XCIV, col. 1096. Alors même qu'elle ne se réduirait pas à une question de mots, la théorie de la rançon n'aurait donc, par rapport à l'ensemble de la tradition des premiers siècles, que la portée d'un phénomène accidentel. Le prétendu marché qu'on y ajoute parfois n'est qu'une imputation gratuite dont aucun texte ne garantit le bien fondé. Voir *Le dogme de la rédemption chez saint Augustin*, 3e éd., appendice X, p. 373-391. Il n'y a donc pas lieu de retenir à la charge de l'ancienne Église le dualisme dont si volontiers la critique adverse lui fait grief.

2. *Idées : Abus de pouvoir et revanche.* — Ce qui caractérise à cet égard la sotériologie patristique, c'est la théorie, très déterminée mais toute différente, de l'abus de pouvoir.

Elle n'est pas entièrement inconnue des Grecs. Voir S. Jean Chrysostome, *In Rom.*, hom. XIII, 5, *P. G.*, t. LX, col. 514; Théodoret (sous le nom de saint Cyrille), *De inc. Dom.*, XI, *P. G.*, t. LXXV, col. 1433-1436. Mais elle est surtout propre au monde latin, où elle est esquissée par saint Hilaire, *In Ps. LXVIII*, 8, *P. L.*, t. IX, col. 475, et le Pseudo-Ambroise, *In Col.*, II, 15, *P. L.*, t. XVII (édition de 1866), col. 455, puis organisée par saint Augustin, *De lib. arb.*, III, X, 29-31, *P. L.*, t. XXXII, col. 1285-1287, et *De Trin.*, XIII, XII, 16-19, *P. L.*, t. XLII, col. 1026-1029. Voir AUGUSTIN, *(Saint)* t. I, col. 2371-2372; *Le dogme de la rédemption chez saint Augustin*, p. 101-154; *Le dogme de la rédemption après saint Augustin*, p. 32-44 et 91-103.

Ici le démon apparaît investi d'un certain « droit » sur les pécheurs, mais qui ne signifie pas autre chose que le pouvoir de les châtier qu'il tient de Dieu. En faisant mourir le Christ innocent, il s'est donc rendu coupable d'un attentat, qui lui valut d'être, à son tour, justement puni par la perte de ses captifs. La manifestation de cette justice rétributive ne relève d'ailleurs jamais que de la simple convenance; mais, à ce titre, elle ne paraît pas indigne de Dieu et sert à motiver l'avènement de son Fils. Voir *Le dogme de la rédemption chez saint Augustin*, p. 77-100; *Le dogme de la rédemption après saint Augustin*, p. 22-32 et 82-90.

D'autres fois, cette préoccupation de la « justice » aboutit au système de la revanche. Vainqueur de l'homme, notre ennemi, grâce à l'incarnation, fut vaincu par un membre de la famille humaine et n'aurait pu l'être convenablement sans cela. Théorie dont saint Irénée posait déjà le principe, *Cont. hær.*, III, XVIII, 7, *P. G.*, t. VII, col. 937, et qui, depuis lors, accompagne souvent la précédente. Ainsi dans Augustin, *Enchir.*, 108, *P. L.*, t. XL, col. 283; *De Trin.*, XIII, XVII, 22-XVIII, 23, *P. L.*, t. XLII, col. 1032-1033.

Sous leur forme archaïque, ces sortes de « *Cur Deus homo* populaires » ne tendent qu'à mettre en évidence la sagesse du plan suivi par Dieu.

3. *Images.* — Maintes fois, la rhétorique aidant, ces diverses conceptions reçoivent la surcharge d'un vêtement imaginatif qu'il faut savoir en discerner.

Tantôt la rédemption apparaît comme une œuvre de puissance, et l'on assiste alors à un combat singulier, dont les épisodes s'enchaînent depuis la scène de la tentation jusqu'au drame de la croix pour amener l'écrasement final du démon lors de la descente du Christ aux enfers. Voir S. Ambroise, *In Ps. XL*, 13, *P. L.*, t. XIV (édition de 1866), col. 1124-1125; S. Jean Chrysostome, *In Col.*, hom. VI, 3, *P. G.*, t. LXII, col. 340-341; Théodoret (sous le nom de saint Cyrille), *De inc. Dom.*, 13-15, *P. G.*, t. LXXV, col. 1437-1444; S. Césaire d'Arles, *Hom. I de Pasch.*, *P. L.*, t. LXVII, col. 1043.

Plus fréquemment l'attention se porte sur l'habileté qui préside à une économie où la nature humaine dissimule au démon la divinité du Sauveur pour mieux l'exciter à la lutte qui doit lui être fatale, et l'imagination d'évoquer alors les variétés les plus réalistes du piège rédempteur : hameçon, avec Grégoire de Nysse, *Or. cat. magna*, 24, *P. G.*, t. XLV, col. 65, ou Grégoire le Grand, qui le double du lacet, *Moral.*, XXXIII, VI-XX, 12-37, *P. L.*, t. LXXVI, col. 677-698; souricière, avec Augustin, *Serm.*, CXXX, 2; CXXXIV, 6; CCLXIII, 1, *P. L.*, t. XXXVIII, col. 726, 745, 1210. Au même genre appartient le poison qui oblige notre vainqueur à vomir ses prisonniers une fois qu'il s'est jeté sur l'appât que lui tendait le Christ. Ainsi dans Cyrille de Jérusalem, *Cat.*, XII, 15, *P. G.*, t. XXXIII, col. 741; Proclus, *Orat.*, VI, 1 et XIII, 3, *P. G.*, t. LXV, col. 721 et 792.

On peut discuter le goût dont procèdent ces diverses représentations, mais à condition de reconnaître que, ni en droit ni en fait, elles n'ont de lien avec le « droit » que la théologie patristique de la rédemption accorde à Satan. Conçues pour dramatiser la défaite de celui-ci, en faisant ressortir d'une manière pittoresque la responsabilité qui lui revient dans la catastrophe où il va

succomber, elles n'ont rien de commun avec la loi de « justice » que Dieu voulut par ailleurs observer à son égard. Les polémistes qui accusent á l'envi d'immoralité la sotériologie de l'ancienne Église ne peuvent le faire qu'en amalgamant de leur cru, contre toute méthode et toute équité, des éléments disparates que ses représentants n'ont jamais unis.

3° *Thème de la rémission des péchés.* — A côté de ces théories plus ou moins excentriques par rapport à l'essentiel, on oublie, d'ailleurs, trop de voir que la sotériologie patristique en offre d'aussi nettes, souvent chez les mêmes auteurs, où le mystére de la croix est expressément coordonné au principal de ses effets réparateurs.

1. *Expiation pénale.* — Pour s'expliquer l'efficacité rédemptrice de la mort du Christ, il était obvie de faire valoir qu'elle acquitte, par voie de substitution, la peine due á nos péchés.

Aussi bien ce théme est-il, dans toute l'antiquité chrétienne, comme une sorte de lieu commun. Difficilement sans doute arriverait-on à trouver un seul Père qui ne l'ait plus ou moins largement traité, soit *motu proprio*, soit d'après le chapitre LIII d'Isaïe et les divers textes qui s'en inspirent dans le Nouveau Testament. Voir *Le dogme de la rédemption. Essai d'étude historique*, p. 111 (épître à Diognète), 115 (Justin), 132-133 (Clément d'Alexandrie), 135-138 (Origène), 168, 173, 175-176 et 183-184 (derniers Pères grecs du IVe siècle), 216-217 (Tertullien), 219 (Cyprien), 230, 235-236, 243 et 255-257 (derniers Péres latins).

Quel que soit le prix de ces mentions fugitives, il est encore plus significatif de voir que cette idée fait déjá très souvent l'objet de développements continus. Ainsi dans saint Athanase, *De inc. Verbi*, 6-10, *P. G.*, t. XXV, col. 105-113, au nom de la vérité divine, et dans Eusèbe de Césarée, *Dem. ev.*, I, 10 et X, *P. G.*, t. XXII, col. 84-89 et 716-725, autour du concept d'ἀντίψυχον. Voir encore S. Cyrille d'Alexandrie, *De ador. in spir. et verit.*, III, *P. G.*, t. LXVIII, col. 293-297.

2. *Sacrifice réconciliateur.* — A d'autres c'est la philosophie religieuse éparse dans l'épître aux Hébreux qui inspire une théologie complète du sacrifice dont la croix du Sauveur occupe le sommet.

Dès le IIIe siècle, on voit cette doctrine atteindre d'emblée sa plénitude avec Origène, *In Num.*, XXIV, 1, *P. G.*, t. XII, col. 757-758 :...*Quoniam peccatum introiit in hunc mundum, peccati autem necessitas propitiationem requirit et propitiatio non fit nisi per hostiam, necesse fuit provideri hostiam pro peccato... Sed... unus est agnus qui totius mundi potuit auferre peccatum; et ideo cessaverunt ceteræ hostiæ, quia talis hæc fuit hostia ut una sola sufficeret pro totius mundi salute.*

Un peu plus diluée, mais non moins facile á reconnaître pour peu qu'on se donne la peine d'en dégager la trame, elle se retrouve encore à la base de maintes synthèses théologiques chez les grands docteurs du siècle suivant. Ainsi dans Grégoire de Nazianze, *Or.*, XLV, 12-30, *P. G.*, t. XXXVI, col. 640-664; Augustin, *Enchir.*, 33-50, *P. L.*, t. XL, col. 248-256. Voir AUGUSTIN *(Saint)*, t. I, col. 2368-2370.

3. *Bilan de la sotériologie patristique.* — Malgré l'état précaire et inachevé de ces constructions sotériologiques, il n'en faut pas davantage pour se rendre compte que la foi au mystère de la rédemption commençait, dès le temps des Pères, à s'organiser en une doctrine cohérente dont les grandes lignes sont encore celles de maintenant.

Plus superficiel, le thème de l'expiation n'a guère, en somme, progressé depuis : sous les espèces de la substitution pénale, il indiquait déjà, sans les formuler *ex professo*, la gravité de nos fautes devant Dieu et le rôle du Christ en vue de leur pleine réparation. Au thème du sacrifice il manqua seulement de franchir la phase oratoire pour poser à vif et résoudre à fond le problème religieux du péché. Du moins a-t-il fourni le canevas de la solution. Voir *Le dogme de la rédemption chez saint Augustin*, p. 159-178; *Le dogme de la rédemption après saint Augustin*, p. 44-46 et 104-131.

En regard, toujours est-il que le schéma fondé sur les « droits » du démon n'a que la signification d'une « excroissance doctrinale ». A. Grétillat, *Essai de théologie systématique*, t. IV, p. 283; repris dans H. Rashdall, *The idea of atonement in christian theology*, p. 324. Il n'y a que des polémistes aveuglés par le parti pris, comme après bien d'autres J. Turmel, á vouloir la prendre pour le tronc.

Quant à la mystique de la divinisation, rien n'empêche qu'elle ait pu et puisse encore encadrer — d'aucuns diraient élargir — la doctrine relative à la mort propitiatoire du Christ. Tout au plus risquait-elle d'en amortir le relief. Et c'est ce qui finit par arriver à la tradition grecque, telle qu'elle est résumée par saint Jean Damascène, *De orth. fide*, III, 25-27 et IV, 4, 11, 13, *P. G.*, t. XCIV, col. 1093-1096 et 1108, 1129, 1136-1137, au lieu qu'en s'attachant, avec saint Grégoire, *Moral.*, XVII, XXX, 46, *P. L.*, t. LXXVI, 32-33, à la dogmatique traditionnelle du sacrifice, même sans beaucoup l'approfondir, l'Occident restait sur le chemin qui devait le mener au but.

V. THÉOLOGIE MÉDIÉVALE. — Il était réservé au Moyen Age de réaliser la synthèse doctrinale dont la tradition patristique avait préparé les matériaux. Le tournant du XIe siècle allait voir s'accomplir d'un coup ce progrés dans le *Cur Deus homo* de saint Anselme, et d'une maniére, somme toute, assez heureuse pour que la crise ouverte par Abélard ne fît que le consolider. Voir *Le dogme de la rédemption. Essai d'étude historique*, p. 279-345 et 446-482; *Le dogme de la rédemption au début du Moyen Age*, p. 63-260.

1° *Œuvre de saint Anselme.* — Historiens et théologiens de tous les bords sont unanimes à reconnaître que le *Cur Deus homo*, *P. L.*, t. CLVIII, col. 361-430, fait époque. Il fut publié en 1098 et il n'y a pas à compter avec l'hypothése, soutenue par E. Druwé, *Libri sancti Anselmi « Cur Deus homo » prima forma inedita*, Rome, 1933, d'une « première rédaction » entièrement différente du texte actuel. Voir J. Rivière, *Un premier jet du « Cur Deus homo » ?*, dans *Revue des sciences religieuses*, t. XIV, 1934, p. 329-369. On lui doit d'avoir pour la première fois systématisé la théologie rédemptrice autour du concept de satisfaction.

1. *Exposé.* — Sous la forme d'un dialogue avec son disciple Boson, Anselme y développe une thèse méthodique, en vue d'établir au nom d'une dialectique péremptoire, *rationibus necessariis*, et de caractère purement rationnel, *remoto Christo quasi numquam aliquid fuerit de illo* (préface), la stricte nécessité de l'incarnation et de la passion. Voir ANSELME *(Saint)*, t. I, col. 1338-1339.

Cette démonstration se déroule en deux livres, dont le premier commence par écarter les conceptions courantes de l'économie rédemptrice, notamment celle qu'il était habituel d'emprunter à la « justice » envers le démon (I, 7). Une fois le terrain ainsi déblayé, l'auteur définit le péché comme une violation de l'honneur dû á Dieu et, en conséquence, la satisfaction comme un hommage propre à réparer cette offense (I, 11). D'oú il déduit qu'une satisfaction pour le péché s'imposait, au regard tant de Dieu que de l'homme (I, 12-19), mais que celui-ci n'était pas en mesure de la fournir *secundum mensuram peccati* (I, 20-24). Ce qui ne laisse pas à l'humanité coupable d'autre alternative pour être sauvée que l'avènement du Fils de Dieu (I, 25).

Au second livre, Anselme remonte plus haut, pour montrer que Dieu ne pouvait pas renoncer à son plan

sur le genre humain (II, 1-5) et que, dès lors, l'incarnation était nécessaire (II, 6-10). N'étant pas soumis à la mort, en l'acceptant pour ne pas trahir sa mission le Christ pourrait l'offrir à Dieu en compensation de nos péchés (II, 11-13), qu'elle réparerait *in infinitum* (II, 14-18). Ce faisant, il acquérait un mérite dont il a demandé et obtenu que le bénéfice fût reporté sur nous (II, 19-20).

Trois propositions, au total, marquent les étapes de cette dialectique. Étant donnée la création, nécessairement Dieu se devait de pourvoir à la restauration de l'humanité déchue. A cette fin il devait exiger du pécheur une satisfaction complète pour son péché. Or cette satisfaction due par l'homme était absolument au-dessus de ses forces et ne pouvait être fournie que par un Homme-Dieu. Ainsi les conditions requises pour la rédemption du genre humain postuleraient l'incarnation, qui, à son tour, éclaire la nature et garantit la réalité de celle-là.

La méditation XI : *De redemptione humana* (1099), *P. L.*, t. CLVIII, col. 762-769, n'est qu'un résumé du *Cur Deus homo* sur le mode affectif.

2. *Appréciation.* — En raison même de son importance, l'œuvre anselmienne soulève plus encore de préventions que de difficultés.

Chez les critiques étrangers à l'Église, les pires outrances de langage restent de tradition. Avec toutes sortes d'antinomies, Ad. Harnack, *Dogmengeschichte*, t. III, 4e éd., p. 401-409, sur les pas de Baur et de Ritschl, y découvre une notion mythologique de Dieu ainsi qu'une opposition digne de la Gnose entre la justice du Père et la bonté du Fils, que vient compliquer une division parfaitement nestorienne de la personne du Christ, le grief général de transformer en catégories juridiques les réalités de la foi planant sur le tout. J. Turmel, *Histoire des dogmes*, t. I, p. 413 et 419-426, s'acharne de préférence contre la cohésion du système, où il ne voit que sophismes et contradictions. Autant de reproches qui se discréditent par leur manque de mesure et trahissent, avec un défaut complet d'objectivité, le parti pris contre la doctrine catholique dont le *Cur Deus homo* reste le principal boulevard. Il incombe aux théologiens d'y parer en s'appliquant à prévenir ou dissiper les déformations et les méprises de l'*ignoratio elenchi.*

Au concept fondamental de satisfaction la mode fut quelque temps de chercher, avec E. Cremer, une origine apocryphe dans la notion germanique du *Vergeld.* L'histoire la moins partiale reconnaît maintenant, cf. Ad. Harnack, *op. cit.*, p. 391-392, et F. Loofs, *Leitfaden der Dogmengeschichte*, 4e éd., p. 509-511, qu'il est emprunté à la langue de l'Église, où il avait cours depuis Tertullien pour désigner le rôle de la pénitence personnelle du pécheur.

Son application à l'œuvre du Christ ne marquerait-elle pas du moins une rupture avec la tradition des siècles antérieurs qui l'ignorait? Ainsi G.-C. Foley, *Anselm's theory of the atonement*, p. 77 et 96-99. Mais ce n'est là qu'une expression nouvelle de ce que désignaient les anciennes catégories de sacrifice et de rachat. Ce qui ne va pas au-delà d'un légitime développement.

Du point de vue catholique, le système anselmien ne laisse pas d'être vulnérable dans plusieurs de ses parties. Son déficit le plus saillant a toujours paru la nécessité qu'il introduit à chaque moment de l'économie rédemptrice et, malgré tous les essais périodiques d'interprétation bénigne, on ne peut guère douter qu'Anselme ne l'ait entendue au sens le plus rigoureux. Pour la preuve détaillée, voir *Le dogme de la rédemption. Études critiques et documents*, p. 313-347. Aujourd'hui surtout beaucoup de théologiens en regrettent la méthode trop exclusivement juridique, par suite de laquelle Anselme réclame pour la satisfaction un acte strictement surérogatoire, au risque certain d'isoler la mort du Christ de l'ensemble de sa vie, ou ramène l'application des mérites du Sauveur à une convention artificielle entre le Père et le Fils au détriment de la notion paulinienne de solidarité.

Mais ces défauts de détail, et qu'il est, au demeurant, facile d'amender, ne doivent pas empêcher de reconnaître la valeur unique d'une œuvre puissante entre toutes, à laquelle, au surplus, la théologie chrétienne de la rédemption doit sans conteste le capital dont elle a vécu depuis.

2° *Œuvre d'Abélard.* — Rapproché d'Anselme par la chronologie, Abélard en diffère du tout au tout par son genre de contribution à l'histoire de la sotériologie catholique, où il ne compte guère, comme ailleurs, que par ses témérités.

1. *Exposé.* — A défaut d'une synthèse comparable au *Cur Deus homo*, la doctrine rédemptrice d'Abélard se trouve ébauchée dans un *excursus* de son commentaire sur l'épître aux Romains (après 1125), II, III, *P. L.*, t. CLXXVIII, col. 833-836.

Comme l'archevêque de Cantorbéry, l'écolâtre parisien s'élève tout d'abord contre la conception usuelle, qu'il présente sous les traits passablement lourds d'un rachat au démon. A quoi il oppose que celui-ci ne saurait avoir aucun droit sur les pécheurs au châtiment desquels il est préposé par Dieu, pas plus que le geôlier ou le bourreau sur ses clients.

Suivent un certain nombre de questions rapides et pressantes qui intéressent le fond même du mystère de la rédemption. Quel besoin Dieu avait-il de s'incarner pour notre salut? Comment pouvons-nous être justifiés par la mort du Christ qui ne nous rend pas meilleurs et provient elle-même d'un crime autrement grave que la faute d'Adam? Si elle est une rançon, comment peut-elle agir sur celui qui la détermina? N'est-ce pas une injustice pour Dieu que de réclamer la mort de l'innocent ou une cruauté que d'y prendre plaisir?

Une seule réponse lui semble propre à dénouer ces antinomies, savoir de chercher le secret de notre justification dans les leçons que la mort de Jésus nous donne et dans l'amour qu'elle a pour but de nous inspirer. Tout le mystère tient dans cette psychologie : *Redemptio itaque nostra est illa summa in nobis per passionem Christi dilectio.* Cf. *ibid.*, II, V et III, VIII, col. 860 et 898.

2. *Appréciation.* — Par sa critique de la sotériologie populaire, Abélard peut sembler, en gros, d'accord avec Anselme. A y regarder de près cependant, on voit qu'avec le « droit » du démon il contestait également son *dominium* ou sa *potestas* sur les pécheurs. Une équivoque des plus graves, et tout entière à sa charge, allait de ce chef peser sur le débat.

Il est banal de le faire passer pour un adversaire de la satisfaction, que le docteur de Cantorbéry venait de systématiser. Aucun de ses arguments ne vise, en réalité, les positions du *Cur Deus homo.* Ce n'est pas contre le système anselmien, mais contre les données essentielles de la foi que portent ses *rationes dubitandi.* Voir *Le dogme de la rédemption au début du Moyen Age*, p. 96-129.

Les théologiens du protestantisme libéral lui font honneur d'avoir franchement situé la rédemption sur le terrain subjectif. Éloge qui suffit à montrer combien il s'éloignait de l'Église et de sa tradition. Voir ABÉLARD, t. I, col. 47.

Quelques auteurs, surtout protestants, ont entrepris d'arracher Abélard à cette réputation compromettante, en faisant valoir les divers passages où il semble assez fidèle aux exigences de l'orthodoxie. Ainsi S.-M. Deutsch, *Peter Abälard*, Leipzig, 1883,

p. 370-387. Mais des textes oratoires sur le sacrifice du Christ et la vertu rédemptrice de sa croix sont trop vagues pour rien trancher ou s'entendent sous le bénéfice d'un subjectivisme constant par ailleurs. Quant à ces « mérites » du nouvel Adam qui suppléeraient à l'insuffisance des nôtres, *In Rom.*, II, *P. L.*, t. CLXXVIII, col. 863 et 865-866, ils peuvent tout au plus constituer une de ces inconséquences fréquentes chez Abélard et ne sauraient donner le change sur la direction de son enseignement dans les endroits où il s'exprime en termes formels.

3. *Influence.* — Ces positions d'Abélard se retrouvent exactement dans l'école issue de lui. Voir ici même, t. I, col. 49-51. Cf. J. Rivière, *De quelques faits nouveaux sur l'influence théologique d'Abélard*, dans *Bulletin de litt. eccl.*, 1931, p. 107-113; *Le dogme de la Rédemption au début du Moyen Age*, p. 170-193 et 232-237.

Avec des nuances, Roland Bandinelli, maître Omnebene et l'anonyme de Saint-Florian témoignent de la même hantise dialectique à l'égard du rachat au démon et s'attachent à souligner l'amour dont l'œuvre du Christ est la source, pour ne toucher qu'en passant à la valeur sacrificielle de sa mort. Voir A. Gietl, *Die Sentenzen Rolands*, Fribourg-en-Br., 1901, p. 157-162; H. Ostlender, *Sententiæ Florianenses*, Bonn, 1929, p. 14-16; Ps.-Augustin, *Hom.*, 9, *P. L.*, t. XLVII, col. 1218.

Seul Hermann, tout en gardant ce cadre, subordonne assez nettement l'infusion de la charité qui nous justifie au sacrifice que le Christ offre à Dieu dans sa passion. Voir *Epitome theol. chr.*, 23, *P. L.*, t. CLXXVIII, col. 1730-1732.

En même temps qu'il achève de caractériser les tendances d'Abélard, le suffrage de ses disciples n'en montre-t-il pas suffisamment le danger?

3° *Destinées immédiates des deux initiateurs.* — A la croisée des chemins doctrinaux qu'ouvraient devant elle ces deux maîtres illustres, ni l'Église ni la théologie du XIIe siècle naissant n'eurent d'hésitation.

1. *Condamnation d'Abélard.* — Dénoncé par Guillaume de Saint-Thierry, puis, à son instigation, par saint Bernard, Abélard vit dix-neuf de ses erreurs condamnées par le concile de Sens (1140), puis par le pape Innocent II. La quatrième avait trait à sa doctrine de la rédemption.

En effet, la sotériologie de l'écolâtre parisien recevait une large part dans les deux mémoires accusateurs. Voir Guillaume de Saint-Thierry, *Disp. adv. Abæl.*, 7, *P. L.*, t. CLXXX, col. 269-276; S. Bernard, *Tract. de err. Abæl.*, V, 11-IX, 25, *P. L.*, t. CLXXXII, col. 1062-1072. Avec l'insolence agressive d'Abélard contre l'enseignement commun, l'un et l'autre attaquaient sa manière de rejeter l'assujettissement des pécheurs au démon et de réduire à celle d'un exemple l'efficacité de la mort du Sauveur. Le premier grief fut seul officiellement retenu et donna lieu à un *capitulum* ainsi libellé : *Quod Christus non assumpsit carnem ut nos a jugo diaboli liberaret.* Denzinger-Bannwart, n. 371.

Tout en se plaignant avec amertume d'avoir été mal compris, Abélard lui-même ne laissa pas de prendre condamnation sur cet article. *Fidei confessio*, dans *P. L.*, t. CLXXVIII, col. 105-106. Il n'en fallut pas davantage pour couper court à son influence et arrêter le développement de la petite école qui commençait à la subir.

2. *Témoignage de saint Bernard.* — Rien n'est mieux fait pour montrer quel était, à l'époque, le cours ordinaire de la théologie que l'attitude prise dans ces circonstances par l'abbé de Clairvaux.

On ne se prive pas d'inscrire à son passif l'ardeur qu'il met, non seulement à défendre, comme réel autant que « juste », l'empire du démon sur nous jusqu'à l'attentat criminel qui le lui fait perdre non moins justement, mais à proclamer « convenable » cette procédure de « justice ». Preuve certaine de la place que ces vieilles conceptions tenaient encore dans les habitudes mentales du temps. Encore est-il que Bernard s'attache surtout à revendiquer la « puissance » du démon sur les pécheurs, qu'il voyait ou croyait niée par Abélard, cf. col. 1944, et non pas précisément son « droit ». C'est dire que, chez lui, tout le débat roule sur un fait élémentaire de l'ordre religieux, sans égard aux spéculations juridiques dont il s'était peu à peu chargé. Telle est également l'unique portée de la censure infligée au novateur par le concile de Sens.

En revanche, on néglige d'observer qu'il ne déploie pas moins d'énergie pour maintenir sa signification traditionnelle au *sacramentum redemptionis* et que, pour l'exprimer, il fait bon accueil au concept de satisfaction. *Tract. de err. Abæl.*, VI, 15, *P. L.*, t. CLXXXII, col. 1065; *Lib. ad milites templi*, XI, 33, *ibid.*, col. 934; *In Cant.*, serm. XX, 3 et XXII, 7, *P. L.*, t. CLXXXIII, col. 868 et 881. Voir BERNARD *(Saint)*, t. II, col. 764-767.

Ferme témoin de la foi chrétienne au mystère de la rédemption, saint Bernard l'est aussi de la manière dont la théologie anselmienne y était dès lors associée pour en traduire le contenu.

3. *Action progressive de saint Anselme.* — Pour les besoins de l'antithèse, le prestige d'Abélard auprès de ses contemporains fait pendant, chez un certain nombre d'auteurs, à l'éclipse de l'archevêque de Cantorbéry. Ainsi encore dans J. Turmel, *Histoire des dogmes*, t. I, p. 426-427. Simplification tendancieuse et de tous points contraire aux faits. Voir *Le dogme de la rédemption au début du Moyen Age*, p. 133-169 et 238-246.

Il est vrai que l'ancienne sotériologie démonocentrique persistait encore chez Anselme de Laon, Guillaume de Champeaux et d'autres moins importants. Le même phénomène se constate d'ailleurs tout autant après l'intervention plus véhémente d'Abélard. Ce qui prouve tout simplement qu'une question aussi favorable à la tyrannie de la routine offre un terrain particulièrement mal choisi pour mesurer l'action théologique des deux docteurs.

Sur des points plus substantiels, l'influence doctrinale d'Anselme apparaît déjà, d'une manière indirecte, dans l'allure imprimée à la théologie traditionnelle du sacrifice par des auteurs comme Pierre le Vénérable, *Tract. cont. Petr.*, *P. L.*, t. CLXXXIX, col. 786-798, Hildebert de Lavardin, *Carm. misc.*, 52, *P. L.*, t. CLXXI, col. 1406, et Bruno d'Asti, *De inc.*, *P. L.*, t. CLXV, col. 1079-1081, ou de l'expiation pénale, par exemple chez Rupert de Deutz, *De Trin. et op. ejus: De opere Spir. S.*, II, 18, *P. L.*, t. CLXVIII, col. 1612. Cf. R. Seeberg, *Dogmengeschichte*, 3e éd., t. III, p. 225.

On la saisit directement à la diffusion croissante d'un thème aussi spécifiquement anselmien que celui de la satisfaction. Voir, dès le vivant d'Anselme, Odon de Cambrai, *Disp. cont. Jud.*, *P. L.*, t. CLX, col. 1048; peu après sa mort, Guibert de Nogent, *De inc.*, III, 2-3, *P. L.*, t. CLVI, col. 508-509; Hermann de Tournai, *De inc.*, 1-6, *P. L.*, t. CLXXX, col. 11-12; Honorius d'Autun, *Elucid.*, I, 15-18 et 21, *P. L.*, t. CLXXII, col. 1120-1122; Rupert de Deutz, *Com. in Johan.*, III, *P. L.*, t. CLXIX, col. 330-331, auxquels on ajoutera désormais le *Libellus... cur Deus homo*, 24-37, édit. Druwé, p. [22]-[36]; Pierre le Peintre, *Lib. de s. euch.*, 2-3, *P. L.*, t. CCVII (sous le nom de Pierre de Blois), col. 1139. Témoins obscurs, mais d'autant plus significatifs, et qui annonçaient l'œuvre délibérée d'assimilation qu'allait réaliser l'école de Saint-Victor. Voir Hugues, *De sacram.*, I, pars VIII, 3-4, *P. L.*, t. CLXXVI, col. 307-309. Cf. HUGUES DE SAINT-VICTOR, t. VII, col. 279.

Dès la génération qui le suit, l'auteur du *Cur Deus homo* se révèle, à de clairs indices, comme le maître de l'avenir.

VI. Organisation définitive : Dans l'Église catholique. — Sur la base du système anselmien, au prix de quelques modifications de surface, le dogme catholique de la rédemption allait rapidement prendre la forme qu'on lui voit encore aujourd'hui.

1° *Préparation de la scolastique.* — Tout le travail d'élaboration qui prépare l'avènement de la scolastique s'accomplit, en effet, pratiquement en dehors d'Abélard et sous l'emprise croissante de l'archevêque de Cantorbéry. Voir *Le dogme de la rédemption au début du Moyen Age*, appendice iii, p. 363-409.

1. *Autour de Pierre Lombard.* — Il n'y a pas lieu de s'arrêter à la survivance des vieux thèmes qui, dans la deuxième moitié du xiie siècle autant que dans la première, maintiennent la tradition des « *Cur Deus homo* populaires » chez un certain nombre de prédicateurs. A ne considérer que les apparences, Abélard n'eut pas, sur ce point, plus de succès que n'en avait eu saint Anselme. Tout juste peut-on y remarquer une tendance plus ferme à transformer le « droit » du démon en un semblant de droit. Ainsi Raoul Ardent, *Hom.*, i, 36, *P. L.*, t. clv, col. 1447; Innocent III, *Serm.*, i et xxix, *P. L.*, t. ccxvii, col. 320 et 587.

C'est aux théologiens qu'il faut recourir pour avoir la ligne authentique de la pensée médiévale. Non sans quelques restes d'embarras, elle continue à s'orienter dans le sens anselmien.

Gandulphe de Bologne trahit encore un peu l'influence d'Abélard en insistant sur l'action morale du Christ, *Sent.*, III, 83, édit. J. de Walter, p. 335, à l'œuvre duquel il ne laisse pas d'appliquer les concepts de mérite et de sacrifice. *Ibid.*, 80-82, p. 329-333; cf. 103-104, p. 351 et 354. De même Robert Pullus, qui paraît plus ardent à contester les « droits » du démon qu'à s'expliquer sur la valeur de rédemption qu'il reconnaît à la croix. *Sent.*, IV, 13-14, *P. L.*, t. clxxxvi, col. 820-821.

Pierre Lombard, de son côté, fait preuve d'un éclectisme doublement conservateur, en ce qu'il se préoccupe d'assurer une part, sous la forme d'une *justitia humilitatis* mal définie et d'ailleurs facultative, à la « justice » envers notre détenteur, *Sent.*, III, dist. XIX, c. ii et XX, c. ii-iii, tandis qu'il néglige entièrement l'idée anselmienne de satisfaction. Du moins est-il très ferme pour éclairer l'œuvre du Christ par les catégories de mérite et de sacrifice, *ibid.*, dist. XVIII, auxquelles il unit, du reste, l'influence psychologique de son amour, dist. XIX, 1, chacune de ces propositions étant largement appuyée sur des textes de saint Augustin. Avec le Maître des Sentences, la théologie rédemptrice ne fait pas plus de progrès qu'elle ne subit de recul. Voir Pierre Lombard, t. xii, col. 1998.

Ses contemporains et successeurs immédiats montrent plus de décision. D'une part, ils réduisent de plus en plus le rôle de Satan et de ses « droits ». Ainsi l'auteur inconnu des *Quæstiones in epistolas Pauli, In Rom.*, 90, *P. L.*, t. clxxv, col. 457; Pierre de Poitiers, *Sent.*, IV, 19, *P. L.*, t. ccxi, col. 1210; Simon de Tournai, *Disp.*, XLV, 1, édit. Warichez, p. 130. En même temps, c'est à la doctrine de la satisfaction, sans préjudice d'ailleurs pour la notion de mérite, qu'ils demandent le cadre de leur théologie de la rédemption. Richard de Saint-Victor continue sur ce point, *De Verbo inc.*, 8-11, *P. L.*, t. cxcvi, col. 1002-1005, la tradition inaugurée par Hugues, qui ne s'affirme pas moins chez Robert de Melun, voir *Revue d'hist. eccl.*, t. xxviii, 1932, p. 325, et Pierre de Poitiers, *Sent.*, IV, 14, *P. L.*, t. ccxi, col. 1195-1196. Cf. *Quæst. in epist. Pauli, In Rom.*, 96, *P. L.*, t. clxxv, col. 458; Nicolas d'Amiens, *De art. cath. fidei*, iii, 1-5, *P. L.*, t. ccx (sous le nom d'Alain de Lille), col. 610-611.

Avec le suffrage de l'École naissante, l'œuvre anselmienne recevait également celui des mystiques et des orateurs sacrés. Voir, parmi les plus notables, Raoul Ardent, *Addenda : Hom.*, i, 10, *P. L.*, t. clv, col. 1700; saint Martin de Léon, *Serm.*, iv, 25, *P. L.*, t. ccviii, col. 363; Innocent III, *Serm. de sanctis*, i, *P. L.*, t. ccxvii, col. 454; Eckbert de Schönau, *Stimulus dil.*, *P. L.*, t. clxxxiv (sous le nom de saint Bernard), col. 962-963; Geoffroy d'Admont, *Hom. dom.*, ix, *P. L.*, t. clxxiv, col. 62; Pierre de Celle, *Serm.*, viii, *P. L.*, t. ccii, col. 659.

2. *Commencement du xiiie siècle.* — Pour autant qu'on les puisse atteindre, les ancêtres immédiats des grands scolastiques témoignent, à leur tour, d'un semblable mouvement.

De Guillaume d'Auvergne, par exemple, il existe un *Cur Deus homo*, dans *Tract. Guil.*, édition de Nuremberg, circ. 1486, fol. cvii r°-cxv v°, qui rivalise avec celui d'Anselme, sans le valoir, pour imposer au nom de la dialectique l'incarnation du Fils de Dieu en vue de la *satisfactio condigna* requise pour nos péchés. Le mérite et la satisfaction du Christ font l'objet d'une analyse didactique dans la *Summa aurea* de Guillaume d'Auxerre, III, tract. i, c. viii, édition Régnault, fol. 132-133. En regard, le vieux problème des droits du démon ne tient plus qu'un rang effacé.

Non moins que pour adopter la substance du système anselmien, les deux maîtres sont aussi d'accord pour l'interpréter. Guillaume d'Auvergne, fol. cviii r°, admet qu'en dehors de l'incarnation un autre moyen de salut était possible à Dieu *de sua potestatis immensitate;* mais il ajoute aussitôt : *Peccati modum et magnitudinem hunc modum requirere satisfactionis.* D'une manière encore plus nette, Guillaume d'Auxerre, après avoir combattu les opinions qui concluraient à la nécessité du plan divin, fol. 131 v°, enseigne que la mort du Christ s'imposait, fol. 133 r°, *manente Dei decreto*, c'est-à-dire, explique-t-il, dans l'hypothèse où Dieu voudrait exiger un *sufficiens pretium* pour tout le genre humain.

Ainsi les voies sont ouvertes qui permettront de conserver, avec la doctrine de la satisfaction, jusqu'à la logique interne au nom de laquelle Anselme la justifiait, moyennant de la transposer sur le plan du relatif.

2° *Apogée de la scolastique.* — Entre les docteurs du xiiie siècle, il n'y a plus, en effet, que des nuances individuelles dans cette œuvre de mise au point. Voir *Le dogme de la rédemption au début du Moyen Age*, appendice iv : *Dans l'atelier de l'École*, p. 410-458.

1. *École franciscaine.* — Nécessité de notre rédemption, puis d'une satisfaction quelconque et enfin d'une satisfaction par l'Homme-Dieu : il suffit de parcourir ces articles successifs, où d'ailleurs Anselme est, d'ordinaire, plus ou moins textuellement utilisé, pour voir combien Alexandre de Halès, *Sum. th.*, III, q. i, membr. 3-7, se tient près du *Cur Deus homo.* De même quand, par la suite, *ibid.*, q. xvi-xvii, il établit la nécessité, puis l'efficacité de la mort du Christ.

Cependant le décret initial de notre salut ne relève en Dieu que de la *necesssitas immutabilitatis*, q. i, membr. 3. *De potentia absoluta* il pouvait de même nous racheter sans conditions d'aucune sorte : la nécessité d'une satisfaction ne s'impose qu'au regard de sa *potentia ordinata*, membr. 4. Il faut sans nul doute en dire autant des thèses complémentaires sur l'impuissance de l'ange aussi bien que de l'homme devant la satisfaction requise et la nécessité d'un Homme-Dieu pour la fournir. Sur toute la ligne, la fidélité d'Alexandre à la doctrine et jusqu'au langage d'Anselme ne va pas sans un perpétuel effort d'adoucissement.

Telle est aussi la position de saint Bonaventure, chez lequel il n'est pas jusqu'au libellé même des questions à résoudre qui ne place le problème sur le terrain du *congruum*. La « nécessité » de notre rédemption n'est plus, comme chez Alexandre, que l'immutabilité des desseins de Dieu. Si la réparation du péché, au double titre de son extension et de sa gravité, reste au-dessus de nos moyens et requiert la personne de l'Homme-Dieu, c'est uniquement d'un point de vue spéculatif. Car l'homme pouvait offrir une *satisfactio semi-plena* et rien n'empêchait que Dieu pût s'en contenter. *In IIIum Sent.*, dist. XVIII-XX, édition de Quaracchi, t. III, p. 380-434. Voir R. Guardini, *Die Lehre des hl. Bonaventura von der Erlösung*, p. 28-47 et 72-118.

2. *École dominicaine.* — Simultanément les maîtres dominicains s'adonnaient au même travail d'élaboration.

Dispersée au cours de son explication des *Sentences*, la sotériologie d'Albert le Grand procède d'une même attitude à l'égard du système anselmien. On peut juger de sa méthode par cette déclaration occasionnelle sur la nature humaine du Sauveur, *In IIIum Sent.*, dist. XII, a. 2 et 3, dans *Opera omnia*, édit. Vivès, t. XXVIII, p. 226-227 : ...*Deo nihil est impossibile; sed, quantum est de congruitate naturæ et satisfactionis, non debuit Christus aliunde quam de Adam accipere*... NON DEBUIT, ID EST NON FUIT CONGRUUM. Chaque fois que se posent des questions similaires, elles reçoivent une semblable solution. Voir *ibid.*, dist. XV, a. 1; dist. XVI, a. 1. La « nécessité » de l'économie actuelle du salut se ramène à une convenance et ne peut se défendre au sens fort que dans l'hypothèse d'une *redemptio* qui ne serait pas une simple *liberatio*. Dist. XX, a. 1-3.

A saint Thomas d'Aquin J. Turmel, *Histoire des dogmes*, t. I, p. 440, imagine de prêter une évolution, suivant laquelle il aurait « commencé par prendre pour maître » Abélard et ne se serait tourné vers Anselme « qu'en second lieu ». Cette dernière position est celle de la *Somme théologique*, tandis que la première s'accuserait encore dans la *Somme contre les Gentils*, IV, 54. Hypothèse fantaisiste autant que tendancieuse, que ruine la parfaite identité doctrinale du *Commentaire des Sentences* (avant 1255-1256) et de la *Somme théologique* : les divergences que peut présenter la *Somme contre les Gentils* écrite entre les deux (1258-1260), et qui sont d'ailleurs de pure forme, tiennent à son but apologétique spécial.

De ces différentes sources ressort, au contraire, une doctrine constante, encore que peu systématique, dont l'œuvre anselmienne discrètement amendée fournit tous les matériaux. Il faut d'ailleurs compléter l'un par l'autre ces divers traités pour en reconstituer intégralement la teneur.

Congruentissimum fuit humanam naturam ex quo lapsa fuit reparari, lit-on dans *In IIIum Sent.*, dist. XX, q. I, a. 1, sol. 1. En vue de cette fin, la *Somme théologique* enseigne, IIIa, q. I, a. 2, que l'incarnation était le moyen le mieux approprié; c'est seulement dans le cas d'une *satisfactio condigna* qu'elle deviendrait hypothétiquement nécessaire, en raison soit de la malice propre au péché : *quamdam infinitatem habet ex infinitate divinæ majestatis*, soit de l'étendue de ses ravages sur l'humanité. A son tour, la passion du Christ, *ibid.*, q. XLVI, a. 1-3, ne peut être dite nécessaire si ce n'est *ex suppositione* : en elle-même, elle est simplement convenable, en raison des multiples bienfaits qu'elle nous procure, et Dieu pouvait toujours se dispenser d'une satisfaction *salva justitia*. Ce qui revient à rabattre sur le plan de la convenance toutes les thèses du *Cur Deus homo*.

L'exposé de l'œuvre rédemptrice est ensuite distribué par le Docteur angélique, non sans quelques hors-d'œuvre, sous les chefs suivants : psychologie de la passion, q. XLVI, a. 5-8; étude de ses causes, q. XLVII, a. 1-3; analyse de son action, q. XLVIII, a. 1-5, « par manière » de mérite, de satisfaction, de sacrifice et de rédemption, toutes catégories classiques auxquelles se superpose le théologoumène proprement thomiste *per modum efficientiæ;* inventaire de ses effets, q. XLIX, a. 1-6.

Multa, non multum : il est de règle, chez les vulgarisateurs, de reproduire ce jugement porté par Ad. Harnack, *Dogmengeschichte*, 4e édit., t. III, p. 540, sur la sotériologie de saint Thomas. Lacune qu'aggraverait le grief positif de ces « contradictions mal dissimulées », dont parlait A. Sabatier, *La doctrine de l'expiation*, p. 60, et dont J. Turmel, *Histoire des dogmes*, t. I, p. 440-445, vient d'enfler à plaisir l'effectif pour conclure sur les gros mots de non-sens et de fatras.

Plus encore que celles dont la construction anselmienne est l'objet, ces rigueurs tiennent, pour une bonne part, à la méconnaissance de la position catholique et de l'équilibre que ses représentants ont à cœur de garder entre les éléments divers du donné chrétien. A défaut d'une création personnelle ou d'une synthèse vigoureuse, le mérite de saint Thomas est d'avoir contribué plus utilement que personne à cette œuvre de judicieuse organisation. « La théologie traditionnelle » de l'Église lui doit « une forme et des contours définis ». H. Rashdall, *The idea of atonement*, p. 373-374.

Dans cette doctrine tout entière dominée par la valeur objective de la mort du Christ, il va de soi que son efficacité subjective ne laissait, du reste, pas d'avoir, à titre subsidiaire, sa place légitime et que l'œuvre du Rédempteur ne supprime pas notre part de collaboration. Voir Thomas d'Aquin, *Sum. th.*, IIIa, q. XLVI, a. 1 et 3; Bonaventure, *In IIIum Sent.*, dist. XX, q. V.

Quant au rôle de Satan, il n'y survit que par un souvenir fugitif accordé à l'abus de pouvoir parmi les effets de la passion. Cf. Thomas d'Aquin, *Sum. th.*, IIIa, q. XLIX, a. 2; Bonaventure, *In IIIum Sent.*, dist. XX, q. III. A la différence de ses parties substantielles, dont la synthèse médiévale incorporait tout le fond, cet élément adventice de la tradition patristique finissait par tomber à rien.

C'est ainsi que, dans le moule théologique élaboré par saint Anselme, l'École donnait au dogme de la rédemption ses formes définitives. Développement d'ailleurs tout occidental, dont l' « orthodoxie » grecque tarderait à recueillir le bénéfice, voir *Le dogme de la rédemption. Études critiques et documents*, p. 281-312, et dont quelques-uns de ses membres ne surent même pas toujours, à la longue, estimer suffisamment le prix.

3° *Discussions et précisions ultérieures.* — Achevé dans ses lignes essentielles par les maîtres du XIIIe siècle, l'édifice de la sotériologie catholique ne devait plus recevoir dans la suite que de légères modifications, qui, pour quelques retouches de minime portée, en respecteraient le style et le plan.

1. *Œuvre critique de Scot.* — Jusqu'ici l'adaptation du système anselmien s'était poursuivie d'une manière sensiblement uniforme. Avec le Docteur subtil allait commencer, pour cette *doctrina recepta*, l'épreuve de la révision. Voir DUNS SCOT, t. IV, col. 1894-1896. Les résultats de sa critique sont consignés dans *Opus Oxon. : In IIIum Sent.*, dist. XIX et XX, édition de Lyon, t. VII, 1639, p. 412-431. Cf. *Report. Paris.*, t. XI, p. 495-502.

Reconnaître au mérite du Christ « une certaine *infinité* » de par sa nature propre lui paraît une « hyperbole »; mais le péché n'est pas davantage, en lui-même,

un « mal formellement *infini* » : dans les deux cas, ce terme peut néanmoins être conservé par manière de « dénomination extrinsèque ». En conséquence, l'œuvre du Sauveur n'a, par rapport à nous, qu'une valeur *de congruo* et ne peut s'appliquer à notre profit que moyennant son acceptation par Dieu. L'analyse du péché ne permet pas davantage d'admettre la nécessité hypothétique de l'incarnation : *de possibili*, un ange ou même un homme ordinaire investi de la grâce étaient en mesure d'offrir une satisfaction que Dieu pouvait accepter pour tout le genre humain.

On ne peut pas faire un crime à la sotériologie scotiste de bouleverser les positions communément reçues, tant qu'il n'est pas démontré que celles-ci devraient se confondre avec les données de la foi. Elle se réfère à une conception théologique d'ensemble sur Dieu, l'homme et le Christ, qui, pour discutable qu'elle puisse être, n'en garde pas moins sa place dans l'Église, par-dessus toutes les préventions d'école, au rang des libres opinions.

2. *Scolastique récente.* — A partir de là, les discussions amorcées par la critique de Scot envahissent de plus en plus la théologie.

Une école scotiste est, en effet, constituée, qui recrute, par surcroît, le renfort du nominalisme. Or, pour quelques disciples tels que Mastrius, Hauzeur ou Frassen, qui crurent devoir atténuer la doctrine du maître, par exemple, sur la valeur des mérites du Christ, la plupart eurent à cœur de la maintenir intégralement : ainsi François de Mayronis, Durand de Saint-Pourçain, Occam, Pierre d'Ailly, Biel. Voir S. Bonaventure, *Opera omnia*, édition de Quaracchi, t. III, p. 429-430, *scholion* des éditeurs; Th. Fetten, *Johannes Duns über das Werk des Erlösers*, p. 99-122.

Il va sans dire que les écoles rivales ne déployaient pas moins d'ardeur dans la défense des points contestés, quitte à se subdiviser en groupes différents suivant la manière de les concevoir. D'où ces interminables dissertations, qui sont la spécialité du second âge scolastique, sur la malice du péché ou la nécessité de l'incarnation pour y satisfaire adéquatement, et qui elles-mêmes en entraînent d'autres sur la valeur de la satisfaction du Christ en vue de savoir si elle s'est ou non produite *ex rigore justitiæ*, peut-être même *ad strictos juris apices*. Voir, par exemple, Suarez, *De inc.*, disp. IV, sect. III-XII, édit. Vivès, t. XVII, p. 55-186; J. de Lugo, *De inc.*, disp. III-VI, édit. Vivès, t. II, p. 258-390.

De ces longues controverses auxquelles a donné lieu le besoin de précision technique en la matière, et dont les résidus surchargent encore beaucoup de nos manuels, il faut bien constater que l'importance n'égale pas l'ampleur. En tout cas, c'est d'ailleurs que, vers le même temps, des problèmes autrement graves pour la sotériologie chrétienne étaient en train de surgir.

VII. Organisation définitive : Dans les Églises protestantes. — Autant la logique immanente au système protestant invitait ses adeptes à maintenir au premier plan de leur foi le dogme de la rédemption par le sang du Christ, autant elle les prédisposait à en transformer inconsciemment la notion. Non seulement, en effet, leur conception de la déchéance humaine leur imposait de sacrifier notre régénération spirituelle à l'œuvre exclusive du Rédempteur, voir Mérite, t. x, col. 710-717, mais la hantise du péché et de son inexorable châtiment, point de départ nécessaire du drame intérieur qui aboutit à nous justifier, devait réagir sur la direction et pour ainsi dire la couleur de celle-ci. Voir *Le dogme de la rédemption. Étude théologique*, p. 381-548.

De fait, la Réforme a déterminé, dans la théologie rédemptrice, un changement d'orientation dont les critiques protestants eux-mêmes n'ont pas pu ne pas s'apercevoir. « Sans doute la doctrine luthérienne de la rédemption se rattache à la théorie d'Anselme... Mais elle s'en distingue principalement en ceci que la passion et la mort du Fils de Dieu n'y sont pas considérées comme un don offert à Dieu en place du châtiment afin de réparer l'injure faite à son honneur, mais comme une souffrance de caractère pénal volontairement acceptée par substitution, comme la *sufficientissima pœnarum quæ nos manebant persolutio*. Nulle part, chez Luther, il n'est question que, dans la passion et la mort du Christ, il s'agisse uniquement d'une satisfaction en vue de rétablir l'honneur violé de Dieu. » Or « la doctrine des réformés, si l'on en juge par les brèves énonciations des symboles, ne semble pas différer essentiellement de celle des luthériens ». G.-F. Oehler, *Lehrbuch der Symbolik*, 2e édit., Stuttgart, 1891, p. 465-466 et 471. Cf. G.-B. Stevens, *The christian doctrine of salvation*, p. 151-152 : « Pour Anselme, la satisfaction accomplie par le Christ n'est pas regardée comme une punition, mais comme le remplacement d'une punition. C'est ici le point où la théologie de la Réforme et d'après la Réforme s'éloigne de lui et de la théologie médiévale en général... Il n'est plus question de la dignité ou de l'honneur de Dieu, mais de son inflexible justice; il ne s'agit plus d'une alternative entre la satisfaction et le châtiment, mais d'une satisfaction par le châtiment. » Bref, « c'est proprement l'antithèse du *Cur Deus homo* ». R.-W. Dale, *The atonement*, 24e éd., p. 351.

Sur ce fond permanent la préoccupation instante de « réaliser » la justification individuelle jette une note de mysticisme, que le principe toujours actif du libre examen complique, au surplus, d'une perpétuelle mobilité. Ce qui fait de la théologie rédemptrice dans les Églises protestantes un chapitre particulièrement chargé de l'histoire de leurs « variations ».

1° *Période ancienne : Orthodoxie classique.* — Une sotériologie assez homogène s'ébauche dès l'origine, en attendant de se fixer en thèses rigides, qui allait caractériser pour des siècles l'empreinte spéciale donnée par les croyants de la Réforme à l'œuvre du Rédempteur.

1. *Églises luthériennes.* — Orateur et mystique plus que théologien, sans renoncer à la terminologie scolastique, Luther se plaît à reprendre les vieux thèmes populaires sur la défaite du démon. Voir K. Grass, *Die Gottheit Jesu Christi in ihrer Bedeutung für den Heilswert seines Todes*, p. 49-58. Mais plus significative que cet archaïsme est l'idée qu'il donne ou suggère de la satisfaction du Sauveur.

Dans son commentaire de l'épître aux Galates (1531), III, 13, *Luthers Werke*, édition de Weimar, t. XL *a*, p. 432-440, en termes passionnés il se représente le Christ comme « un maudit et le pécheur des pécheurs ». Car, au regard de la loi, « il faut que le pécheur meure ». Pour l'en dispenser, avec la peine des coupables, le Fils de Dieu « porte aussi le péché et la malédiction », de telle sorte qu'il ne faut plus le considérer « comme une personne privée innocente », mais comme « un pécheur qui a sur lui et porte le péché de Paul..., de Pierre..., de David » etc. Substitution que les sermons du réformateur étendent jusqu'à faire peser sur le Christ l'angoisse des damnés. Textes dans W. Kölling, *Die Satisfactio vicaria*, t. II, p. 319-350.

Exponatur, écrit plus froidement Mélanchthon, *Decl. de dicto : Sis intentus*, dans *Corpus Ref.*, t. XI, col. 779, *mirandum Dei consilium, quod, cum sit justus et horribiliter irascatur peccato, ita demum placari justissimam iram voluerit quia Filius Dei factus est supplex pro nobis et in sese iram derivavit.* Principes qui se reflètent jusque dans l'officieuse *Apologie de la Confession d'Augsbourg*, III, 58, J.-T. Müller, *Die symb. Bücher der ev.-luth. Kirche*, 11e éd., Gütersloh, 1912, p. 118.

De ces données la scolastique luthérienne du XVIIe siècle allait construire la systématisation, en les aggravant de la célèbre distinction entre l'obéissance active et l'obéissance passive du Christ, qui permettrait de soumettre l'œuvre entière du Sauveur au même schéma pour mieux anéantir la nôtre devant le double mystère de sa vie et de sa mort. Voir, par exemple, J. Quenstedt, *Theol. didactico-polemica*, p. IIIa, c. III, membr. II, sect. I, th. XXXI-XL, 4e éd., Wittenberg, 1701, p. 228-247; J. Gerhard, *Loc. theol.*, XVII, c. II, 31-63, édit. Cotta, Tubingue, 1768, t. VII, p. 30-72. Synthèse avec d'abondantes citations à l'appui dans Chr. Baur, *Die christliche Lehre von der Versöhnung*, p. 285-352. A la fin du XVIIIe siècle, la même conception s'affirme encore avec les mêmes traits essentiels. Voir, par exemple, J.-F. Seiler, *Ueber den Versöhnungstod Jesu Christi*, Erlangen, 1778-1779.

2. *Églises réformées.* — C'est, au contraire, de son propre fondateur que le calvinisme tient la sotériologie méthodique dont l'autorité n'allait plus cesser de faire loi. *Inst. rel. chr.* (éd. de 1559), II, XVI, 1-12, dans *J. Calvini opera omnia*, édit. Baum, Cunitz et Reuss, t. II, col. 367-379.

Elle coïncide absolument, dans ses grandes lignes, avec celle du luthéranisme. Pour satisfaire à la justice de Dieu, le Christ prend sur lui tout ce que nous avions mérité, c'est-à-dire, avec la mort, la malédiction qu'elle comporte : ... *Operæ simul pretium erat ut divinæ ultionis severitatem sentiret, quo et iræ ipsius* [Dei] *intercederet et satisfaceret justo judicio.* Aussi a-t-il éprouvé *omnia irati et punientis Dei signa*, y compris les peines de l'enfer que désignerait l'article du symbole : *Descendit ad inferos.*

Telle est la doctrine à laquelle se tiennent les théologiens calvinistes postérieurs, comme J.-H. Heidegger et Fr. Turretin en Suisse, J. Owen et Jonathan Edwards l'ancien, dans les milieux de langue anglaise; celle également dont s'inspirent les confessions officielles de foi, particulièrement le synode de Dordrecht (1619), II, 1-4, dans E.-F.-K. Müller, *Die Bekenntnisse der reformierten Kirche*, p. 848-849.

2° *Période ancienne : Secousses doctrinales.* — Ces outrances de l'orthodoxie protestante déterminèrent aussitôt une réaction en sens inverse, qui vaudrait à la théologie rédemptrice de la Réforme, avec de longues difficultés, l'avènement d'un type nouveau.

1. *Explosion du rationalisme : Socin.* — *Hic plurimum erratum fuisse...*, INTER EOS PRÆSERTIM QUI SESE AB ECCLESIA ROMANA SEPARAVERANT. Il suffit de cette déclaration, inscrite par Socin en tête du *De Christo servatore*, pour attester ses intentions agressives et marquer en même temps quel en fut l'objectif principal. C'est à la doctrine de la satisfaction reçue dès lors dans le protestantisme qu'il destine ses coups et contre ses « erreurs » que son dogmatisme lui inspire l'assurance d'être le porte-parole de la véritable révélation. Voir *Prælectiones theologicæ* (édition posthume, 1609), 15-29, *Bibl. Fratrum Polonorum*, t. I, p. 564-600, dont les positions sont résumées dans *Christianæ religionis brevissima institutio*, p. 664-668, et copieusement défendues contre le pasteur J. Couet dans *De Christo servatore* (1578, mais édité seulement en 1594), *ibid.*, t. II, p. 115-246.

Refutatio sententiæ vulgaris de satisfactione Christi pro peccatis nostris, écrit expressément Socin, *Chr. rel. inst.*, p. 665. Ses autres ouvrages poursuivent, en effet, cette « réfutation » au double point de vue rationnel et positif. La satisfaction ne lui semble ni nécessaire, puisque Dieu peut toujours renoncer au châtiment; ni réelle, puisqu'il affirme partout sa volonté de pardonner au coupable sans autre condition que le repentir; ni possible, puisque, pour acquitter notre dette en justice, le Christ aurait dû souffrir la mort éternelle autant de fois qu'il y a de pécheurs. *Præl. theol.*, 15-18, p. 565-573; cf. *De Chr. serv.*, III, 1-6, p. 186-206. Après quoi l'auteur d'exterminer successivement, au nom de l'exégèse, les quatre groupes de textes auxquels il ramène la prétendue preuve scripturaire de cette notion. *Præl. theol.*, 19-23, p. 573-588; cf. *De Chr. serv.*, II, 1-8, p. 140-155.

Chemin faisant, on voit apparaître, à bâtons rompus, le système personnel de Socin. Il est d'une simplicité rudimentaire. Chacun peut et doit expier son péché par la pénitence : la mort du Christ n'y contribue que par l'amour et la confiance qu'elle tend à nous inspirer ou par le bénéfice qu'elle nous assure d'un intercesseur efficace dans le ciel. *Præl. theol.*, 19 et 23, p. 575 et 587.

Tant par ses affirmations que par ses critiques, le système socinien a longtemps régné sans rival, non seulement sur l'Église unitaire, mais encore sur la théologie rationalisante que le XVIIIe siècle a vue inonder le protestantisme, soit en Allemagne, voir Chr. Baur, *op. cit.*, p. 505-530, soit un peu dans tous les pays.

2. *Essai d'apologétique légaliste : Grotius.* — Juriste de métier, mais théologien à ses heures, H. Grotius voulut opposer une réplique au rationalisme socinien. D'où sa célèbre *Defensio fidei catholicæ de satisfactione Christi* (1617).

L'auteur se réclame de l'Écriture et de la tradition de l'Église, jusqu'à terminer sa dissertation par une liste de *testimonia Patrum*. Mais il éclaire volontiers l'une et l'autre par un fréquent appel aux catégories juridiques. Au moyen de ce double critère, il entreprend la défense de la satisfaction contre la théologie et l'exégèse de Socin, dont il passe au crible les divers arguments. Si l'adversaire était de taille, son partenaire ne se montre pas inférieur à lui. Rarement sans doute un effort plus vigoureux fut accompli pour intégrer le mystère de notre rédemption dans un système cohérent de la raison et de la foi.

Cette *catholica sententia*, il va sans dire que Grotius la situe d'instinct dans les cadres protestants. *Pœnarum pro peccatis nostris persolutio :* c'est en quoi consisterait pour lui, *Def.*, I, 13, édit. Lange, p. 10, la *forma* de notre rédemption. Acquittement où le vocabulaire du droit dont il est coutumier lui permet de voir, *ibid.*, 21-22, p. 22-23, une *punitio* en vue de nous assurer l'*impunitas*. Cf. III, 1, p. 46 : *Punitio unius ad impunitatem alteri consequendam.* Échange que le libre dévoûment du Christ suffit à protéger contre le reproche d'injustice et qui ne porte pas atteinte à la bonté divine parce que, étant le fait d'un tiers, il ne peut nous profiter, VI, 7, p. 80, qu'au titre légal de la *solutio recusabilis*.

Mais, dans cette famille théologique, Grotius crée une importante variété. Au lieu de la justice vindicative, en effet, c'est à la sagesse de Dieu, en tant que souverain de l'univers, que revient chez lui le rôle dominant. La mort du Christ n'est plus, dès lors, au sens strict, qu'une *divinæ justitiæ demonstratio*, I, 1, p. 2-3, c'est-à-dire « un exemple insigne » destiné à maintenir, malgré l'amnistie accordée aux pécheurs, cette sanction du péché qui est indispensable à la bonne marche du monde moral, V, 4-8, p. 67-70. Toute la philosophie de l'œuvre rédemptrice est ainsi réinterprétée sous le signe de la loi. Cf. Baur, *op. cit.*, p. 414-435.

Quelque peu méconnu par ses contemporains, le système de Grotius devait fructifier en Angleterre et plus encore, sous l'influence de Jonathan Edwards le jeune, aux États-Unis. Textes dans E.-A. Park, *The atonement*, Boston, 2e éd., 1860; étude par F.-H. Foster, *Historical introduction* à la traduction anglaise de la *Defensio*, Andover, 1889. A l'orthodoxie postérieure il ne cesse de fournir bien des compléments.

3° *Diversité des courants modernes.* — « Mêlée d'opinions » qui donne, « à première vue », l'impression d'un « chaos » : tel est l'aspect sous lequel l'état présent de la théologie rédemptrice parmi ses coreligionnaires apparaît à J. Gindraux, *La philosophie de la croix*, Genève, 1912, p. 262. On peut aisément prendre un aperçu de cette confusion, pour l'Angleterre et l'Amérique, dans *The atonement. A clerical symposium*, Londres, 1883; *The atonement in modern religious thought. A theological symposium*, Londres, 3e éd., 1907; pour l'Allemagne, dans E. Pfennigsdorf, *Der Erlösungsgedanke*, Gœttingue, 1929 (compte rendu d'un congrès théologique tenu en 1928 à Francfort-sur-Mein). Voir sur ces manifestations collectives, *Le dogme de la rédemption. Études critiques et documents*, p. 355-428. Il suffit à la théologie catholique d'une orientation générale à travers cette littérature.

1. *En marge de l'orthodoxie.* — Vivement ouvert par Socin, le procès de la satisfaction traditionnelle est plus que jamais à l'ordre du jour pendant tout le XIXe siècle et certaine convergence dans une nouvelle manière de la remplacer arrive à s'établir parmi les écoles de gauche qu'unit cette réprobation.

Kant, puis Hegel donnent, un moment, aux théologiens d'Allemagne la tentation d'absorber la rédemption chrétienne, à titre de symbole, dans le développement moral de l'espèce humaine. Mais ces spéculations métaphysiques n'obtinrent qu'un succès momentané. Le « rationalisme » postérieur, aujourd'hui vulgarisé dans les masses par le mouvement national-socialiste, est devenu plutôt franchement négatif, en prétendant refuser au christianisme, voire même au simple théisme religieux, sous prétexte d'« autosotérie » (Éd. de Hartmann), l'audience de l'esprit contemporain.

Depuis Schleiermacher en Allemagne, Erskine et Coleridge en Angleterre, la pensée protestante s'installe de plus en plus sur le terrain exclusif de l'expérience religieuse. En conséquence, la sotériologie dogmatique d'autrefois se transforme en une psychologie, où le subjectivisme s'épanouit d'autant mieux que l'Écriture cesse d'être une autorité pour devenir un témoignage de la foi de ses auteurs et que l'histoire de ce dogme n'est plus qu'un moyen d'en faire toucher du doigt la relativité.

Il en résulte que, sauf peut-être en Amérique, où il survit au moins en partie chez H. Bushnell, le rationalisme socinien d'antan, avec ses horizons un peu courts, fait place aux formes plus subtiles du protestantisme libéral, diversement représenté, en Allemagne par Alb. Ritschl et Ad. Harnack; en France, autour de 1850, par A. Réville et l'école de Strasbourg, puis par Eug. Ménégoz (1905) et A. Sabatier (1903); en Angleterre et aux États-Unis, par F.-D. Maurice et B. Jowett au milieu du XIXe siècle, G.-B. Stevens et H. Rashdall au début du XXe. Dieu Père plein d'amour pour nous et indulgent au repentir sans besoin d'autre satisfaction; péché qui altère la conscience de notre rapport filial avec lui et nous rend esclaves des passions inférieures; salut par le Christ, dont la sainteté parfaite éveille en nous tout à la fois la conscience et détruit l'empire du péché, sa mort n'étant plus qu'un moment de cette œuvre spirituelle comme suprême révélation de la malice humaine et de l'amour divin : tels sont les thèmes désormais courants, avec toute une gamme de nuances personnelles dont il n'est pas possible de faire état.

Quelques doctrines moins communes ont vu le jour dans les milieux piétistes. Celle, en particulier, de la *Redemption by sample*, où le Christ est conçu comme le type de l'humanité, en ce double sens qu'il brise d'abord en lui-même la domination du péché par la parfaite sainteté de sa vie et qu'il nous communique ensuite le même pouvoir par la vertu contagieuse de son héroïque mort. Voir R. Mackintosh, *Historic theories of atonement*, p. 232-250. Plus curieuse encore est la théorie, chère à nombre de prédicateurs anglais, *ibid.*, p. 252-256, d'après laquelle Jésus vient révéler dans le temps les souffrances éternelles que le péché cause à Dieu. Une christologie à base de kénose accentue, d'ordinaire, le mysticisme de ces deux dernières conceptions, au risque de ne rejoindre l'ordre chrétien que pour se fourvoyer en plein irrationnel.

2. *Au sein de l'orthodoxie.* — Contre ces attaques violentes ou ces transpositions ruineuses les croyants de la Réforme n'ont pas manqué de faire front, sauf à hésiter sur la tactique la plus conforme aux besoins actuels.

Tout le commencement du XIXe siècle est marqué par le règne à peu près universel de l'ancienne orthodoxie. Mais déjà plusieurs, comme P.-F. Jalaguier en France, R.-W. Dale en Angleterre, Fr. Godet en Suisse, croient devoir la pallier en recourant au légalisme de Grotius. Elle est formellement combattue par une école mitoyenne, qui se propose de maintenir la valeur objective de la rédemption, mais au moyen d'une théologie nouvelle où les considérations de l'ordre psychologique et moral passent au premier plan. Ses représentants les plus notables furent J. Macleod Campbell (1855) et R. Moberly (1901) en Angleterre, Edm. de Pressensé (1867) en France, Hofmann d'Erlangen (1853) en Allemagne. Dans la passion, au lieu de la peine comme telle, c'est la « pénitence » du Christ qu'ils s'appliquent à mettre en relief. Ce qui les amène à faire valoir, en conséquence, l'hommage que sa volonté sainte rend à la condamnation portée par Dieu contre le péché, dont son union physique et morale avec le genre humain fait, d'une certaine façon, peser sur lui le poids.

Dans la théologie contemporaine, en Angleterre surtout, s'accuse la tendance à un *reverent agnosticism*. La foi pourrait survivre au naufrage des systèmes et devrait suffire à notre curiosité.

Ceux qui parviennent à surmonter cette tentation s'appliquent à combiner en synthèses plus ou moins éclectiques les divers courants antérieurs. La formule dominante est celle d'une expiation pénale mitigée, où la dette des pécheurs reste payée par les souffrances tant corporelles que spirituelles du Christ, mais débarrassées de tout caractère vindicatif par l'appel à la notion moderne de solidarité, qui détrône la substitution de jadis, et transformées par la conscience pure du Sauveur en une décisive ratification du jugement divin. Tel est, en gros, le type d'orthodoxie auquel semblent appartenir, parmi bien d'autres, des théologiens considérables tels que les Allemands M. Kähler, H. Mandel, B. Steffen et R. Jelke, les Anglais P.-T. Forsyth et J. Denney, les Français Ern. Bertrand, C.-E. Babut et H. Monnier.

Il arrive même parfois que la préoccupation de la souffrance expiatoire y soit subordonnée à la médiation réconciliatrice du Christ (L. Choisy, Wetzel) ou à la réparation objective du péché par la vertu de son obéissance et de son amour (J.-S. Lidgett, G. Fulliquet, P.-L. Snowden et, par instants, H. Monnier). Retours inconscients, et qu'on souhaiterait moins fugitifs ou moins isolés, vers les positions que l'Église mère n'a pas cessé de tenir.

Même en laissant de côté les négations persistantes qu'elle a provoquées sur le fond le plus essentiel de la foi, on peut difficilement ne pas reconnaître qu'en définitive, au seul regard de l'histoire, l'effort intense déployé par la Réforme autour du dogme de la rédemption n'aboutit qu'à un échec. Pour ne rien dire des autres, l'instabilité de ses meilleurs produits, si elle flatte son sens aigu de l'individualisme, ne dénonce-t-elle point, aux yeux de quiconque réalise la valeur

et le sens du dépôt, l'irrémédiable carence dogmatique d'une Église qui se montre aussi peu capable de fixer sa propre tradition, c'est-à-dire une de ces tares où s'inscrit sur le plan des réalités expérimentales la rançon du libre examen?

Il reste à se rendre compte que la situation est la même dans l'ordre proprement théologique, où, pour une intelligence soucieuse de résoudre les problèmes soulevés par cet article du *Credo* chrétien, ainsi que s'exprimait un anglican d'extrême-gauche, J. Campbell, *The new theology*, Londres, 1907, p. 144-145, « la doctrine catholique romaine de la satisfaction est une présentation bien supérieure de la vérité ».

III. EXPLICATION DE LA FOI CATHOLIQUE. — *Certe crucis mysterium*, observe le catéchisme du concile de Trente, v, 1, édit. Doney, t. I, p. 96, *omnium difficillimum existimandum est*. En dépit ou peut-être à cause de cette « difficulté », le dogme de la rédemption est sans doute celui qui a, de tout temps, le plus vivement excité et le plus richement nourri la spéculation des théologiens.

Lassés de n'aboutir qu'à des résultats précaires, en vain quelques-uns, parmi les protestants modernes, voudraient-ils abandonner toute investigation sur le mode pour ne retenir que le fait. Pour toute âme croyante, l'adage *Fides quærens intellectum* s'impose à la fois comme un besoin et un devoir. Autant qu'aux lois de la nature humaine, l'agnosticisme serait une injure au caractère divin de la révélation. Sous réserve du mystère, que personne évidemment ne peut ni ne veut perdre ici de vue, est-il nécessaire de dire, au demeurant, combien est précieux pour la foi le concours que la raison est susceptible de lui prêter?

Il ne s'agit d'ailleurs pas de se risquer à de problématiques improvisations. Au moins depuis saint Anselme, l'Église est en possession d'une doctrine qui a fait ses preuves : il n'est que de savoir la comprendre et l'utiliser.

Sans doute la critique de l'édifice construit par l'École en matière de sotériologie a-t-elle fait, pour sa part, les frais de toutes les crises intellectuelles. Tour à tour, au début du XIXe siècle, le rationalisme chrétien, avec G. Hermès, voir t. VI, col. 2299, bientôt suivi par A. Günther, et, dans les premières années du XXe, le dogmatisme moral, avec L. Laberthonnière, *Annales de phil. chr.*, 4e série, 1906, t. I, p. 516-534, dont devait s'inspirer le P. Sanson, *Conférences de Notre-Dame* (3 avril 1927), ont servi de prétexte à des assauts contre la *satisfactio vicaria*.

A condition de la prendre chez les maîtres et de se pénétrer de leur esprit, la théologie catholique n'a pourtant pas à chercher ailleurs. En même temps qu'un héritage traditionnel en partie consacré par le magistère ecclésiastique au service de la foi, elle y trouve toutes les ressources voulues pour présenter le dogme chrétien de la rédemption sous son jour le plus exact et le plus lumineux. — I. Cadre doctrinal de la rédemption. — II. Réalité de la rédemption (col. 1961). — III. Analyse de la rédemption (col. 1965). — IV. Synthèse de la rédemption : Essence de l'acte rédempteur (col. 1969). — V. Synthèse de la rédemption : Raison de l'économie rédemptrice (col. 1976). — VI. Effets de la rédemption (col. 1981). — VII. Valeur de la rédemption (col. 1987).

I. CADRE DOCTRINAL DE LA RÉDEMPTION. — Mystère central, la rédemption confine à tout un ensemble d'autres vérités, qui n'en délimitent pas seulement les contours, mais commandent nécessairement la façon de l'interpréter. Pour le développement, voir *Le dogme de la rédemption. Étude théologique*, p. 164-189; G. Pell, *Das Dogma von der Sünde und Erlösung*, p. 10-85; L. Richard, *Le dogme de la rédemption*, p. 157-178.

1° *Plan idéal du monde spirituel.* — Dès là que la rédemption chrétienne se définit comme une restauration, elle suppose la vision exacte de ce que devrait être la cité de Dieu dans son état normal.

1. *Théodicée.* — Au sommet de toutes choses, à la double lumière de la raison et de la foi, il faut poser Dieu, c'est-à-dire l'Être absolu qui ne dépend de personne et de qui dépendent les autres, l'Être infini qui réunit en lui-même toutes les perfections.

Une fois devenu créateur par un acte de sa libre volonté, Dieu apparaît comme la cause première, de qui la créature tient son être tout entier. A ce titre, il est aussi la fin dernière, vers laquelle toutes choses doivent revenir. Car il a créé d'abord pour sa gloire, Prov., XVI, 4; Const. *Dei Filius*, I, can. 5, Denzinger-Bannwart, n. 1805, c'est-à-dire pour la manifestation de l'ordre dont il est l'auteur. Le « théocentrisme » est une exigence de la pensée avant d'être une exigence de l'action.

2. *Anthropologie.* — Parmi toutes les créatures, l'homme a le privilège d'avoir été fait « à l'image et à la ressemblance » de Dieu. Gen., I, 26. Ce qui lui vaut d'être, à son tour, un esprit doué de raison, de conscience et de liberté.

En conséquence, l'homme est essentiellement tenu de rendre hommage à Dieu, en le reconnaissant pour son maître et conformant sa volonté à l'ordre venu de lui. Ce faisant, il réalise sa fin et y trouve son bonheur. Mais aussi et surtout il collabore à l'avènement de ce règne de Dieu dont sa nature spirituelle lui impose et lui permet d'être le principal ouvrier.

A cet ordre naturel la vocation surnaturelle de l'humanité superpose de nouvelles obligations et de nouveaux moyens, mais qui s'entendent suivant les mêmes lois.

3. *Religion.* — Ces principes aboutissent à fonder la religion, qui est à la fois pour Dieu le plus inaliénable de ses droits et, pour l'homme, le plus impérieux de ses devoirs, avant de devenir son suprême intérêt.

En sa qualité de cause première et de fin dernière, Dieu ne peut pas ne pas réclamer que toute l'activité de la créature s'ordonne vers lui. Pour les êtres sans raison, ce retour s'accomplit automatiquement par l'exercice même de leurs énergies. Ce qu'ils font sans le savoir ni le vouloir, il revient à l'homme de l'accomplir d'une façon consciente et libre, et cela tant en son nom personnel qu'au nom de la création inférieure qu'il a charge de représenter.

Si donc il est vrai que « les cieux racontent la gloire de Dieu », il ne l'est pas moins que le principal manque à ce concert tant que l'homme n'y a pas mêlé sa voix. Il appartient à la créature raisonnable de transformer en ordre moral et religieux l'ordre physique de l'univers.

2° *État de fait : Le péché.* — Quand il s'agit d'un être contingent, la défaillance de son libre arbitre est un risque toujours possible : l'expérience en atteste la réalité.

1. *Notion.* — A l'encontre de cette conscience élémentaire qui nous fait voir dans le péché une faute dont nous sommes responsables, certain panthéisme le tient pour une sorte d'expérience inévitable dans la voie du progrès spirituel. Conception malsaine à laquelle il faut, avec la *philosophia perennis*, opposer l'irréductible distinction du bien et du mal.

Forts de la bonté divine et de l'ignorance humaine, beaucoup de protestants libéraux voudraient du moins le réduire, après A. Ritschl, à n'être qu'une faiblesse digne de pitié. C'est faire une règle de l'exception. Ni la psychologie ni la foi ne permettent d'exclure l'hypothèse d'un désordre coupable de la volonté.

En revanche, le pessimisme du protestantisme orthodoxe tend à faire du péché un état qui nous serait

devenu congénital comme une seconde nature. Loin d'autoriser cet excès, l'Évangile est d'accord avec l'expérience pour laisser au mal moral son caractère d'accident.

A égale distance de ces deux extrêmes se tient la *via media* de la théologie catholique, où le péché se définit, avec saint Thomas, *Sum. th.*, Iª-IIæ, q. LXXI, a. 1, un acte humain désordonné. Voir PÉCHÉ, t. XII, col. 146-153; P. Galtier, *Le péché et la pénitence*, Paris, 1929, p. 11-57.

2. *Malice.* — On n'envisage parfois le désordre du péché qu'en fonction des souffrances qu'il entraîne dans ce monde ou dans l'autre. Aspect fondé et sans nul doute éminemment révélateur, mais néanmoins superficiel. De l'effet il faut savoir remonter à la cause et, suivant la formule de l'École, avec le *reatus pœnæ* faire entrer en ligne de compte le *reatus culpæ.*

Ce qui caractérise proprement le péché, c'est d'être un manquement à la loi divine : *Dictum vel factum vel concupitum contra legem æternam*, suivant la définition augustinienne adoptée par saint Thomas, *Sum. th.*, Iª-IIæ, q. LXXI, a. 6.

Mais, à travers la loi qui n'est qu'une abstraction, il atteint forcément le législateur. Le caractère inévitable du péché est d'être, en définitive, une offense de Dieu.

3. *Portée.* — Ainsi donc le péché est certainement tout d'abord le mal de l'homme. En raison de la diminution morale dont il le charge et des sanctions auxquelles il l'expose, il doit même être considéré comme le plus grand de tous les maux.

Ce n'est pourtant pas assez dire. Non point que le péché blesse ou diminue proprement Dieu en lui-même; mais il le prive de la gloire extérieure que la bonne marche de la création devrait normalement lui procurer. C'est ce que la langue chrétienne, après saint Anselme, appelle ravir à Dieu l'honneur qui lui est dû.

On voit, dès lors, comment se présente, au regard de l'âme religieuse, la situation d'un monde qui n'est pas seulement troublé par la faiblesse ou la malice d'innombrables individus, mais sur qui pèse cette faillite collective qui résulte du péché originel.

3° *Rétablissement de l'ordre : La satisfaction pour le péché.* — Cette ruine de l'ordre spirituel n'est pourtant pas irréparable : la doctrine chrétienne du péché s'équilibre par celle de la satisfaction.

1. *Principe.* — En vertu de cette mobilité même qui lui permet de faillir, l'homme, tant qu'il est *in statu viæ*, reste susceptible de relèvement. Il ne dépend que de lui, moyennant le secours divin qui ne lui fait pas défaut, d'en réaliser les conditions. Voir PÉNITENCE-REPENTIR, t. XII, col. 722-746.

Sans doute il n'est pas possible au pécheur d'annuler ses actes coupables, qui demeurent à jamais dans l'ordre du réel. Mais, à défaut d'une action rétrospective sur le passé, il garde en mains une meilleure disposition du présent. Si le péché ne peut pas être aboli par son auteur dans sa réalité physique, il peut être moralement réparé.

Contrairement à la notion protestante de la pénitence, il ne suffit pas, pour cette réparation, d'interrompre l'habitude ou, bien moins encore, l'acte du péché. Seul peut être réparateur un effort positif de notre part. Voir P. Galtier, *Le péché et la pénitence*, p. 58-77.

2. *Application.* — Dans ce « mouvement de volonté contraire au mouvement antérieur », *Sum. th.*, Iª-IIæ, q. LXXXVI, a. 2, il faut donc d'abord et avant tout faire entrer la contrition, qui est l'hommage intime rendu par la conscience à la loi supérieure du bien. Manifestement il ne saurait y avoir de pardon sans cela. Voir CONTRITION, t. III, col. 1673-1677.

Mais il faut y ajouter un élément nouveau, directement et activement ordonné à la réparation du mal commis. C'est à quoi le terme de satisfaction, encore que, *sensu lato*, il comprenne également ce qui précède, est proprement réservé.

Normalement cette satisfaction comporte des actes pénibles, qui répondent à la jouissance illégitime incluse dans le péché, savoir les peines que nous envoie la justice divine ou celles que le pécheur s'inflige à lui-même spontanément. *Sum. th.*, Iª-IIæ, q. LXXXVII, a. 6. Il est clair néanmoins que ni les unes ni les autres ne peuvent avoir de valeur que par la bonne volonté de celui qui les offre ou les subit. En termes d'école, elles sont, par rapport à la satisfaction, un élément matériel, dont l'intention du sujet constitue l'élément formel. Voir P. Galtier, *De inc. ac red.*, p. 394-397. A ce désordre moral qu'est le péché seul peut remédier un acte de l'ordre moral.

Ces deux éléments, interne et externe, de la satisfaction peuvent, d'ailleurs, être diversement réalisés. Déjà, pour notre nature déchue, l'accomplissement du plus certain de nos devoirs prend un caractère onéreux. *Sum. th.*, suppl., q. XV, a. 1 et 3. Tel est, en particulier, le cas pour la contrition : aussi peut-on concevoir, à la limite, qu'elle implique suffisamment de charité pour obtenir par elle-même l'absolution *ab omni pœna* devant Dieu. *Ibid.*, q. V, a. 2.

En définitive, la peine ou toute autre pénalité ne joue, dans l'économie de la satisfaction, qu'un rôle accidentel. *Satisfactio*, déclare saint Bonaventure, *In IIIum Sent.*, dist. XVIII, a. 2, q. III, édition de Quaracchi, t. III, p. 393, *fit* MAXIME *per opera pœnalia.* De même Scot, *Opus Oxon.*, *In IIIum Sent.*, dist. XX, qu. unic., n. 8, éd. de Lyon, t. VII, p. 429, demande uniquement, pour « satisfaire », *unum vel multos actus diligendi Deum propter se ex majori conatu liberi arbitrii quam fuit conatus in peccando.* Seul donc est essentiel pour un pécheur, quelle qu'en soit la matière ou l'occasion, le redressement de sa volonté, avec les œuvres de surcroît qui en sont logiquement le fruit, parce qu'il répond seul au canon classique de saint Anselme, *Cur Deus homo*, I, 11, *P. L.*, t. CLVIII, col. 377 : *Honorem quem rapuit Deo solvere.*

4° *Le Christ médiateur.* — Du moment qu'à la satisfaction personnelle du coupable la foi chrétienne surajoute la médiation du Rédempteur, une claire notion de la christologie traditionnelle n'est pas moins indispensable pour comprendre de quelle manière et à quel titre il peut intervenir dans ce processus.

1. *Son être.* — Fils de Dieu fait homme ou, plus simplement, Homme-Dieu, le Christ est en deux natures et, par conséquent, possède une double activité. Des opérations qui en résultent la personne divine est le terme unique et non pas le moyen d'exécution. La nature humaine garde, par conséquent, son jeu normal dans le ressort qui lui est propre et la grâce de l'union hypostatique, sans rien changer à ses actes, leur donne seulement une nouvelle dignité. La kénose imaginée par la théologie protestante moderne est dénuée de sens non moins que de toute attache avec la tradition. Voir t. VIII, col. 2339-2349.

Or c'est par son humanité que le Christ est constitué médiateur. I Tim., II, 5. Étant l'un de nous, il peut devenir le nouvel Adam qui répare l'œuvre néfaste du premier. I Cor., XV, 21-22 et 45-47.

Son existence terrestre est celle d'un fils tout dévoué au service de son Père, Luc., II, 49 et, Matth., XX, 28, qui pousse l'abnégation jusqu'au sacrifice de la croix. Phil., II, 8. En regard de cette unité psychologique et morale, l'antique distinction luthérienne entre son obéissance active et son obéissance passive apparaît comme une sorte de vivisection. La vie et la mort du Sauveur forment un tout, que la sotériologie catholique, voir L. Billot, *De Verbo inc.*, 4e éd., p. 493, envi-

sage *per modum unius*, sauf à respecter la proportion naturelle de ses divers moments : *sic tamen ut mors crucis habeatur tamquam principale.*

2. *Son rôle.* — Il s'ensuit que le Christ peut tout d'abord être considéré *secundum quod est quidam singularis homo*, ainsi que s'exprime saint Thomas, *Sum. th.*, IIIa, q. VII. A cet égard, il est le type idéal de l'être humain. « Semblable à nous en toutes choses », Hebr., II, 17, l'épreuve y comprise, « sauf le péché », *ibid.*, IV, 15, il est « le Fils bien-aimé » en qui le Père « met toutes ses complaisances », Matth., XVII, 5; II Petr., I, 17, celui qui le connaît comme il veut être connu et le sert comme il doit être servi. Matth., XI, 27; Joa., XIV, 10 et 24; XVII, 4-7.

A ce rôle personnel s'ajoute un mandat pour ainsi dire social, qui fait de lui, suivant la formule parallèle de saint Thomas, *Sum. th.*, IIIa, q. VIII, *caput Ecclesiæ*. Ce qui ne s'entend pas seulement d'une influence mystique sur l'âme de ses fidèles, Joa., XV, 1-5; Eph., II, 20-22; V, 30; I Petr., II, 4-6 et 9-10, mais d'une fonction représentative qui l'établit, à l'instar et à l'inverse du premier père, Rom., V, 12-21, chef moral du genre humain. Col., I, 12-18.

Tel est le cadre dans lequel la théologie catholique de la rédemption vient s'insérer et qu'il est, par suite, nécessaire d'avoir sous les yeux pour se la représenter exactement.

II. Réalité de la rédemption. — Avant de s'enquérir du mode, en cette matière comme en toute autre, c'est d'abord la réalité du fait qu'il faut commencer par mettre *in tuto*. Opération d'autant plus nécessaire ici et, à première vue, semble-t-il, d'autant plus facile qu'il s'agit d'un dogme qui nous touche de plus près.

1° *Preuve rationnelle?* — Vérité de foi pour tous les croyants, la rédemption est une de celles qu'on a le plus souvent cru pouvoir annexer au domaine de la raison. Diverses voies ont été suivies à cette fin, mais qui ne peuvent aboutir au terme souhaité.

1. *Méthode spéculative.* — Inaugurée par saint Anselme, la preuve par la dialectique abstraite a longtemps retenu la prédilection des spéculatifs.

Elle consiste à raisonner sur les exigences de l'être divin. Dieu ne pourrait pas, sous peine de compromettre son honneur, s'abstenir de racheter le genre humain après sa déchéance, ni le faire sans obtenir d'abord une satisfaction adéquate au péché. Or cette réparation serait telle que seul un Homme-Dieu peut la fournir. Au nom de la logique, l'incarnation serait donc une véritable nécessité. D'après l'orthodoxie protestante, les lois inviolables de la justice divine en ce qui concerne la sanction du péché autoriseraient un semblable argument.

Mais le syllogisme anselmien est loin de s'imposer. Tous les théologiens catholiques sont d'accord pour n'accepter la majeure qu'au prix de bien des atténuations; car il n'est pas établi, voir plus bas, col. 1976, que Dieu dût nous sauver et pas davantage qu'il ne pût se contenter d'une satisfaction imparfaite. A quelques-uns la mineure elle-même, voir col. 1951, a semblé passible de sérieuses objections. Dès lors qu'elle n'est pas rigoureuse, la preuve dialectique n'existe plus.

Sur le terrain de la justice vindicative, l'argumentation défaille tout autant. Qui voudrait tenir pour certain que le châtiment du pécheur soit encore nécessaire après son repentir ou qu'il puisse être infligé à un autre qu'à lui?

2. *Méthode psychologique.* — A cette métaphysique les protestants modernes substituent la psychologie religieuse, qui tend à devenir leur unique ou du moins leur principale règle de foi.

Un double fait, à leur dire, serait constant. C'est d'abord que le poids du péché écrase toute conscience d'homme ici-bas, qui se voit aussi tenu de le réparer qu'impuissant à y réussir. Et c'est ensuite qu'elle s'en trouve soulagée grâce au christianisme et spécialement au mystère de la croix. On aurait ainsi la preuve directe et la contre-épreuve, de telle sorte que la rédemption pourrait être doublement constatée : sous forme de réalité quand elle est accomplie, sous forme de besoin douloureux quand elle fait défaut.

Pour nobles et pieuses que puissent être ces considérations, elles ne laissent pas de présenter les faiblesses propres à toute méthode d'immanence. Et d'abord cette psychologie n'exploite visiblement que les impressions d'âmes déjà christianisées : ce qui met une pétition de principe à la base d'un raisonnement qui, pour avoir quelque valeur probante, devrait être purement expérimental. Comment se dissimuler, au demeurant, qu'il reste, dans ses plus fines analyses, trop d'intervalle entre les prémisses et la conclusion? Tout au plus peut-il y avoir là des matériaux pour servir à la confirmation du dogme une fois qu'il est admis par ailleurs.

3. *Méthode historique.* — Cette expérience individuelle a reçu et reçoit encore habituellement le renfort de l'histoire, qui fournirait, avec le rite des sacrifices, un témoignage d'ordre collectif. Vulgarisée chez nous par J. de Maistre, *Éclaircissement sur les sacrifices*, imprimé d'ordinaire en appendice aux *Soirées de Saint-Pétersbourg*, et par l'école traditionaliste, voir A. Nicolas, *Études philosophiques sur le christianisme*, 2e éd., t. II, p. 50-84, cette méthode n'est pas moins chère aux auteurs protestants.

Dans la mesure même où elle est de caractère moins rationnel, la pratique des immolations sanglantes a paru dénoter un besoin mystérieux d'expiation, où il faudrait voir une prophétie en acte, obscure mais universelle, de l'oblation du Christ. Surtout lorsqu'on tient compte de certaines circonstances, telles que le choix de la victime et la manière de l'offrir, où se manifeste une idée révélatrice de substitution. D'autant qu'on voit les sacrifices durer et se multiplier partout dans le monde antique jusqu'à la mort du Sauveur, qui, au contraire, en marque la complète élimination.

Quel qu'en soit l'intérêt pour la psychologie religieuse, voir col. 1923, le sacrifice ne doit pourtant pas être abusivement stylisé. Avec des conceptions très hautes, n'en a-t-il pas abrité aussi de bien grossières, celle notamment de pourvoir aux nécessités alimentaires des dieux? Vouloir en ramener tout le sens à une recherche obstinée de l'expiation serait non moins excessif que de prétendre ne l'y trouver jamais. La substitution sanglante de la victime aux coupables est un autre de ces postulats que l'expérience est loin de justifier. Quant à la disparition des sacrifices dans notre civilisation moderne, elle est tout simplement, sans autre mystère, un cas particulier de la victoire du christianisme sur le paganisme gréco-romain.

Au lieu d'une constatation positive dont tout observateur pourrait s'emparer, cette philosophie du sacrifice n'est qu'une adaptation construite après coup par des croyants. Pas plus que l'analyse psychologique, l'induction historique ne réussit donc à fonder rationnellement le fait de la rédemption et, au fond, pour les mêmes motifs.

2° *Apologétique du mystère.* — Là où des apologistes confiants croient trouver comme une des données immédiates de la conscience religieuse, philosophes et théologiens rationalistes ne voudraient, au contraire, voir que la plus inacceptable des conceptions. D'où une nuée qui perpétuellement se reforme d'objections à dissiper.

Il ne saurait être question de discuter les prétentions à l' « autosotérie », dirigées contre l' « hétéroso-

térie » de la foi chrétienne par certain naturalisme radical. Ce problème relève, soit de la théodicée qui établit l'existence de Dieu et ses droits sur nous, soit de l'apologétique proprement dite qui justifie les titres du christianisme à notre adhésion. On ne peut ici que le supposer résolu.

Sur le point même qui seul nous intéresse pour le moment, depuis Abélard et Socin, la critique rationnelle du dogme de la rédemption n'a pas désarmé : ce qui ne l'empêche pas d'être, le plus souvent, tributaire des plus lourdes confusions. A toutes les difficultés qui lui sont faites une présentation correcte de la doctrine catholique est donc la plus efficace des réponses. En attendant, il suffit de montrer que, dans ses traits constitutifs, le mystère n'a rien qui heurte nécessairement la raison.

1. *Attributs de Dieu.* — On objecte à l'envi que la rédemption, au sens de l'orthodoxie traditionnelle, suppose un Dieu cruel qui se complaît à punir, au risque de se déchaîner sur l'innocent, ou du moins un Dieu implacable qui ne sait rien sacrifier de sa justice, alors que la raison et la foi nous le montrent sous le signe de la bonté.

Il n'est pas douteux que ces objections n'atteignent à plein la sotériologie protestante, où tout se ramène au drame juridique de l'expiation. Mais elles ne portent pas contre la théologie catholique, où la satisfaction stricte n'est pas conçue comme nécessaire et ne prend pas la forme d'un châtiment. Ici, en effet, Dieu reste essentiellement bon et la médiation du Christ n'a pas pour but de calmer sa colère au prix d'une substitution brutale, mais de mieux garantir les conditions d'un pardon bien ordonné, en rétablissant l'honneur divin par un hommage en rapport avec le mépris que lui avait infligé le pécheur.

Si la souffrance est entrée dans la réalisation de ce plan, il n'y a pas là plus de cruauté que dans le sort commun fait à l'humanité déchue, dont le Sauveur accepte librement la solidarité. Inconcevable comme une fin en soi, la mort du Christ ne choque plus quand elle vient consommer toute une vie de dévoûment. La sagesse de Dieu ne risque pas davantage de paraître en cause pour avoir suspendu à cet épisode l'économie entière du surnaturel, dès là qu'il s'agit du sacrifice de son propre Fils.

2. *Œuvre du Rédempteur.* — Sous une forme ou sous une autre, il n'en est pas moins vrai que l'action du Christ, à peine de retomber dans l'ordre humain, doit être regardée comme une cause efficace de notre salut. Dès lors, peut-on éviter que Dieu ne soit dessaisi par là de l'initiative qui appartient à l'Être suprême et, plus encore, privé de la miséricorde prévenante qui caractérise l'Être infiniment bon?

Il faut, en effet, se garder avec soin de transformer la rédemption en une sorte de pression sur la volonté de Dieu. En sa qualité de cause première, celui-ci ne dépend que de lui-même. Bien loin qu'elle puisse exercer la moindre contrainte sur lui, la médiation du Rédempteur est le don par excellence de son amour. Mais, sous le bénéfice de cette réserve, rien ne s'oppose à ce qu'il ait pu subordonner notre restauration surnaturelle à l'intervention d'une cause seconde qui tient de lui toute sa vertu. Il n'est pas besoin d'autre chose pour que la mort du Christ garde une réelle valeur à ses yeux.

D'autre part l'incarnation, en plaçant le Fils de Dieu dans l'humanité, lui donne le moyen de satisfaire pour elle, tandis que le jeu des deux natures, qui restent distinctes après l'union et rendent l'unique personne du Verbe incarné capable de tenir deux rôles, permet de concevoir, quoi qu'en dise J. Turmel, *Histoire des dogmes*, t. I, p. 450-455, une suffisante différence entre celui qui offre la satisfaction et celui qui la reçoit.

Une place de choix dans l'histoire de la sophistique doctrinale doit être faite au mot célèbre sur « ce Dieu qui fait mourir Dieu pour apaiser Dieu », que Diderot enviait au baron de La Hontan pour traduire l'incurable absurdité du dogme chrétien. Il cumule tout simplement le double lapsus qui, sous couleur d'esprit, consiste à travestir le rôle de la passion dans l'économie rédemptrice et, moyennant un usage incorrect de la communication des idiomes, à confondre dans le Christ ces deux plans de la nature et de la personne que la théologie la plus élémentaire apprend à distinguer.

3. *Nature de l'homme.* — Comment imaginer cependant une rédemption qui se réalise tout entière en dehors de l'homme, pour lui être ensuite mécaniquement appliquée? Il y aurait, dans cet extrinsécisme, un défi aux lois de l'ordre moral.

Aussi bien s'agit-il là d'une méchante fiction. Déjà le protestantisme le plus extrême exigeait du pécheur un minimum de participation personnelle représenté par la foi. *A fortiori* ce grief est-il inopérant contre la doctrine catholique de la justification, qui, en plus de cette collaboration trop insuffisante, demande au racheté celle de ses œuvres. Réalisée une fois pour toutes devant Dieu, la rédemption nous profite comme une sorte de capital à faire valoir, en ce double sens qu'elle sollicite notre concours et nous assure les moyens de le fournir.

Que, du reste, pour une bonne part et la meilleure, les bienfaits de cette rédemption échappent à l'expérience, on peut aisément le concéder. Mais la question ne serait-elle pas justement de savoir, au préalable, si, dans le cas, c'est à l'expérience qu'appartient la décision? L'Église catholique, en tout cas, n'accepte pas le sacrifice de l'ordre surnaturel et de ses mystérieuses valeurs. Sur ce plan, la rédemption chrétienne bien comprise est indemne de toutes les impossibilités rationnelles dont ses adversaires ont entrepris de la grever.

3° *Justification dogmatique du mystère.* — En fait de garanties proprement dites, s'il n'en a pas de différentes, le dogme de la rédemption offre au croyant toutes celles dont bénéficient les autres éléments de l'ordre révélé.

1. *Témoignage divin.* — C'est dire qu'à la base de notre certitude il faut mettre d'abord l'autorité de Dieu. Mais, à cet égard, il n'est sans doute pas de fait mieux établi.

Préparé déjà, dans sa teneur fondamentale, par l'oracle d'Isaïe sur le serviteur souffrant, le mystère de notre rédemption par la mort du Christ est sommairement énoncé par le Sauveur lui-même, abondamment développé par saint Paul et substantiellement retenu par les autres écrivains du Nouveau Testament. Une incontestable unité de signification règne à travers les diverses phases de la révélation scripturaire analysées plus haut, col. 1926-1932. Qu'il y soit question tout simplement d'une rançon ou d'un sacrifice offerts pour nous, qu'en termes plus précis le Fils de Dieu soit dit porter la peine de nos fautes et nous justifier dans son sang ou nous réconcilier avec Dieu en compensant à notre profit la révolte du premier père, sous ces formules convergentes, il s'agit toujours d'un rapport objectif autant que définitif entre la croix du Calvaire et notre salut pris au sens tout à la fois le plus intime et le plus profond, savoir la rémission des péchés. Incorporée de la manière la plus expresse, et dès l'origine, au cœur du message chrétien, la rédemption s'inscrit par là-même au nombre des vérités couvertes par le témoignage souverain du Dieu révélateur.

Réduite à ces données simples, quoi qu'il en soit des superfétations qui purent s'y greffer sur la défaite de

Satan, cette doctrine est restée constante dans l'Église, col. 1932-1942, et les actes du magistère, col. 1915-1929, en ont consigné l'essentiel. Par où l'idée générale d'une restauration surnaturelle, due à la médiation du Christ et spécialement au mystère de sa mort, porte à bon droit le nom de dogme. A la même autorité dogmatique les formules modernes de mérite et de satisfaction participent à leur tour, dans la mesure où l'Église les a reçues pour traduire cette notion.

2. *Convenances postérieures.* — Guidée par l'enseignement de la révélation et de l'Église, la raison peut du moins y apercevoir des convenances, qu'on se gardera de surfaire autant que de négliger.

Le concept large d'un médiateur qui nous rapproche de Dieu, à condition qu'il ne supprime pas notre part nécessaire d'effort, et plaide notre cause en cas de péché, n'a rien que de conforme à notre nature, qui en éprouve à la fois le désir et le besoin. Beaucoup plus encore, si l'on fait intervenir la chute originelle, est-il normal que l'humanité retrouve la vie et l'amitié divines, comme elle les a perdues, par l'intermédiaire d'autrui.

Or qui pourrait mieux remplir cette mission que le Verbe incarné? L'union hypostatique le prédestine à devenir le chef moral de notre race et, si elle n'est pas indispensable à sa dignité, la fonction de rédempteur lui donne certainement un nouveau relief. Motif puissant pour qu'elle entrât dans le décret divin de l'incarnation. Du seul point de vue historique, l'avènement du Christ se pose comme un fait assez notable pour qu'il ne soit pas malaisé d'admettre que Dieu ait voulu en faire dépendre nos destinées dans l'ordre surnaturel.

Quant à l'expiation de nos péchés par la mort du rédempteur, la gloire de Dieu et le bien de l'homme n'y sont-ils pas également intéressés? Tous les arguments qu'on a dû récuser à titre de preuves, col. 1961, sont au moins des indices et gardent leur valeur comme tels.

Sans supprimer le recours, seul décisif en l'espèce, à l'autorité du témoignage divin, ces convenances rationnelles peuvent en faciliter l'intelligence et l'acceptation.

III. Analyse de la rédemption. — Fixé par la révélation sur le fait et le sens de notre rédemption par le Christ, le croyant peut ensuite entreprendre de l'expliquer. S'il suffit à la foi simple de savoir que la mort du Sauveur nous obtient de Dieu la rémission de nos péchés, la théologie a la mission et l'espoir de montrer comment.

1° *Catégories traditionnelles.* — Rien ne semble, au premier abord, moins difficile, tellement serait grande ici, d'après les exposés courants, l'abondance des matériaux.

1. *Exposé.* — Nécessairement la doctrine de la rédemption est corrélative à celle du péché, comme le *terminus ad quem* par rapport au *terminus a quo.* De ce chef, il n'est peut-être pas de mystère chrétien qui ouvre à l'esprit, au moins en apparence, des horizons plus variés.

« Autant d'aspects du péché, autant de faces de la rédemption. Si le péché est une déchéance, la rédemption sera un relèvement; si le péché est une infirmité, la rédemption sera un remède; si le péché est une dette, la rédemption sera un acquittement; si le péché est une faute, la rédemption sera une expiation; si le péché est une servitude, la rédemption sera une délivrance; si le péché est une offense, la rédemption sera une satisfaction du côté de l'homme, une propitiation du côté de Dieu, une réconciliation mutuelle entre Dieu et l'homme. » F. Prat, *La théologie de saint Paul*, t. II, 10e éd., p. 226.

« Tous ces points de vue sont justes dans une certaine mesure, poursuit l'auteur, p. 240; tous doivent être mis en lumière et ils ne peuvent l'être que successivement. » C'est, en effet, à ce genre d'analyses successives que la plupart des théologiens, pour ne rien dire des exégètes et des prédicateurs, ont longtemps borné leur effort.

Un besoin d'ordre, sinon d'unité, pouvait-il cependant ne pas se faire sentir? De ces multiples catégories, plus ou moins représentées dans l'Écriture et dans la tradition antérieure, le Docteur angélique, en tout cas, n'a gardé que quatre espèces : mérite et satisfaction, sacrifice et rançon. *Sum. th.*, IIIa, q. XLVIII, a. 1-4. Ce cadre est resté classique et, le prestige de son auteur aidant, il règne encore autant que jamais, non seulement chez les commentateurs de saint Thomas d'Aquin, mais également, tout au plus avec de minimes retouches, dans la plupart de nos manuels.

2. *Fondement.* — Hasard ou calcul, il se rencontre que ces deux groupes binaires de catégories sotériologiques sont rangés par saint Thomas dans l'ordre inverse de leur apparition au cours des temps. C'est dire que, s'ils sont l'un et l'autre incontestablement traditionnels, ce n'est pourtant pas tout à fait de la même façon.

Rançon et sacrifice appartiennent au vocabulaire biblique et patristique le plus formel. Après avoir largement alimenté la langue religieuse du paganisme, ces termes ont fourni à la foi chrétienne son premier vêtement et ils n'ont pas cessé de la servir alors même que d'autres s'y sont ajoutés.

Satisfaction et mérite, au contraire, ne sont entrés qu'au Moyen Age dans la théologie de la Rédemption. Voir J. Rivière, *Sur les premières applications du terme « satisfactio » à l'œuvre du Christ*, dans *Bulletin de litt. eccl.*, 1924, p. 285-297, 353-369, et 1927, p. 160-164. Mais ce fut pour s'y tailler, de très bonne heure, une place prépondérante, qui leur reste acquise depuis lors. Il faut les tenir pour synonymes des précédents, à cela près, sans que d'ailleurs ce partage ait rien d'exclusif, qu'ils caractérisent plutôt le style de l'École, tandis que les autres conviennent davantage à la prédication et à la piété.

Bénéficiaires d'un long usage qui suffirait à les accréditer, ces quatre concepts, chacun à sa manière, expriment, au surplus, l'un ou l'autre des aspects sous lesquels se présente le mystère générateur de notre salut. En tant qu'elle comporte une délivrance, et qui ne coûte rien de moins que la vie même du libérateur, la rédemption chrétienne tient évidemment du rachat. Par comparaison avec les rites sanglants dans lesquels l'humanité cherchait la paix avec Dieu, la mort du Christ s'offrant lui-même en victime à son Père pour le fléchir en notre faveur est, sans conteste, de tous les sacrifices le plus véritable et le plus parfait. Que si, dans cet acte sacerdotal, on envisage le droit aux faveurs divines qu'il confère à son auteur ou l'hommage qu'il rend à la souveraineté de son destinataire, n'a-t-il pas tout ce qu'il faut pour apparaître sous l'angle du mérite et de la satisfaction?

Justement chères à nos théologiens comme un bien de famille, toutes ces analyses peuvent être conduites en fait avec plus ou moins de finesse et de bonheur : il n'est pas douteux qu'elles n'aient un *fundamentum in re.*

3. *Valeur.* — Encore ne faut-il pas attendre de ces notions et du cadre qui les rapproche plus qu'ils ne peuvent donner.

Assez indépendantes l'une de l'autre pour autoriser chacune son propre développement, elles ne le sont pourtant, au fond, que *secundum quid.* Quelque application, en effet, qu'il mette à nuancer l'expression de son *respondeo dicendum* pour le tenir à l'alignement de la question posée, il est visible que les

réponses du Docteur angélique sont faites chaque fois des mêmes éléments, savoir l'amour souffrant et la souffrance aimante qui se manifestent dans la passion du Fils de Dieu. Au lieu de distribuer un tout en ses éléments complémentaires, la quadruple division de saint Thomas ne fait que distinguer par voie d'abstraction les thèmes logiques applicables à un même fait. *Redemptionis igitur per modum meriti, satisfactionis aut sacrificii diversitas non est nisi secundum considerandi modum.* P. Galtier, *De inc. ac red.*, p. 416; cf. p. 375 et 392, où déjà la même solution était appliquée au *per modum redemptionis.* Voir également L. Billot, *De Verbo inc.*, 5ᵉ éd., p. 494.

Quant au rapport effectif de ces diverses catégories avec le fond même du mystère, la clause *per modum* qui les accompagne invariablement chez saint Thomas laisse entendre suffisamment qu'elles contiennent une bonne part d'analogie. De toute évidence, on ne saurait parler ici proprement de « rançon » puisqu'il n'y a pas plus de paiement effectif que de créancier pour le recevoir. Aussi bien le Docteur angélique admet-il expressément, q. XLVIII, a. 4, que c'est la satisfaction elle-même qui est, dans l'espèce, *quasi quoddam pretium.* De même enseignait-il un peu plus haut, q. XLVII, a. 2, que la mort du Christ fut *quoddam sacrificium acceptissimum Deo,* avant d'y montrer, q. XLVIII, a. 3, un *verum sacrificium.* La théologie de la rédemption ne saurait, en effet, se contenter d'un nominalisme purement rituel et la difficulté commence quand il s'agit de le dépasser. Plus proportionnées à l'objet, les notions de mérite et de satisfaction restent exposées, quand on ne les traite que du dehors, à un formalisme juridique non moins décevant.

Au total, le « rachat » ne saurait être qu'une métaphore pour marquer les conditions onéreuses de notre rédemption. Si l'on ne veut pas s'en tenir à des cadres vides, les autres concepts demandent, à leur tour, une définition et il se rencontre qu'ils en autorisent plusieurs. *Non una nec adeo clara est apud omnes auctores notio satisfactionis,* observe P. Galtier, *De inc. ac red.*, p. 393, et la question de l'essence du sacrifice fait notoirement l'objet d'un débat toujours ouvert.

En retenant ces termes traditionnels, il faut donc pousser l'analyse jusqu'aux réalités qui seules permettent de leur donner un point d'appui et de dominer les controverses d'école dont ils ont à supporter la répercussion.

2° *Données constitutives.* — Inscrite dans la trame de l'histoire par la personne et l'œuvre de son auteur, la rédemption chrétienne offre, de ce chef, à la réflexion non moins qu'à la piété quelques données fondamentales sur lesquelles tous les croyants sont ou peuvent être aisément d'accord.

1. *Élément matériel : La passion du Christ.* — Ce qui frappe sans doute le plus dans l'Évangile, surtout lorsqu'on pense aux brillantes descriptions du roi messianique chez les Prophètes, c'est la souffrance et l'humilité du Fils de Dieu. Depuis l'obscurité de son enfance jusqu'aux tribulations de son ministère public et aux avanies de sa passion, il se révèle partout comme « l'homme des douleurs ».

Au surplus, ces traits extérieurs doivent être doublés des peines internes que l'on devine çà et là, en attendant qu'elles éclatent au grand jour dans la scène de l'agonie ou la terrible désolation de la croix. Voir, par exemple, les élévations de la bienheureuse Baptista Varani sur les « douleurs mentales du Christ », dans *Acta sanctorum,* mai, t. VII, p. 496-501. Parmi elles, bien qu'on ne puisse pas proprement parler de « pénitence » à son sujet, cf. JÉSUS-CHRIST, t. VIII, col. 1286, il faut certainement faire entrer pour une grande part la peine qu'il éprouvait à voir, en ce monde pécheur, la volonté du Père si peu obéie et son nom si mal sanctifié.

Mais ces souffrances ne forment pas seulement un des principaux attraits de sa personne pour le cœur : autant qu'à la méditation de l'âme dévote, elles se recommandent à la raison du théologien. Dans l'économie actuelle du monde, en effet, la douleur est le châtiment du péché. Si donc Jésus souffre, qui est l'innocence même, c'est qu'il reçoit, n'en ayant pas de propres, le contre-coup des péchés d'autrui et en subit la peine. Conclusion aussi légitime que sont indéniables les prémisses de ce raisonnement.

Est-il besoin de dire pourtant qu'il y a dans ce fait, avec toutes les circonstances qu'il renferme, un vouloir de Dieu, qui, entre tous les modes possibles de l'incarnation, a choisi précisément celui-là? Aucun doute non plus que la volonté humaine du Christ n'ait ratifié ce décret dans le sens même où il était porté. De toutes façons, que l'on regarde au plan objectif de la rédemption ou à sa réalisation subjective, elle apparaît comme un mystère d'expiation, où la faute des coupables n'est remise qu'au prix des souffrances imméritées de l'Innocent.

Non pas qu'il faille nécessairement imaginer une vindicte spéciale envers le Sauveur : en raison du péché qu'il implique à son origine, le drame du Calvaire ne peut relever, dans les plans d'un Dieu sage et bon, voir plus bas, col. 1973, que d'un acte permissif. Il suffit du lien, providentiel et volontaire tout à la fois, qui, par le fait de l'incarnation, unit le Christ aux pécheurs dont il est le frère pour comprendre que la souffrance et la mort aient gardé chez lui *materialiter,* cf. P. Galtier, *De inc. ac red.*, p. 398, 401, 403 et 411, le caractère de peine du péché qu'elles ont maintenant chez nous.

2. *Élément formel : L'âme du Christ.* — A cet élément pénal, qui tient aux conditions de l'œuvre rédemptrice, il faut ajouter le facteur moral dû à la personne de l'agent.

Tout le long de sa carrière, le Verbe incarné fut, à l'égard de Dieu, dans les plus purs sentiments d'obéissance et d'amour. Dispositions religieuses qui atteignent leur apogée au moment de la passion. Non seulement, l'heure venue, il accepte l'amer calice, mais on peut dire que, d'avance, il l'avait librement cherché, prévu et voulu, cf. Hebr., XII, 2, en luttant contre les autorités du judaïsme et affichant à l'encontre de leurs préjugés, avec des revendications qui leur paraissaient des blasphèmes, un messianisme qu'elles devaient trouver paradoxal, sinon scandaleux. Par où sa vie entière se colore d'une héroïque magnanimité, pour aboutir au plus généreux des sacrifices. Les conclusions de la christologie rejoignent ici les faits de l'histoire et *vice versa.*

Sans aucun doute, cette éminente sainteté fait du Christ notre modèle; mais elle est aussi un bien en soi. Du moment que Dieu a pour agréable l'humble hommage de ses créatures, à plus forte raison celui de son « Fils bien-aimé ». Jamais il ne reçut plus grand honneur, parce que jamais la création spirituelle ne s'enrichit d'œuvres aussi hautes accomplies par une personne d'égale dignité. En quoi cette existence de filial service est par elle-même, devant la majesté divine, en vertu de la solidarité surnaturelle qui fait de lui le représentant de notre race, la compensation de nos péchés, et tout impose d'admettre que le Christ n'a pas pu ne pas l'animer de cette intention.

De ce chef, la rédemption se présente comme un mystère de réparation, où le cruel déficit d'un monde pécheur est comblé par les surabondantes richesses du Fils de Dieu. Qui pourrait ne pas voir combien, à ce titre également, elle est une affirmation de l'ordre éternel, et de toutes la plus grandiose, en regard du désordre qui l'avait extérieurement compromis?

Ces éléments dissociés par l'analyse sont, d'ailleurs,

inséparables dans la réalité. Ni l'expiation, en effet, ne se comprend sans l'amour qui l'accepte ou la provoque, ni l'amour n'aurait tout son prix s'il n'était consommé dans la douleur. Voilà pourquoi la passion est bien le point culminant de l'économie rédemptrice, parce qu'elle synthétise éminemment les deux.

Il ne s'ensuit pas que l'un et l'autre occupent le même rang dans la hiérarchie des valeurs. Un récent commentateur de la Somme estime que, dans la satisfaction du Christ, le Docteur angélique tient pour « secondaire » le côté pénal. P. Synave, *Saint Thomas d'Aquin : Vie de Jésus*, t. III, p. 257. Distinguant dans le sacrifice du Calvaire la *perpessio pœnæ* et la *perpessionis ordinatio*, P. Galtier, *De inc. ac red.*, p. 401, place dans celle-ci l'*elementum formale... seu determinativum unde sit passioni et morti vis atque valor apud Deum*. Cf. p. 407 : *Qui velit redemptionem et redemptorem vere et plene cognoscere, is contemplari* IN PRIMIS *debet quo sensu et animo Christus ea omnia* [quæ passus est] *adierit et pertulerit*. Autant dire qu'ici élément formel ne peut pas ne pas être synonyme d'élément principal.

C'est pourquoi la théologie catholique est unanime à dire, voir col. 1980, qu'à la rigueur le Christ n'avait aucun besoin de souffrir quoi que ce soit pour offrir à Dieu une pleine réparation de nos péchés, qui, dans ce cas, tiendrait tout entière à la qualité de ses actes et de ses sentiments. Vue théorique sur les modalités possibles de la rédemption qui fournit un nouveau critère pour départir les facteurs dont elle fut positivement constituée et préciser l'importance relative de chacun.

IV. SYNTHÈSE DE LA RÉDEMPTION : ESSENCE DE L'ACTE RÉDEMPTEUR. — Ne faut-il pas néanmoins, sous peine d'une véritable carence rationnelle, dégager la logique interne et les proportions respectives des éléments ainsi juxtaposés? Il n'y a pas d'autre moyen pour cela que de remonter à quelque principe central dont le développement homogène permette d'en faire comme les parties organiques d'un tout. La théologie de la rédemption ne s'est pas dérobée à ce dernier travail d'achèvement.

1° *Notions préalables*. — Devant ce genre de problèmes, il est rare, pour ne pas dire plus, que l'effort spéculatif n'ait pas suivi des chemins parfois assez divergents. A défaut d'écoles proprement dites, diverses tendances, bien que souvent trop peu remarquées, se sont fait jour, dans le cas présent, qui aboutissent à nuancer et, pour ainsi dire, équilibrer diversement l'exposé du mystère au nom de prémisses plus ou moins explicites sur son caractère distinctif.

C'est en général quand il s'agit de spécifier la position catholique en la matière par rapport à celle de la sotériologie protestante que surviennent ces ultimes précisions. Voir B. Dörholt, *Die Lehre von der Genugthuung Christi*, p. 30-31 et 164-165; F. Stentrup, *Præl. theol. de Verbo inc. : Soteriologia*, t. I, p. 227-228 et 241-249. En voici, d'après L. Heinrichs, *Die Genugtuungstheorie des hl. Anselmus*, p. 4-5, un bilan méthodique et objectif, qui délimite avec une minutieuse exactitude le *status quæstionis*.

1. « ... Il y a d'abord la théorie du châtiment *(Straftheorie)*.

« Sous le nom de châtiment au sens propre, il faut entendre, non pas seulement une peine infligée, mais infligée précisément pour la réparation de l'ordre détruit et de la transgression volontaire. Les autres fins, médicinales, méritoires ou autres, ne sont pas nécessairement exclues; mais elles doivent être subordonnées au but premier et capital.

« Par suite, le sujet propre de la souffrance pénale ne peut être que celui dont la transgression coupable doit être réparée, c'est-à-dire le pécheur lui-même; car le châtiment a justement pour but de lui arracher par force ce que sa volonté refuse de fournir. Sans doute une autre personne pourrait endosser la peine et garantir ainsi une certaine compensation extérieure à l'ordre détruit. Même alors cependant faut-il que la réparation de l'ordre violé soit le motif dominant pour l'infliction de ces peines, si l'on ne veut pas que s'évanouisse la notion du châtiment. »

2. « Que si maintenant de la notion de châtiment nous retenons une seule partie, savoir le fait de supporter un mal, et si nous en écartons l'idée de vengeance pour mettre à sa place, dans celui qui inflige la peine, un sentiment de complaisance pour la générosité de celui qui accepte volontiers ce rôle douloureux, nous avons l'idée d'expiation *(Sühne)*.

« Les éléments constitutifs de ce concept sont, par conséquent, d'une part le fait de supporter un mal, d'autre part l'absence de tout motif de représailles dans l'infliction de ce mal. Par ce dernier point, la théorie de l'expiation s'oppose à la théorie du châtiment, avec laquelle pourtant elle coïncide par le premier. »

3. « Nous pouvons encore aller plus loin et faire abstraction de n'importe quel mal comme connotation essentielle, de telle sorte qu'il nous reste seulement la complaisance divine à l'égard d'une action qui est faite en compensation du désordre inhérent au péché.

« De cette manière, nous atteignons le concept strict de satisfaction. Bien entendu, pas n'est besoin pour cela que l'élément douleur soit exclu de fait : il suffit qu'il le soit formellement. Dès lors, dans la théorie de la satisfaction *(Genugtuungstheorie)*, ce qui apparaît comme essentiel, par contraste avec la théorie de l'expiation *(Sühnetheorie)*, c'est le fait d'offrir une réparation d'honneur.

« Satisfaction et expiation ont entre elles, de ce chef, le rapport d'une idée plus large à une plus étroite. Tout acte d'hommage qui a pour but l'acquittement d'une dette est une satisfaction, indépendamment de cette circonstance accidentelle qu'il comporte ou non le fait de supporter une douleur. Au contraire, si la souffrance comme telle constitue un élément essentiel de l'action réparatrice, de telle sorte qu'on mette l'accent, non plus sur l'*hommage* dans la souffrance, mais sur l'hommage *dans la souffrance*, alors cette satisfaction s'appelle proprement expiation. »

2° *Constructions sotériologiques*. — Selon que l'une ou l'autre de ces notions est adoptée comme point de départ — et, d'une manière plus ou moins systématique, toutes le furent à l'occasion — l'œuvre du Christ se présente sous un jour différent.

1. *Système du châtiment*. — Pas un chrétien ne pouvait appliquer à la rédemption le concept de châtiment proprement dit. Mais, si le Christ ne fut jamais coupable devant Dieu, on a cru pouvoir admettre qu'il n'en fut pas moins traité comme tel.

D'ordinaire, c'est la justice vindicative qui est mise au premier plan. Parce qu'il est un désordre, le péché appelle une sanction. Exigence tellement sacrée que, même en pardonnant, Dieu n'a pas renoncé — et l'on ajoute souvent qu'il ne le pouvait — à rétablir l'ordre par ce moyen.

Mais il n'y a pas d'obstacle invincible, assure-t-on, à ce que le châtiment soit acquitté par un autre que par le débiteur, qui pourra, de la sorte, être amnistié sans que la justice perde rien de ses droits. C'est à une mutation de ce genre que se ramène la rédemption. Dans cette perspective, sans être personnellement l'objet de la colère divine, le Christ en ressent tous les effets, du moment qu'il voulut prendre par substitution la place des pécheurs. Les textes de saint Paul sur le Fils de Dieu fait « malédiction » et « péché » pour

nous, Gal., III, 13 et II Cor., v, 21, fournissent un appui biblique à ces déductions. A la limite, le Fils de Dieu souffre jusqu'aux tourments de l'enfer, comme en témoignerait sa plainte sur la croix. Matth., XXVII, 46.

Caractéristique de l'ancienne orthodoxie protestante, col. 1952, à peine cette conception a-t-elle influencé, par voie d'infiltrations inconscientes, un certain nombre de nos mystiques ou de nos prédicateurs. Voir *Le dogme de la rédemption. Étude théologique*, p. 231-240; pour les sermonnaires anglais, H.-B Loughnan, dans *The Month*, 1920, p. 320-329, traduit dans *Revue du clergé fr.*, t. CIII, 1920, p. 5-15. Cf. P. Galtier, *De inc. ac red.*, p. 399, qui donne, à cet égard, comme signalement l'application faite au Christ d'expressions telles que *peccatum* ou *peccator universalis*.

Il y a, d'ailleurs, des degrés dans le système. Tandis qu'en général le déroulement de la justice envers le substitut des pécheurs y est donné comme absolu, de plus modérés s'en tiennent à une « ombre de châtiment ».

A ce même type se rattachent encore, de loin, et la théorie du châtiment exemplaire inaugurée par Grotius, col. 1954, et la combinaison juridique esquissée par Dante, *De monarchia*, II, 11, en vue de trouver dans la condamnation légalement infligée à Jésus le caractère d'une *punitio*.

2. *Système de l'expiation.* — Tous ceux à qui répugne trop cette procédure de code pénal se rabattent sur l'idée moins massive d'expiation, au moyen de laquelle on peut conserver à la souffrance du Rédempteur un rôle dominant.

Ici le Christ n'est plus, en principe, l'objet d'une vindicte divine; mais il est soumis à la règle providentielle qui fait de la douleur la peine du péché. Loi sainte devant laquelle il s'incline pour nous en épargner les plus extrêmes sanctions. Car, sans être nécessairement du même ordre ou du même degré que celles que nous méritions, les souffrances de sa vie et de sa mort en sont l'équivalent. Moyennant quoi, la justice étant sauve par le fait que le Fils de Dieu a payé notre dette, remise peut nous être accordée tout au moins de la peine éternelle que nous aurions dû subir.

Sur ce fond commun apparaissent des variantes, suivant qu'on demande à la loi de solidarité ou bien à un décret de circonstance la source de l'expiation réalisée par le Christ. Le trait spécifique est toujours que la souffrance du Sauveur comme telle, qu'il s'agisse de son déchaînement physique ou de ses formes plus intimes, reste au premier plan, les sentiments qui l'accompagnent n'intervenant en quelque sorte que pour la moraliser.

Dans ces lignes plus ou moins flottantes se meut l'orthodoxie protestante actuelle, avec des gradations de nuances qui souvent lui rendent quelque chose de son profil antérieur. Quelques théologiens catholiques, moins peut-être par leurs affirmations que par leurs réticences, ont pu donner l'impression d'en rester là. Témoin cette schématisation de Chr. Pesch, *De Verbo inc.*, n° 415, 1re éd., 1896, p. 201; 3e éd., 1909, p. 230 : *Propter peccatum Deus ab hominibus juste poterat* POENAS *expetere. Christus igitur, ut caput et vas generis humani,* POENAS *suscepit et Deo obtulit, qui eas acceptavit. Unde Deus hominibus...* NON JAM ULLAS POENAS *infligere potest, quia homines* HAS POENAS *per Christum jam solverunt... Hæc est doctrina catholica de satisfactione Christi.* Il faut attendre la 4e-5e édition de ce traité classique (1922) pour que la *doctrina catholica* y soit ainsi complétée : *Christum,* NON SOLUM ACTIBUS INTERNIS CARITATIS ET ALIARUM VIRTUTUM DEO HONOREM PECCATIS HOMINUM ABLATUM RESTITUISSE, *sed etiam sensu presso satisfactionem præstitisse perferendo pro hominibus pœnam peccato debitam.*

3. *Système de la réparation.* — Alors que, sous une forme plus ou moins appuyée, c'est jusqu'ici le côté pénal de l'œuvre rédemptrice qui paraît propre à en livrer le secret, on peut, au contraire, le chercher dans la personne qui l'accomplit.

Envisagée sous cet aspect, soit qu'on regarde à la parfaite sainteté du Christ, à plus forte raison quand on fait entrer en ligne de compte la dignité qu'il tient de l'union hypostatique, sa vie est un perpétuel hommage à la volonté souveraine de Dieu. De ce chef, elle présente une valeur incomparable de l'ordre moral, qui la rend susceptible, aussitôt qu'elle est mise en balance avec le péché, de rétablir l'équilibre du monde spirituel. Il suffit qu'elle soit offerte et agréée dans ce sens. Le mystère de la rédemption consiste à réaliser, au profit du genre humain déchu, cette convergence entre l'amour incréé du Père et l'amour créé de l'*homo assumptus*.

Que cette œuvre, comme ce fut historiquement le cas, vienne à prendre une forme douloureuse, elle ne doit pas être appréciée différemment. La souffrance n'est qu'un élément de fait, dont la valeur est subordonnée à l'amour dont elle est l'occasion ou le fruit. Ainsi la passion du Christ, dès là qu'il était innocent, reste bien l'expiation de nos fautes. Mais ce n'en est là qu'un trait secondaire et superficiel : ce qui en fait essentiellement le prix et lui vaut d'être le moyen choisi pour notre rédemption, c'est le bien qu'elle représente comme soumission à Dieu en compensation de nos péchés. Acte éminemment réparateur en raison de la personne qui le pose et qui, par surcroît, devient chez ses bénéficiaires la source d'une activité de semblable esprit.

Abstraction faite de certaines particularités accessoires, c'est ainsi que se présente la satisfaction chez saint Anselme : *In doloribus potius quam per dolores juxta illum satisfecit Christus.* P. Ricard, *De satisfactione Christi in tractatum S. Anselmi « Cur Deus homo »*, p. 29.

L'autorité du docteur de Cantorbéry n'a plus cessé de maintenir cette doctrine dans la grande tradition catholique, en regard de laquelle les rares divergences qui ne sont pas de pure forme résonnent comme des notes fausses dans un concert bien ordonné. Non moins que nos théologiens, les auteurs protestants les plus objectifs s'accordent à constater, voir col. 1952, que là se trouve la différence entre les voies suivies par la théologie rédemptrice des deux confessions.

3° *Discussion théologique.* — Par la force des choses, toutes les données réelles que l'analyse découvre dans le fait de la rédemption ont leur place à la base des divers systèmes qui cherchent à l'éclairer. Mais chacun est responsable de la manière dont il les met en jeu. Et comme celle-ci tient à un certain nombre de données connexes, pour formuler un jugement de valeur sur les conceptions en présence, il faut remonter à la notion de Dieu et du Christ qu'elles supposent, au rapport qu'elles instituent entre l'acte rédempteur et le mal auquel il a pour but de remédier.

1. *Système de châtiment.* — Regardé à la lumière de ces principes, le système du châtiment apparaît de tous points inacceptable et rien de ce qui lui est propre ne saurait avoir même une valeur d'appoint. Aussi bien serait-il sans doute difficile de lui trouver aujourd'hui un seul défenseur avéré.

En effet, l'attitude d'implacable justicier qu'il prête à Dieu est contraire à la raison autant qu'à la foi, qui reconnaissent la miséricorde pour un de ses attributs. Surtout quand cette justice est assez aveugle pour se prêter à une substitution de personnes et, à défaut des coupables, frapper l'innocent de toutes ses rigueurs. Autre chose est de reconnaître, col. 1968, que les souffrances du Rédempteur sont « matérielle-

ment » la peine de nos péchés et autre de prétendre leur en attribuer pour ce motif le caractère formel. Conclure à ceci de cela serait un passage flagrant *de genere ad genus*.

Il n'est pas plus concevable que le Christ puisse être puni, même à titre de substitut. Car faute personnelle et châtiment sont deux concepts strictement corrélatifs. *Si loquamur*, enseigne saint Thomas, *Sum. th.*, Ia-IIæ, q. LXXXVII, a. 8, *de pœna pro peccato inflicta in quantum habet rationem pœnæ, sic solum unusquisque pro peccato suo punitur.* Outre que les textes pauliniens allégués à ce propos comportent une exégèse moins rigide, cf. Prat, *La théologie de saint Paul*, t. II, 10e éd., p. 294-298, ils ne doivent pas être isolés de tant d'autres, voir col. 1931, qui servent à mettre au point ce qu'ils offrent d'un peu abrupt. Quant à parler d'une « ombre de châtiment », qu'est-ce autre chose qu'une manière de sauver à tout prix un mot qu'on vide en même temps de son contenu?

Rien en particulier n'est choquant pour le sens chrétien comme de vouloir que le Christ ait subi la peine du dam sous prétexte de nous en délivrer. Cette odieuse conséquence du postulat protestant fut dénoncée aux fins de censure par deux consulteurs du concile de Trente, cf. *Bulletin de litt. eccl.*, 1925, p. 275-278, et les plus illustres parmi les maîtres de l'époque la flétrirent au moins d'énergiques réprobations. Voir Maldonat, *In Matth.*, XXVII, 46; Bellarmin, *De Christo*, IV, 8; Suarez, *De vita Christi*, disp. XXXIII, sect. I, 1-13; saint François de Sales, *L'estendart de la saincte croix*, avant-propos, III, 2 et, au cours de l'ouvrage, I, 8.

Seul un insigne parti pris permet à J. Turmel, *Histoire des dogmes*, t. I, p. 457-458, de confondre la doctrine catholique, sur la foi de quelques orateurs au langage intempestif, avec un système par elle si catégoriquement désavoué.

2. *Système de l'expiation.* — Conçu comme une atténuation du précédent afin d'en éviter les trop visibles excès, le système de l'expiation échappe, de ce chef, à ses défauts les plus criants. L'incontestable part de vérité qu'il exploite, voir col. 1967-8, et sa tournure en apparence plus mystique sont, à n'en pas douter, faites pour lui assurer un durable crédit. Mais, aussitôt qu'il prétend se donner comme total, et il le doit sous peine de perdre son individualité, les avantages qu'il a l'air d'offrir ne sauraient en masquer l'insuffisance au regard d'un théologien attentif. Voir, par exemple, P. Galtier, *De inc. ac red.*, p. 399-400.

Un inconvénient majeur tient à la base même sur laquelle il s'établit. C'est que la souffrance du Christ y devient l'objectif primaire et direct, sinon la fin suprême, du plan divin, alors que, même incorporée dans l'économie rédemptrice, elle ne cesse pas d'être un mal dont on peut tout au plus admettre qu'il soit permis par Dieu. *Non tradidit* [*Pater Filium*], observe saint Bonaventure, *In IIIum Sent.*, dist. XX, q. V, édition de Quaracchi, t. III, p. 427, *infligendo mortem vel præcipiendo, sed permittendo.* Cf. Suarez, *De vita Christi*, dis. XXXIII, sect. I, 4; *In Sum. th. com.*, IIIa, q. XLVI, a. 10 et q. XLVII, a. 3; Bellarmin, *De septem verbis*, II, 1.

Souvent on croit la difficulté résolue quand on remplace l'antique schème juridique de l'imputation par le concept moderne de solidarité. Mais encore faudrait-il prendre garde à l'équivoque d'un terme qui peut ne signifier qu'un fait de l'ordre naturel. Aussi bien n'en est-il pas de plus familier au vocabulaire du protestantisme libéral pour expliquer les souffrances de Jésus. Voir A. Sabatier, *La doctrine de l'expiation*, p. 85-87 et 110-112. Que si la notion de solidarité s'entend dans l'ordre surnaturel, le problème n'est que reculé. Car il reste à dire si l'expiation douloureuse qui par là devient le lot du Christ est un moyen ou une fin, s'il faut la concevoir comme le terme des voies divines, au risque de voir à nouveau surgir tous les obstacles qu'il s'agissait d'écarter, ou comme l'occasion providentielle d'un bien supérieur.

En second lieu, le système en question s'arrête à la peine du péché, c'est-à-dire, en somme, à l'un de ses effets, sans égard au *reatus culpæ* qui en est le fond. Lacune des plus graves au regard de ce que demande la doctrine chrétienne de Dieu, de l'homme et de leurs mutuels rapports, col. 1958 sq. Ainsi comprise, la rédemption tournerait court devant son but principal; car, si la peine châtie le péché, à vrai dire elle ne le répare pas. Il est classique, dans l'École, de distinguer les deux concepts de *satisfactio* et de *satispassio* : on peut juger par là d'une doctrine qui commence, au contraire, par en décréter ou supposer acquise l'identification.

A quoi il faut bien ajouter que cette conception, bien qu'elle en soit théoriquement distincte, a toujours, en pratique, une sorte d'affinité congénitale par rapport à celle du châtiment. Ce qui l'expose — et l'expérience atteste que le danger n'est rien moins que chimérique — à ramener « ces conséquences absurdes », dont parle F. Prat, *La théologie de saint Paul*, t. II, 10e édition, p. 236, qui « ont jeté sur la théorie de la substitution pénale un discrédit dont elle n'est pas près de triompher ».

Si donc le fait de l'expiation est à retenir, il n'est pas moins sûr que le système de l'expiation doit être dépassé. Juste dans ce qu'il affirme, il partage avec toutes les synthèses mal venues le sort d'être inadéquat en raison de ce qu'il exclut ou laisse trop au second rang.

3. *Système de la réparation.* — A cette double élimination comment le système de la réparation pourrait-il ne pas gagner déjà le bénéfice d'une certaine probabilité? Conclusion qui s'élève au niveau de la certitude quand on observe qu'il est promu par un arbitre circonspect, P. Galtier, *De inc. ac red.*, p. 401 et 403, au rang de *doctrina communis*.

Pris en lui-même, il laisse à l'œuvre du Christ son équilibre normal. L'élément pénal de la passion y trouve, en effet, sa place, mais reste subordonné, comme il convient, à l'élément moral qui lui donne sa valeur. A ce caractère synthétique le système de la réparation doit de pouvoir assimiler tout ce que les autres ont de viable, en même temps que le fait de s'ordonner par principe autour de l'essentiel le met à l'abri de leurs défauts.

De ce chef, au lieu de rester à l'état de thème abstrait, l'expiation réalisée par le Sauveur s'éclaire par les indications les plus concrètes de la psychologie et de l'histoire, qui, sans rien lui ôter de son mystère, permettent de la rattacher à un plan digne de Dieu. Cf. L. Richard, *Le dogme de la rédemption*, p. 189-200. Tout le drame de la carrière de Jésus tient au caractère spirituel de son messianisme, qui devait faire de lui un « signe de contradiction ». Luc., II, 34. Contre cette admirable création de la sagesse divine allaient, en effet, se dresser toutes les puissances de la chair et du sang, mais sans jamais ébranler ce ferme propos de « faire la volonté de Dieu », Hebr., X, 5-9, qui fut son programme initial. D'où ces épreuves et tribulations de toutes sortes, qui n'étaient, au fond, que les produits variés de la malice humaine déchaînée sur l'Innocent, et qu'il acceptait avec amour sans laisser d'en souffrir, au dedans comme au dehors, d'autant plus qu'il l'avait moins mérité. Mal sans aucun doute, mais qu'un Dieu sage a pu permettre en raison du bien qui en résultait. Voir Suarez, *In Sum. theol.*, IIIa, q. XLVI, a. 10, n. 1, *Opera omnia*, édit. Vivès, t. XIX, p. 572; Billot, *De Verbo inc.*, 5e éd., p. 491.

Ainsi la carrière douloureuse du Christ se déroule

d'un bout à l'autre sous le signe de l'obéissance, Phil., II, 8, mais d'une obéissance qui, loin d'avoir rien de passif, signifie plutôt la correspondance héroïque à une vocation. En particulier, la croix qui en est le terme s'explique *propter obœdientiam servandi justitiam, in qua tam fortiter perseveravit ut inde mortem incurreret*. Anselme, *Cur Deus homo*, I, 9, *P. L.*, t. CLVIII, col. 370; cf. II, 19, col. 426. *Maluit mori quam tacere, qui tunc erat veritas dicenda Judæis. Et sic mortuus est propter justitiam.* Scot, *Opus Oxon.*, *In IIIum Sent.*, dist. XX, q. unica, n. 10, édition de Lyon, t. VII, p. 430; cf. S. Thomas d'Aquin, *Sum. th.*, IIIa, q. XLVII, a. 3. Ainsi faut-il comprendre où vont les complaisances du Père devant le suprême sacrifice de son Fils : *Non mors, sed voluntas placuit sponte morientis.* S. Bernard, *Cont. err. Abæ ardi*, VIII, 21, *P. L.*, t. CLXXXII, col. 1070.

Entre la mission de Jésus considérée sous cet aspect et le problème de la rédemption le rapport n'est-il pas obvie autant qu'adéquat? S'il porte la peine de nos péchés par ses souffrances, non moins certainement il en répare la coulpe, en opposant à notre mépris du souverain Maître un amour et une soumission poussés jusqu'au plus total oubli de soi. Que faut-il de plus, quand il s'agit du propre Fils de Dieu, pour que la faute humaine, quelle qu'en soit la gravité, ait enfin trouvé son contrepoids? Voir Thomas d'Aquin, *Sum. th.*, IIIa, q. XLVIII, a. 2; Scot, *Opus Oxon. : In IVum Sent.*, dist. II, q. I, n. 7, édition de Lyon, t. VIII, p. 138-139.

D'autant que les actes du Rédempteur, au lieu d'avoir seulement une portée individuelle, sont en principe, en attendant de le devenir en fait, le bien commun de l'humanité dont il est constitué la tête. Éminemment personnel, l'hommage réparateur qui s'achève au Calvaire emprunte à la fonction représentative de celui qui l'offre un sens collectif.

Cette valeur de compensation, par où l'œuvre du Christ répond au désordre le plus visible du péché, doit, au demeurant, se compléter par sa puissance positive de restauration, qui rend l'humanité capable de fructifier désormais dans l'ordre surnaturel. Faute d'en venir là, on ne verrait pas assez comment l'action du premier Adam trouve sa contre-partie dans celle du second. Dès là que l'Église catholique n'a jamais consenti à priver la rédemption de ce dernier couronnement, on voit quel avantage en résulte pour la doctrine de la réparation, élaborée par ses meilleurs théologiens, sur les bases de l'enseignement de saint Paul, aux fins d'en rendre compte. Et il est à peine besoin de dire que la piété, pour peu qu'elle ne redoute pas l'air des cimes, peut à son tour y trouver le plus substantiel aliment.

Que d'ailleurs les simples données de la foi, où ces divers éléments sont à peu près confondus, suffisent à la plupart des croyants, rien de moins douteux. Mais tout théologien conscient de sa tâche doit reconnaître que, de fait, sous la forme d'indices quand ce n'est pas de théories arrêtées, divers systèmes d'interprétation : châtiment, expiation d'ordre pénal, réparation d'ordre moral et religieux sont en présence et que, de droit, la décision dernière des problèmes posés par le dogme de la rédemption en dépend. C'est, en effet, par là, et par là seulement, que les catégories traditionnelles de rançon et de sacrifice, de mérite et de satisfaction, déjà vérifiées en gros, col. 1966, arrivent à prendre un sens précis. Voir L. Richard, *op. cit.*, p. 205-210. Il n'y aurait pas de pire défaillance que de ne pas savoir en convenir, sauf à vouloir imposer ensuite des solutions qu'il faudrait auparavant justifier ou à chercher un refuge en des lieux communs qui ne dispensent de prendre parti qu'en éludant la question.

V. Synthèse de la rédemption : Raison de l'économie rédemptrice. — Sa foi même en la révélation divine invite le chrétien à y voir un ordre dont il ne lui est pas interdit de percer le mystère. Avec le comment de la rédemption, à mesure surtout que l'économie en est plus riche, la spéculation théologique en a donc également abordé le pourquoi. Travail plus ou moins esquissé dès l'époque patristique, col. 1937, mais qui allait surtout devenir intense dans l'École depuis l'impulsion décisive que lui avait imprimée la puissante dialectique du *Cur Deus homo*. Voir B. Dörholt, *op. cit.*, p. 171-304.

Deux tendances extrêmes se manifestent, à cet égard, dans la pensée chrétienne : celle des dialecticiens qui prétendent tout démontrer et celle des agnostiques pour qui tout serait pareillement impénétrable. Entre les deux s'ouvre une *via media* dans laquelle, renonçant à soumettre le plan du salut à la loi d'une stricte nécessité, on y cherche et on y trouve tout au moins de hautes convenances accessibles à notre raison de croyants.

1° *Initiative du plan divin : Le décret primitif de rédemption.* — A l'origine de l'économie rédemptrice il faut mettre le décret porté par Dieu de relever le genre humain après le désastre de la chute. La théologie n'a pas cru que ce fût excéder ses moyens ou manquer de respect à la mystérieuse transcendance des voies divines que d'en explorer le caractère initial.

1. *Thèse de la nécessité.* — Indépendamment de l'optimisme absolu, qui voudrait que toutes les actions de Dieu fussent commandées par la poursuite du plus parfait, quelques théologiens de marque ont pensé que la rédemption des pécheurs lui serait imposée comme une sorte d'obligation plus ou moins stricte par ses propres attributs.

Omnis dispositio salutis quæ circa hominem fuit, écrivait déjà saint Irénée, *Cont. hær.*, III, XXIII, 1, *P. G.*, t. VII, col. 960, *secundum placitum fiebat Patris uti non vinceretur Deus* [a serpente] *neque infirmaretur ars ejus.* Principe d'où saint Athanase dégageait une loi supérieure de sagesse. « Il était inconvenant que des créatures douées de raison et admises à la participation du Verbe périssent et, par la corruption, retombassent dans le néant. Car il n'était pas digne de Dieu que ses œuvres fussent détruites par la fraude du démon... A quoi bon leur donner l'être au commencement?... S'il n'avait pas créé l'homme, personne ne songerait à l'accuser de faiblesse; du moment qu'il l'a fait et créé pour être, il serait tout à fait absurde qu'il pût périr, et plus encore sous les yeux de son auteur... C'est chose indécente et indigne de l'excellence de Dieu. » *De inc. Verbi*, 6, *P. G.*, t. XXV, col. 108. Cf. *ibid.*, 13, col. 117-120.

Devant le même problème saint Anselme invoque l'immutabilité de la providence divine, qui lui interdirait de consentir à l'échec de ses plans. Voir *Cur Deus homo*, II, 4-5, *P. L.*, t. CLVIII, col. 402-403 : *Aut hoc de humana natura perficiet Deus quod incœpit aut in vanum fecit tam sublimem naturam ad tantum bonum. At... valde alienum est ab eo ut ullam rationalem naturam penitus perire sinat... Non enim illum latuit quid homo facturus erat cum illum fecit et tamen bonitate sua illum creando sponte se ut perficeret incœptum bonum quasi obligavit... Necesse est* [ergo] *ut bonitas Dei, propter immutabilitatem suam, perficiat de homine quod incœpit, quamvis totum sit gratia bonum quod facit.*

2. *Critique.* — A cette dialectique s'oppose le sentiment chrétien élémentaire, d'après lequel notre rédemption doit être considérée, non pas seulement comme un effet de cette essentielle *bonitas* qui caractérise ontologiquement l'Être divin, mais encore comme un acte absolument gratuit de miséricorde et d'amour.

impression établie sur les données les plus certaines de la révélation. Cf. Rom., III, 24; Eph., II, 8.

Il n'est pas trop malaisé d'apercevoir, en effet, que, dans l'hypothèse d'une ruine définitive de l'édifice surnaturel, aucun attribut de Dieu, à strictement parler, ne serait en cause. Car il avait fait entrer dans ses plans la liberté humaine, avec tout le surcroît de gloire mais aussi avec l'aléa qu'elle comportait. L'homme donc, bien entendu, n'a rien à réclamer, dès là qu'il est seul responsable de son infortune, et Dieu lui-même est à couvert, puisque la catastrophe est imputable à une défaillance prévue, mais qu'il n'était pas tenu d'empêcher. Voir INCARNATION, t. VII, col. 1475-1476.

D'autant que les ressources de l'ordre naturel ne laissaient pas de subsister à titre de compensation. État suffisamment normal, en dépit de son infériorité relative, pour constituer un ordre digne encore de Dieu et permettre à l'homme d'atteindre sa fin.

3. *Thèse de la convenance.* — Si la rédemption de l'humanité n'était pas nécessaire, elle peut et doit être, à tout le moins, regardée comme souverainement convenable. Ni Athanase ni Anselme ne voulaient peut-être dire autre chose : toujours est-il que la théologie catholique s'en tient à cette transaction.

Congruentissimum fuit, enseigne saint Thomas, *In IIIum Sent.*, dist. XX, q. I, a. 1, sol. 1, édit. Vivès, t. IX, p. 301, *humanam naturam, ex quo lapsa fuit, reparari, quia in hoc manifestatur misericordia Dei, potentia et sapientia : misericordia quidem sive bonitas, quia proprii plasmatis non despexit infirmitatem; potentia vero in quantum ipse omnium nostrum defectum sua virtute vicit; sapientia autem in quantum nihil frustra fecisse invenitur. Conveniens etiam fuit quantum ad humanam naturam, quia generaliter lapsa erat. Similiter etiam ex perfectione universi, quod totum quodammodo ad salutem hominis ordinatur.*

Ainsi encore saint Bonaventure, *In IIIum Sent.*, dist. XX, art. unic., q. I, édit. de Quaracchi, t. III, p. 417-418, qui, sans négliger les autres, donne plus de place aux considérations anthropologiques : *Absque dubio congruum est et decens reparari genus humanum, non solum ex parte Dei, sed etiam ex parte hominis..., si consideretur dignitas hominis conditi et modus labendi et status lapsi. Dignitas namque hominis tanta erat ut propter ipsum facta sunt universa... Modus vero labendi fuit quod humana natura totaliter cecidit, alio peccante et alio suggerente... Status etiam hominis lapsi reparationi congruit, quia in illo statu simul fuit pænitentia cum miseria.*

D'un point de vue théologique plus général, pour mieux affirmer la sagesse de la Providence et l'harmonie de ses plans, de bons théologiens estiment qu'il est plus opportun aujourd'hui que jamais de remettre l'élévation primitive du genre humain dans les perspectives de la rédemption qui devait en renouer le fil. Sans qu'il y ait un rapport nécessaire entre ces deux étapes de l'économie surnaturelle, il devient moins difficile de comprendre la précarité de la première à mesure que la seconde en apparaît d'une manière plus directe, dans les desseins éternels de Dieu, comme la reprise et le complément. Voir A. Verriele, *Le surnaturel en nous et le péché originel*, 2e éd., Paris, 1934, p. 102-131.

On s'explique d'ailleurs assez bien que pareille grâce de relèvement n'ait pas été faite aux anges. C'est que la volonté de l'homme est naturellement mobile, tandis que l'être angélique, parce que plus parfait, se fixe pour toujours dans chacune de ses décisions. Il y avait aussi lieu de tenir compte que les anges étaient déchus par suite d'un acte personnel, tandis que le genre humain fut compris par solidarité dans la faute d'Adam.

2° *Modalités du plan divin.* — Aux différents décrets dans lesquels se décompose logiquement l'exécution de l'économie rédemptrice il faut appliquer la même solution.

1. *Problème de la satisfaction.* — En admettant que Dieu voulût racheter les pécheurs, devait-il exiger d'eux une satisfaction ou pouvait-il procéder par voie de condonation plus ou moins complète à leur endroit?

a) Nécessité ? — D'après l'archevêque de Cantorbéry, *Cur Deus homo*, I, 15, *P. L.*, t. CLVIII, col. 381, on serait ici acculé à la stricte alternative : *Satisfactio aut pœna.* Et cela du côté de l'homme aussi bien que de Dieu : *Sine satisfactione, id est sine debiti solutione spontanea, nec Deus potest peccatum impunitum dimittere, nec peccator ad beatitudinem vel talem qualem habebat antequam peccaret pervenire. Ibid.*, I, 19, col. 391. Ce qui s'entend, au surplus, d'une satisfaction adéquate au péché : *Hoc quoque non dubitabis... quia secundum mensuram peccati oportet satisfactionem esse. Ibid.*, I, 20, col. 392; cf. I, 21, col. 394 : *Patet quia secundum quantitatem [peccati] exigit Deus satisfactionem.*

Vrai du repentir, ce raisonnement ne l'est pas de la satisfaction, qui reste soumise à la souveraine liberté de Dieu. *Si voluisset absque omni satisfactione hominem a peccato liberare, contra justitiam non fecisset. Ille enim judex non potest salva justitia culpam sine pœna dimittere qui habet punire culpam in alium commissam... Sed Deus non habet aliquem superiorem, sed ipse est supremum et commune bonum totius universi. Et ideo, si dimittat peccatum, quod habet rationem culpæ ex eo quod contra ipsum committitur, nulli facit injuriam.* Thomas d'Aquin, *Sum. th.*, IIIa, q. XLVI, a. 2, ad 3um. Voir INCARNATION, t. VII, col. 1476-1478.

A plus forte raison en est-il ainsi lorsque, avec la théologie protestante, on identifie satisfaction et expiation, jusqu'à vouloir que le péché ne puisse être remis sans que la peine en soit acquittée par le coupable lui-même ou par un substitut. « Personne parmi les catholiques ne soutiendra que la miséricorde soit impuissante ou que Dieu ne puisse pardonner sans avoir calmé les exigences de sa justice. » Éd. Hugon, *Le mystère de la rédemption*, 6e éd., p. 267.

b) Convenance. — On s'en tiendra donc, ici encore, à penser qu'une satisfaction était convenable, soit du côté de Dieu pour mieux établir la majesté de ses droits, soit du côté de l'homme pour qu'il pût se sentir pleinement réhabilité.

C'est dans ce sens que saint Thomas transpose les thèmes anselmiens. Voir *In IIIum Sent.*, dist. XX, q. I, a. 1, sol. 2, édit. Vivès, t. IX, p. 301-302 : *Congruum etiam fuit quod natura humana per satisfactionem repararetur. Primo ex parte Dei, quia in hoc divina justitia manifestatur quod culpa per pœnam diluitur. Secundo ex parte hominis, qui satisfaciens perfectius integratur : non enim tantæ gloriæ esset post peccatum quantæ erat in statu innocentiæ si non plenarie satisfecisset... Tertio etiam ex parte universi, ut scilicet culpa per pœnam satisfactionis ordinetur et sic nihil inordinatum in universo remaneat.* Ainsi Bonaventure, *In IIIum Sent.*, dist. XX, art. unic., q. II, édition de Quaracchi, t. III, p. 419-422.

En vertu de l'adage : *Accessorium sequitur principale*, il va de soi que la question de degré ne comporte pas d'autre réponse. Une satisfaction adéquate à la faute ne saurait être que *de meliori bono.*

2. *Problème de l'incarnation.* — Si une satisfaction devait avoir lieu, on peut subsidiairement rechercher par quel moyen. Ce qui revient à déterminer si la médiation du Fils de Dieu fait homme ne s'imposerait pas en droit, vu la grandeur du péché, comme elle fut adoptée en fait.

a) Nécessité absolue? — De ses prémisses relatives aux conditions rationnelles de la satisfaction saint Anselme concluait logiquement à la nécessité de l'incarnation pour notre salut.

Nondum considerasti, répliquait-il à Boson, *quanti ponderis sit peccatum;* et il l'amenait à concéder que le pécheur est incapable de réparer le mal qu'il a commis, soit parce que déjà il doit à Dieu tout ce qu'il possède, soit parce que son péché participe à l'infinité même de celui qu'il atteint. *Cur Deus homo*, I, 20-21, *P. L.*, t. CLVIII, col. 392-394. Étant donné pourtant que Dieu ne saurait renoncer ni à racheter les hommes, ni à réclamer de leur part une satisfaction intégrale, il s'ensuit qu'on doit chercher celle-ci en dehors de l'humanité. Voir *ibid.*, II, 6, col. 404... *Non ergo potest hanc satisfactionem facere nisi Deus...*; *sed nec facere illam debet nisi homo... Ergo... necesse est ut eam faciat Deus homo.*

Qui ne sait pourtant que l'incarnation est présentée dans l'Écriture comme le don de Dieu par excellence? Cf. Joa., III, 16; Eph., II, 4-5; I Joa., IV, 10. A l'encontre de cette donnée fondamentale aucun syllogisme ne saurait prévaloir. Qu'il n'y eût pas de moyen plus propre que l'incarnation à faire éclater la gloire de Dieu et à réaliser notre salut, tout le monde en convient; mais rien ne permet d'aller plus loin.

La tradition de l'Église en la matière est fixée par la parole classique d'Augustin, *De Trin.*, XIII, x, 13, *P. L.*, t. XLII, col. 1024 : *Non alium modum possibilem Deo defuisse...; sed sanandæ nostræ miseriæ convenientiorem modum alium non fuisse.* A son tour le Docteur angélique de se l'approprier, *Sum. th.*, IIIª, q. I, a. 2, pour montrer longuement la convenance de l'incarnation par les divers bienfaits qu'elle nous procure, soit *quantum ad promotionem hominis in bonum*, soit *ad remotionem mali*, non sans observer que son énumération n'a rien de limitatif : *Sunt autem et aliæ plurimæ utilitates quæ consecutæ sunt supra apprehensionem sensus humani.* Développement à l'art. INCARNATION, t. VII, col. 1463-1470.

Tant s'en faut, d'ailleurs, que la dialectique anselmienne soit sans réplique sur son propre terrain. On peut, en effet, concevoir que l'homme trouve dans sa vie religieuse et morale, sous la forme soit d'actes surérogatoires soit d'une intention nouvelle imprimée aux actes déjà dus, la matière d'une réparation au moins inadéquate, et il n'est aucunement établi que Dieu ne s'en puisse contenter.

b) Nécessité hypothétique ? — Tout au plus est-il possible d'admettre, avec saint Thomas, *Sum. th.*, IIIª, q. I, a. 2, ad 2um, que l'incarnation était nécessaire dans l'hypothèse où une réparation intégrale serait exigée du pécheur.

Soit la gravité propre du péché soit l'immensité de ses ravages semblent, en effet, requérir, pour que la satisfaction fût proportionnée au désordre, un acte d'une valeur infinie, tel que seul un Dieu fait homme pouvait le fournir : *Aliqua satisfactio potest dici... condigna per quamdam adæquationem ad recompensationem culpæ commissæ. Et sic hominis puri satisfactio sufficiens esse non potuit pro peccato, tum quia tota humana natura erat per peccatum corrupta..., tum etiam quia peccatum contra Deum commissum quamdam infinitatem habet ex infinitate divinæ majestatis.* Solution théologiquement aussi fondée que favorable au sens religieux. Cf. INCARNATION, col. 1478-1482.

Encore s'agit-il là d'une thèse proprement thomiste, contestée sur toute la ligne par l'école de Scot, col. 1951, et dont, par conséquent, l'incontestable crédit laisse toujours une porte ouverte à la discussion.

3. *Problème de la passion.* — On ne doit pas moins sauvegarder la liberté divine en ce qui concerne l'œuvre du Verbe incarné.

a) Nécessité ? — Presque inévitablement le système de l'expiation conduit à réclamer comme nécessaire la souffrance du Sauveur. Dès là qu'une peine était méritée par les pécheurs et que Dieu a voulu les en dispenser, on conclut qu'elle devait être acquittée par le Christ, et cela, pour que la justice fût complète, jusqu'à la mort inclusivement. Les textes scripturaires qui semblent parler d'un précepte de mourir imposé à Jésus ont paru corroborer ces inductions.

Telle est la position systématiquement adoptée par la plupart des protestants. Même chez nous, il n'est pas rare d'entendre invoquer, tout au moins *modo oratorio*, les exigences d'un ordre aux termes duquel, pour être efficacement conjuré, l'effet de la justice divine a dû être détourné avec toutes ses suites pénales sur la personne du médiateur.

Mais c'est un point de doctrine catholique à tenir que la mort du Christ n'était nullement nécessaire, en soi, pour nous racheter. Cf. Thomas d'Aquin, *Sum. th.*, IIIª, q. XLVI, a. 1-2. A cet égard, aucun précepte, quelle que soit l'interprétation qu'on préfère des textes qui paraissent l'énoncer, voir JÉSUS-CHRIST, t. VIII, col. 1297-1309, n'était strictement requis du chef de la rédemption. D'après le dilemme anselmien : *aut satisfactio aut pœna*, l'œuvre du Sauveur, au lieu d'en comporter l'acquittement, fut, au contraire, une compensation de la peine qui nous attendait.

Il faut en dire autant de la passion tout entière. En effet, selon saint Thomas, *ibid.*, a. 5, ad 3um, *secundum sufficientiam una minima passio Christi suffecisset ad redimendum genus humanum ab omnibus peccatis.* Principe que ses commentateurs étendent à « la moindre opération » du Fils de Dieu, « même celle qui n'exige aucune peine ». Éd. Hugon, *Le mystère de la rédemption*, p. 99. Cf. L. Billot, *De Verbo inc.*, 5e édit., p. 482 : *Verissimum est quod, attenta personæ dignitate, minimum opus satisfactorium sufficiebat ad compensanda peccata totius mundi et ultra.* De telle sorte qu'en définitive « Jésus pouvait nous sauver par un seul acte d'amour et de réparation ». J.-V. Bainvel, *Nature et surnaturel*, Paris, 1903, p. 270. Position classique s'il en fût, qui suppose le rôle secondaire de l'expiation pénale, col. 1969, en même temps qu'elle sert à le mettre en relief.

b) Convenance. — Ainsi que tout le reste de l'économie rédemptrice, la passion et la mort du Christ ne peuvent se justifier que par des raisons de convenance. Elles sont, d'ailleurs, aussi variées que faciles à découvrir.

Généralement on pense tout d'abord à l'expiation du péché, qui est plus complète et plus saisissante, à n'en pas douter, quand elle comporte la douleur. Rien de plus juste, à condition de ne pas dépasser la mesure dans l'expression et de ne pas vouloir que cette raison soit la seule ou nécessairement la plus capitale. Mystiques et simples croyants ont toujours demandé cette leçon au « chemin de la croix ». Ils peuvent se réclamer de saint Thomas, qui, non content d'analyser en détail les souffrances du Christ, *Sum. th.*, IIIª, q. XLVI, a. 5-8, les explique incidemment, *ibid.*, q. XLVII, a. 3, ad 1um, par l'intention de faire apparaître cette *Dei severitas qui peccatum sine pœna dimittere noluit.* Thème assez longuement développé dans *Opusc.*, I, 231 et II, 7, *Opera omnia*, édit. Vivès, t. XXVII, p. 99-100 et 136-138.

Il y a pareillement lieu de faire valoir, avec le Docteur angélique, *Sum. th.*, IIIª, q. XLVI, a. 6, ad 6um, le surcroît de plénitude objective que cette préférence pour la voie douloureuse confère à l'œuvre rédemptrice jusque dans l'ordre humain : *Non solum attendit [Christus] quantam virtutem dolor ejus haberet ex divinitate unita, sed etiam quantum dolor ejus sufficeret secundum humanam naturam ad tantam satisfac-*

tionem. Et ce texte a paru digne de remarque à ses commentateurs les plus récents. Voir Hugon, *Le mystère de la rédemption*, p. 100. Cf. *ibid.*, p. 94-95 et P. Synave, *Saint Thomas d'Aquin : Vie de Jésus*, t. III, p. 244-245.

Mais la considération la plus féconde est encore celle des biens dont la passion est visiblement la source pour nous dans l'ordre de notre vie morale et religieuse. Voir, par exemple, les indications fournies par saint Thomas, *Sum. th.*, IIIª, q. XLVI, a. 3 : *Per hoc quod homo per Christi passionem est liberatus multa concurrerunt ad salutem hominis præter liberationem a peccato. Primo enim per hoc homo cognoscit quantum Deus hominem diligat et per hoc provocatur ad eum diligendum... Secundo quia per hoc dedit nobis exemplum obœdientiæ, humilitatis, constantiæ, justitiæ et cæterarum virtutum... Quarto quia per hoc est homini inducta major necessitas se immunem a peccato conservandi...* Cf. S. Bonaventure, *In IIIum Sent.*, dist. XX, q. V et VI; *Brev.*, IV, 10.

Quel qu'en soit l'objet, ces vues spéculatives sur la raison d'être du plan divin partent des données acquises par la révélation, en vue d'y montrer l'application d'une loi rationnelle d'ordre et de sagesse. A ce titre, elles sont légitimes et bienfaisantes, pourvu que, sous prétexte de satisfaire un vain besoin de logique, on ne veuille pas introduire une illusion de nécessité dans une économie dont l'amour de Dieu est le premier et le dernier mot.

VI. EFFETS DE LA RÉDEMPTION. — Il reste, pour obtenir un concept intégral de l'œuvre rédemptrice du Christ, à tirer au clair la notion exacte et l'aire de son efficacité. C'est, au demeurant, plutôt par ses fruits qu'elle s'exprime dans les sources primitives de la foi. A suivre la marche inverse, qui est celle de la science, la synthèse théologique ne fait qu'achever de mettre en pleine lumière la compréhension et l'extension du donné.

1° *Mode d'action.* — Parce qu'elle a un sens objectif, les premiers effets de la Rédemption, et les plus importants, se produisent en dehors de nous. C'est tout d'abord devant Dieu qu'elle compte et qu'il faut donc en marquer au juste le rôle comme facteur dans la réalisation de ses décrets.

1. *Déformations polémiques.* — A qui mieux mieux les adversaires de l'orthodoxie ecclésiastique inscrivent à son passif les plus lourdes charges en vue de la discréditer. Mais il suffit d'un minimum d'objectivité pour réduire ces mythes polémiques à néant.

C'est ainsi que la rédemption n'a pas pour but de réconcilier en Dieu les prétentions contradictoires de sa justice qui doit punir et de sa miséricorde qui voudrait pardonner. Après D.-Fr. Strauss, *Die christliche Glaubenslehre*, Tubingue et Stuttgart, 1841, p. 260-261, A. Sabatier, *La doctrine de l'expiation*, p. 53-54, et d'autres subalternes ont raillé ce « parallélogramme des forces » dont « la diagonale de la satisfaction vicaire » serait l'aboutissement. Sans doute le conflit des « filles de Dieu » tient une grande place, par manière de pieuse imagination, dans la littérature oratoire ou dramatique du Moyen Age; mais il ne devait prendre une certaine consistance doctrinale qu'avec la Réforme. En réalité, pour une saine théologie, le problème n'existe pas. Ces sortes d'oppositions, qui déchirent nos volontés imparfaites en présence d'actes aux multiples aspects, se résolvent en harmonie dans la simplicité de l'Être absolu.

Il n'y a pas non plus à objecter que notre Rédempteur ne saurait agir sur Dieu à la façon d'une cause extérieure qui viendrait le réconcilier pour ainsi dire de force avec nous et lui arracher notre pardon. Au regard de la théodicée chrétienne la plus rudimentaire, en effet, il est certain que Dieu nous aime de toute éternité et que c'est précisément pourquoi il veut faire miséricorde aux pécheurs. De cet amour l'avènement de son Fils n'est pas la cause, mais le signe et la preuve. Il dépend ensuite du théologien d'appliquer à l'analogie de la réconciliation la *via remotionis* et la *via eminentiæ* qui sont de rigueur.

On n'imaginera pas davantage un antagonisme entre le Père et le Fils, celui-là représentant la justice tandis que celui-ci incarnerait la pitié. Car les trois personnes divines sont dans les mêmes dispositions envers nous et le décret de notre rédemption procède, à n'en pas douter, de leur commun vouloir. Il faut rectifier au nom de ces principes du dogme trinitaire les anthropomorphismes du langage populaire et les outrances de certaines prédications.

2. *Vraie notion.* — Une fois le terrain ainsi déblayé de ces confusions grossières non moins que tendancieuses, il n'est pas impossible de concevoir que l'œuvre du Rédempteur puisse être un agent efficace dans la genèse objective du salut.

Le sens nécessaire et suffisant de la foi chrétienne est que Dieu, plein d'amour pour les hommes, désireux de remettre leurs péchés et de les rétablir dans leur destinée surnaturelle, a décrété comme condition préalable la vie et la mort de son Fils. De la sorte, aussi bien devant Dieu que devant les hommes, la mission du Sauveur, qui est un effet de l'éternelle bonté, devient en même temps une cause à laquelle en est désormais subordonnée la manifestation.

Notre rédemption par le ministère du Sauveur a donc pour unique point de départ l'initiative de Dieu. *Cum homo*, dit saint Thomas, *Sum. th.*, IIIª, q. XLVI, a. 1, ad 3um, *per se satisfacere non posset pro peccato totius humanæ naturæ..., Deus ei satisfactorem dedit Filium suum.* Mais, comme c'est en prévision et en dépendance de ce don initial que la grâce nous est ensuite octroyée, on peut et doit dire que la médiation du Christ sert à nous réconcilier avec celui qui nous en accorde le bienfait. Voir *ibid.*, q. XLIX, a. 4 : *Tantum bonum fuit quod Christus voluntarie passus est quod propter hoc bonum in natura humana inventum Deus placatus est super omni offensa generis humani.*

Pour qualifier, en définitive, le genre d'efficacité qui convient à l'œuvre du Rédempteur, il faut, par conséquent, dire qu'elle est une cause morale, comme suffirait à l'indiquer le terme de médiation qui la désigne, et cause dont Dieu lui-même est, au surplus, le premier auteur, mais dont il ne tient pas moins compte, après l'avoir établie, pour faire découler de son intervention les faveurs qu'il nous réservait.

2° *Objet.* — De la rédemption ainsi entendue l'action s'étend à l'ensemble de l'ordre spirituel, où les « yeux de la foi », plus encore que les perceptions de l'expérience, en découvrent l'ampleur.

1. *Réalités de l'économie surnaturelle.* — C'est toute une création nouvelle que le dogme chrétien fait apparaître, de ce chef, à la plus grande gloire de celui qui en est l'ouvrier.

a) Le monde racheté. — Sous le bénéfice des précisions qui en ont défini le jeu, il est aisé de voir comment l'efficience de l'œuvre rédemptrice couvre l'immense domaine du surnaturel qui nous est rouvert par sa vertu.

Elle est d'abord le principe de notre justification. Ce qui comporte en premier lieu la fin de l'inimitié divine et, avec elle, de toutes les sanctions, tant de la coulpe que de la peine, qui pesaient sur le genre humain du chef de son péché. *Sum. th.*, IIIª, q. XLIX, a. 1-5. Mais l'Église ne se contente pas ici de l'amnistie extérieure qui suffisait aux protestants : pour elle, cette rémission de nos fautes ne va pas sans une régénération intime de l'être spirituel, qui assure à l'âme rachetée le privilège d'une participation mystérieuse

à la vie même de Dieu. Voir Justification, t. viii, col. 2217-2224. L'œuvre du Christ est plutôt caractérisée par le terme de satisfaction quand elle est envisagée sous le premier aspect et de mérite sous le second. Cf. *Sum. th.*, IIIa, q. xlvi, a. 3 et q. xlviii, a. 1-2.

Comment l'homme, une fois justifié, pourrait-il ne pas avoir une activité en conséquence? *Operatio sequitur esse.* Logique avec elle-même, la foi catholique lui reconnaît le pouvoir de produire à son tour des œuvres salutaires, qui lui confèrent un titre des plus authentiques à la faveur divine. Voir Mérite, t. x, col. 774-784. Il n'en fallait pas moins pour réparer les suites de la chute, qui avait à jamais paralysé ses énergies dans l'ordre supérieur auquel Dieu l'avait destiné. Mais la réparation fut assez grandiose pour dépasser en splendeur l'édifice primitif, au point que l'Église nous invite à chanter : *O felix culpa! O vere necessarium Adæ peccatum!*

Au demeurant, cette restauration n'atteint pas seulement les individus. L'Église, avec la puissance de sanctification dont elle dispose et les fruits de sainteté qui la distinguent, en est le suprême épanouissement. Voir Église, t. iv, col. 2150-2155; Jésus-Christ, t. viii, col. 1359-1361. Détourné de sa fin par le péché, l'univers moral retrouve en mieux, à titre corporatif, les moyens de la remplir.

Non moins qu'avec son corps visible, il faut également compter enfin avec l'âme de l'Église, c'est-à-dire tout ce que représente de valeurs l'influence directe ou indirecte du christianisme dans le monde actuel, ainsi que les biens attachés par la Providence à la pratique de l'ancienne Loi, judaïque ou naturelle. Voir Capéran, *Le problème du salut des infidèles. Essai théologique*, nouvelle édition, Toulouse, 1934. Ce qui, en un sens très réel, étend la grâce de la rédemption à l'ensemble de l'humanité.

b) Le Rédempteur du monde. — C'est dans le cadre de ce tableau que la figure du Rédempteur prend elle-même ses véritables proportions.

Dans sa propre personne d'abord, au terme de son ministère ici-bas, le Christ retrouve, aux côtés du Père, la gloire qu'il avait au commencement. Joa., xvii, 5. Assis « à la droite de Dieu », Marc., xvi, 19; Act., vii, 55; cf. Ps. cx, 1, il y est élevé au sommet de la puissance, Apoc., v, 12-14, et associé au règne du Père, en attendant son retour comme juge universel et son triomphe définitif sur ses ennemis. Joa., v, 23; I Cor., xv, 24-26. Or cette gloire, entre autres caractères, a celui d'être la récompense de ses abaissements. Luc., xxiv, 26; Phil., ii, 9-11. En proclamant la suprême royauté spirituelle du Sauveur, cf. S. Thomas d'Aquin, *Sum. th.*, IIIa, q. lvii-lix, la théologie catholique ne manque pas de retenir qu'il se l'est méritée par sa passion. *Ibid.*, q. xlix, a. 6; q. liii, a. 1 et a. 4 ad 2um; q. lix, a. 3. Voir Jésus-Christ, t. viii, col. 1325-1327 et 1355-1359.

Mais, au lieu d'être un honneur stérile, cette glorification se double d'une activité qui ne connaît plus désormais les limitations et les entraves de la terre. C'est alors que le Christ entre en possession effective de la *gratia capitis* qu'il tenait de son incarnation.

« Par lui et en lui toutes choses ont été faites », Col., i, 6. Il suffit de croire que le Christ est le Fils de Dieu pour admettre que, de toute la création spirituelle, il soit « l'*alpha* et l'*oméga*, le commencement et la fin », Apoc., xxii, 13, c'est-à-dire non seulement, pour son compte personnel, le « bien-aimé en qui le Père met ses complaisances », Matth., xvii, 5, mais l' « aîné de plusieurs frères » qui reçoivent de lui « l'esprit d'adoption », Rom., viii, 15 et 29, pour former « un peuple de choix assidu aux bonnes œuvres », Tit., ii, 14, et deviennent capables à leur tour d'honorer Dieu, I Petr., ii, 4-5, par des sacrifices qui participent au rôle et au prix du sien.

De la vie surnaturelle qui nous est ainsi rendue le Christ, en même temps que l'initiateur lointain, est encore l'agent immédiat. Type idéal de l'humanité nouvelle qu'il réalise en sa propre personne, il ne cesse de produire la même régénération, par son influx vital, en tous ceux qui lui sont effectivement unis. Plus encore dans l'ordre des réalités invisibles que sur le plan de l'histoire, il est le mystique ferment toujours actif qui fait lever la pâte humaine vers Dieu. La doctrine de l'état de grâce incorpore la notion du salut chère aux Pères grecs. Cf. col. 1938. Voir L. Richard, *Le dogme de la rédemption*, p. 82-92 et 179-188.

En tant qu'elle inaugure et préfigure cette œuvre positive de sanctification, l'incarnation par elle-même est déjà rédemptrice au sens large. Mais, dans le plan actuel de la Providence, elle est ordonnée vers la passion, qui lui permet seule d'agir sur les âmes, parce qu'elle est seule prévue comme le fait générateur de notre rédemption au sens précis.

Sous ce double rapport, le Christ est « l'unique médiateur entre Dieu et les hommes », I Tim., ii, 6. Toute la sève divine qui peut couler ici-bas vient de lui et de lui seul. Joa., xv, 4-5. De même il n'est pas sur la terre de sainteté, commune ou extraordinaire, dont ses mérites ne soient la source, pas d'œuvre agréable à Dieu dont il ne faille le reconnaître pour le premier agent. *In quo vivimus*, proclame le concile de Trente à propos de la pénitence, sess. xiv, c. viii, Denzinger-Bannwart, n. 904, *in quo movemur, in quo satisfacimus, facientes fructus dignos pænitentiæ, qui ex illo vim habent, ab illo offeruntur Patri et per illum acceptantur a Patre.* Voir Jésus-Christ, t. viii, col. 1335-1353.

Marie, en particulier, n'a de privilèges qui ne lui soient accordés, tout comme celui de l'immaculée conception, Denzinger-Bannwart, n. 1641, *intuitu meritorum Christi*, parce que, suivant la formule classique de Pie IX (bulle *Ineffabilis*), elle est d'abord elle-même *sublimiori modo redempta.* Sa médiation, quelle que soit la manière de l'entendre, voir Marie, t. ix, col. 2389-2405, ne saurait être concevable qu'à ce titre dérivé.

C'est pourquoi l'Église n'adresse jamais à Dieu de prière, en somme, qu'au nom du Christ et, lorsqu'elle répartit à ses enfants quelques faveurs, ne fait que monnayer, Denzinger-Bannwart, n. 550-552, le trésor qu'elle tient de lui. Si la messe est un sacrifice, elle le doit, comme l'expose officiellement le concile de Trente, sess. xxii, c. i-ii, *ibid.*, n. 938-940, à ce qu'elle est une reproduction et une application du sacrifice unique de la croix.

Enfin l'œuvre du Rédempteur déborde le temps, de manière à se poursuivre, sous forme d'intercession, Rom., viii, 34; Hebr., vii, 25; I Joa., ii, 1, jusque dans l'éternité. Voir Jésus-Christ, t. viii, col. 1335-1342.

2. *Réalités de la vie chrétienne.* — Il s'en faut, du reste, que, dans ce rayonnement ontologique du surnaturel, le domaine psychologique soit sacrifié.

Le bénéfice de la rédemption, en effet, n'est pas et ne saurait être automatique : il est dans l'ordre que chacun n'en reçoive le fruit que moyennant son libre concours. Cf. *Sum. th.*, IIIa, q. xlix, a. 1 et 3. Par où l'Église entend notre collaboration la plus complète d'êtres humains, c'est-à-dire non seulement la foi mais les œuvres qu'elle inspire. Voir Justification, t. viii, col. 2211-2217. Ainsi les mérites et satisfactions du Christ deviennent un point de départ au lieu d'un point d'arrêt : c'est le dogme même de la rédemption qui demande, loin de les exclure, le repentir du pécheur et son effort personnel de relèvement.

En exigeant cette coopération, le Christ nous met, du reste, en mesure de la fournir. L'action secrète de sa grâce ne s'accompagne-t-elle pas d'une autre, sur le terrain de notre activité consciente, où toutes nos

facultés spirituelles trouvent à la fois un stimulant et un secours?

Mais il n'est pas d'âme loyale qui n'ait le sentiment de son insuffisance. Quel homme ici-bas peut se rendre le témoignage de n'avoir pas défailli dans la réparation du mal ou la pratique du bien? Et qui voudrait se persuader que nos actions les meilleures sont adéquates à ce que Dieu est en droit d'attendre de nous? Par la solidarité qui nous unit au Christ, la rédemption nous permet d'abriter ces inévitables misères derrière son infinie sainteté. De telle sorte que celle-ci, en même temps qu'elle valorise objectivement nos humbles mérites, a pour effet subjectif d'en révéler tout à la fois et d'en combler le déficit. C'est là sans nul doute, aussitôt qu'on accepte le Christ comme Rédempteur au sens de l'Église, que se vérifie pour la conscience inquiète du pécheur le résultat le plus précieux de sa médiation.

Est-il besoin d'observer que ces bienfaits de l'œuvre rédemptrice dans l'ordre de la vie religieuse s'ajoutent, sans les supprimer, à ceux que les psychologues les moins croyants s'accordent à lui reconnaître dans l'ordre purement moral? Le Christ est toujours le maître dont les préceptes et les exemples font le guide par excellence de l'humanité sur les voies du redressement ou de la perfection.

Ces divers profits que le chrétien peut retirer de la rédemption n'en seraient pas moins bornés et précaires sans la foi à son rôle objectif dans le plan divin du surnaturel, qui leur donne seule plénitude et solidité.

3° *Sujet.* — En connexion avec d'autres problèmes, on s'est parfois demandé quels sont les bénéficiaires de la rédemption. Voir B. Dörholt, *Die Lehre von der Genugthuung Christi*, p. 305-376. Débats pour une large part aujourd'hui périmés, qui n'en méritent pas moins quelques mots de rappel.

1. *Universalité des hommes.* — Par le fait de proclamer que le Fils de Dieu vint au monde *propter nos et propter nostram salutem*, le symbole indique où il faut avant tout chercher la sphère de son action. Mais, dans cet ordre, n'y aurait-il pas à la limiter?

a) Question de principe. — Contre toutes les formes de particularisme, l'Église enseigne que l'œuvre rédemptrice ne comporte, en elle-même, aucune exception.

Déjà la controverse prédestinatienne du IXe siècle soulevait, à titre complémentaire, la question de savoir si le Christ est ou non mort pour tous. Voir Prédestination, t. XII, col. 2904-2905 et 2917-2918. Non sans une certaine confusion qui tenait à la divergence des écoles, *ibid.*, col. 2920-2935, les conciles de l'époque, dont les plus saillants furent ceux de Quierzy (853) et de Valence (855), tendaient à dire que la portée de l'œuvre rédemptrice ne connaît pas d'autres limites que celles que lui impose la résistance des pécheurs endurcis. Textes dans Denzinger-Bannwart, n. 319 et 323-324. Pour l'interprétation, cf. Augustinisme, t. I, col. 2528-2530. Telle est aussi la ligne tracée par le concile de Trente, sess. VI, c. III, dans Denzinger-Bannwart, n. 795 : *Etsi ille pro omnibus mortuus est, non omnes tamen mortis ejus beneficium recipiunt, sed ii dumtaxat quibus meritum passionis ejus communicatur.*

Avec Jansénius, *Augustinus*, III, III, 21, l'universalité de la rédemption allait être nettement soumise à des restrictions, conformes à son système de la grâce, qui revenaient à la nier. Voir Jansénisme, t. VIII, col. 398-399. L'Église jugea bon d'intervenir. D'où la 5e des fameuses propositions condamnées par Innocent X (1653), dans Denzinger-Bannwart, n. 1096 : *Semipelagianum est dicere Christum pro omnibus omnino hominibus mortuum esse aut sanguinem fudisse.* Elle est qualifiée de « téméraire, fausse et scandaleuse » dans son sens obvie, voire même d'« hérétique » si l'on entendait qu'il s'agit de limiter l'œuvre du Christ aux seuls prédestinés. Pour le commentaire, voir Jansénisme, t. VIII, col. 492-494. De même furent censurées plus tard les thèses plus cauteleuses qui restreignaient par prétérition le bienfait de la mort du Sauveur aux « seuls fidèles », Denzinger-Bannwart, n. 1294, et à plus forte raison aux « élus », 32e proposition de Quesnel, *ibid.*, n. 1382.

En maintenant ainsi, de la manière la plus ferme, que le Christ est mort « pour tous », et cela sans exception, l'Église reste fidèle à la doctrine expresse de saint Paul. Rom., V, 18; I Cor., XV, 22, II Cor., V, 15; I Tim., II, 6 et IV, 10. Cf. Matth., XVIII, 11; Joa., I, 29 et VI, 51. Quant à l'expression *pro multis* de Matth., XX, 28 et XXVI, 28, qu'exploitaient volontiers les jansénistes, il est admis par l'exégèse moderne que cet hébraïsme suggère seulement l'idée d'un grand nombre, cf. Rom., V, 15, sans rien de limitatif. Voir Lagrange, *Évangile selon saint Marc*, 4e éd., 1929, p. 283.

Aussi bien la tradition ecclésiastique n'a-t-elle jamais sérieusement varié sur le fond. Preuve dans Petau, *De inc. Verbi*, XIII, 2-12. La position de l'évêque d'Hippone est indiquée à l'article Augustin *(Saint)*, t. I, col. 2370.

Du point de vue théologique, l'universalité de la Providence divine dans l'ordre surnaturel, voir Grace, t. VI, col. 1595-1604, entraîne comme conséquence nécessaire l'universelle destination de la mort du Christ, qui, dans l'économie présente, en est l'unique moyen. Et il va de soi que, si elle est applicable à tous les hommes, la rédemption l'est aussi par le fait même, voir Incarnation, t. VII, col. 1506, à tous leurs péchés.

Ce principe dogmatique se traduit : au for externe, par l'attitude pratique de l'Église devant le problème des races et des castes, ainsi que par son perpétuel effort d'apostolat; au for interne, par le droit qu'elle revendique d'étendre d'une manière indéfinie l'exercice du pouvoir des clefs.

b) Question d'application. — Ne fallait-il pourtant pas mettre cette doctrine d'accord, non seulement avec les démentis réels ou possibles de l'expérience, mais avec la perspective redoutable, ne fût-elle que théorique, d'un enfer éternel pour les damnés?

Cette antinomie apparente entre le fait et le droit fut résolue sans peine. Une fois liquidées les suites de la controverse prédestinatienne, dès la fin du XIIe siècle, cf. A. Landgraf, *Die Unterscheidung zwischen Hinreichen und Zuwendung der Erlösung in der Frühscholastik*, dans *Scholastik*, t. IX, 1934, p. 202-228, l'École s'est ralliée à la formule : *Christus redemit omnes quantum ad sufficientiam, non quantum ad efficientiam.* Voir Pierre de Poitiers, *Sent.*, IV, 19, *P. L.*, t. CCXI, col. 1207; Simon de Tournai, *Disp.*, XXIII, édit. Warichez, p. 77. Distinction non moins reçue de tous au courant du XIIIe, ainsi que l'antithèse qui la traduit. Voir S. Thomas d'Aquin, *In IIIum Sent.*, dist. XIX, q. I, a. 3, sol. 1; S. Bonaventure, *In IIIum Sent.*, dist. XIX, a. 1, q. II, ad 1um et q. 3. Cf. F. Stegmüller, *Die Lehre vom allgemeinen Heilswillen in der Scholastik*, Rome, 1929.

2. *Cas des anges.* — Faut-il étendre à l'ordre angélique le bienfait dont l'universalité des hommes est admise à jouir? Question liée à celle de la grâce des anges, au sujet de laquelle on discute, voir Anges, t. I, col. 1238-1241, pour savoir s'il y a ou non lieu de l'annexer au domaine de la *gratia Christi*.

La solution est corrélative à l'opinion qu'on adopte sur le motif déterminant de l'incarnation. Aussi l'école thomiste est-elle pour la négative et ne veut tout au plus rattacher à l'œuvre du Christ que la gloire accidentelle des esprits bienheureux, tandis que l'école

scotiste, suivie par Suarez, *De inc.*, disp. XLII, sect. I, 1-13, fait dépendre du Verbe incarné, comme pour nous-mêmes, la totalité de leurs privilèges surnaturels. Voir Incarnation, t. vii, col. 1495-1506.

En tout état de cause, les esprits mauvais en sont exclus. Seul, pour les englober dans son système d'universelle apocatastase, Origène, voir t. xi, col. 1550-1553, imaginait que le Christ serait mort également pour eux, peut-être même qu'il devrait être crucifié de nouveau à cette fin dans un monde futur. Réveillée au cours des querelles du vi[e] siècle, voir t. xi, col. 1576-1578, cette dernière conception fait partie des doctrines origénistes condamnées en 543, Denzinger-Bannwart, n. 209, par les ordres de Justinien. Mais la première n'est pas davantage compatible avec la tradition chrétienne, qui tient les démons pour irréductiblement obstinés dans le mal.

A renoncer au charme de problématiques hypothèses pour s'en tenir à la révélation et à ses données certaines, on ne risque d'ailleurs pas d'affaiblir l'importance de la rédemption. Même restreinte dans le cadre de l'humanité, le fait que l'œuvre du Christ est le moyen de rétablir le cours surnaturel de nos destinées la met au centre du plan divin tel qu'il nous est connu.

VII. Valeur de la rédemption. — De même qu'elle se préoccupe de suivre pour ainsi dire en largeur l'efficience de la rédemption, la théologie catholique a souci de la scruter en profondeur. Voir Dörholt, *op. cit.*, p. 376-500. Curiosité qu'autorise assurément le réalisme de la foi, mais que la nature du problème expose à rencontrer bientôt des obstacles impossibles à franchir.

1° *Points certains.* — A travers les systèmes qui divisent l'École, on peut démêler au moins quelques données générales qui les dominent et, pour ce motif, s'imposent à tous.

1. *Question de principe.* — Il ne saurait y avoir le moindre désaccord sur l'idée fondamentale d'une perfection inhérente à l'œuvre du Christ qui, en principe, la proportionne adéquatement à sa fin. C'est ce que la langue technique, aussi facile à comprendre que difficile à remplacer, désigne en parlant de *satisfactio condigna et superabundans*.

Lorsqu'on lit, par exemple, dans l'Écriture que nous sommes rachetés, sanctifiés ou justifiés par le sang du Christ, c'est-à-dire à peu près dans tous les textes qui énoncent le mystère de notre rédemption, et que ces assertions ne sont entourées d'aucune réserve, ne faut-il pas entendre qu'il y a dans cette cause une vertu propre qui la rend capable de produire par elle-même cet effet? C'est pourquoi, dès la théologie patristique, voir col. 1937, s'affirme expressément, à l'occasion, l'idée d'une parfaite équivalence entre la mort du Christ et la dette des pécheurs. La scolastique ne prétend pas dire autre chose, au fond, par le terme abstrait de *condignitas*. Cf. Synave, *Saint Thomas d'Aquin : Vie de Jésus*, t. iii, p. 197 et 200, où il est noté que *sufficiens* est synonyme de « satisfaction adéquate » chez saint Thomas.

Dans son parallèle des deux Adam, Rom., v, 15-17, saint Paul, au surplus, n'enseigne-t-il pas que l'œuvre salutaire du second dépasse l'action néfaste du premier? Énoncé concret dont le concept de surabondance ne fait qu'expliciter analytiquement le contenu. L'adaptation qui en est faite par saint Anselme à la mort du Christ, *Cur Deus homo*, ii, 14, *P. L.*, t. clviii, col.415, reste pour ainsi dire classique après lui. Témoin saint Thomas, *Sum. th.*, III[a], q. xlviii, a. 2 et 4.

Sur le terrain des simples données religieuses, en dehors de toute prétention à des calculs décevants non moins qu'inutiles, on ne voit pas, en effet, ce qui pourrait manquer au sacrifice du Sauveur pour que son offrande plaise à Dieu autant et plus que peuvent lui déplaire nos péchés. *Christus*, expose le Docteur angélique, *ibid.*, q. xlviii, a. 2, *ex caritate et obœdientia patiendo, majus aliquid Deo exhibuit quam exigeret recompensatio totius offensæ humani generis : primo propter magnitudinem caritatis ex qua patiebatur; secundo propter dignitatem vitæ suæ...; tertio propter generalitatem passionis et magnitudinem doloris assumpti.*

Or, ce qui est vrai de nos offenses à réparer ne l'est manifestement pas moins des biens qu'il s'agissait de nous obtenir. Auprès du Père, le Fils est toujours en mesure de se faire écouter. Cf. Joa., xi, 42; Hebr., v, 7.

Parler ici de suffisance et de surabondance, à propos tant de la satisfaction que des mérites du Christ, n'est, en somme, qu'une autre manière de dire que son œuvre tient de sa personne quelque chose d'incomparable et de définitif. Voilà pourquoi cette immolation accomplie une fois pour toutes s'oppose, dans l'économie du monde religieux, à l'indéfinie non moins qu'impuissante répétition des rites anciens, Hebr., vii, 27-28; ix, 12, 26-28; x, 10-14, tandis que, dans sa vie personnelle, cf. Rom., v, 9-10; viii, 32; Eph., ii, 18; I Thess., i, 10; I Tim., i, 15; Hebr., vi, 19-20; ix, 25; x, 19; I Joa., i, 7 et ii, 1-2; Apoc., v, 10, le croyant y peut trouver, en regard de sa propre misère, un de ces motifs de confiance qui ne trompent pas.

2. *Question d'application.* — En théorie pure, voir col. 1980, dans toute action ou souffrance du Christ, il y avait de quoi réaliser les conditions de cette valeur. Cf. *Sum. th.*, III[a], q. xlvi, a. 5, ad 3[um].

Mais, avec la *quantitas pretii*, comme saint Thomas le précise ailleurs, *Quodl.*, II, q. i, a. 2, il faut aussi regarder à sa *deputatio*. Or, dans l'espèce, *non sunt deputatæ ad redemptionem humani generis a Deo Patre et Christo aliæ passiones Christi absque morte.* C'est ainsi que la mort du Sauveur devient seule, de fait, la satisfaction adéquate que tout autre de ses actes était, en droit, susceptible de constituer.

2° *Discussions d'école.* — Au-delà commence la zone de ces *quæstiones disputatæ* qui ont absorbé le principal effort de la scolastique moderne, voir col. 1951, d'ordinaire sans autre bénéfice que de soulever des problèmes de plus en plus subtils autour desquels les écoles catholiques ont depuis lors couché sur leurs positions.

1. *Détermination de la cause formelle.* — Et d'abord d'où l'œuvre du Christ tire-t-elle exactement le principe de son efficacité?

Par rapport à nous, *in actu secundo*, il est entendu, non seulement qu'elle exige notre concours, mais qu'elle suppose une décision bénévole de Dieu qui nous admette à en recevoir éventuellement l'application. Voir Galtier, *De inc. ac red.*, p. 398-399. Le chrétien lui-même, pour ne rien dire de l'infidèle, n'a pas plus de titre à l'héritage du Christ que le Juif n'en pouvait avoir, du chef de sa descendance charnelle, cf. Matth., iii, 9, et Joa., viii, 39, à celui d'Abraham.

Qu'en est-il maintenant si on la considère *in actu primo*, c'est-à-dire en soi? L'école thomiste professe qu'elle vaut par elle-même, au lieu que l'école scotiste la subordonne, en dernière analyse, à l'acceptation de Dieu. Ses qualités propres lui suffisent, dans le premier cas, pour assurer la rédemption du genre humain, tandis que, dans le second, la raison dernière de sa valeur de fait, qui n'est pas en cause, lui vient *ab extrinseco*.

Cette divergence tient d'abord à la façon de concevoir la source du mérite et, d'une manière plus générale encore, la situation essentielle de l'homme devant son Créateur. En dépit des objections qu'elle soulève à première vue, la conception scotiste a pour elle cette transcendance de l'Absolu qui le fait être le principe

de tout bien et nous empêche d'imaginer que rien s'impose à lui sans son agrément. Saint Thomas lui-même n'admet-il pas, *Sum. th.*, Iª-IIæ, q. CXIV, a. 1, voir MÉRITE, t. X, col. 776 et 780, que nos œuvres les meilleures ne nous donnent, par rapport aux récompenses divines, qu'un droit *secundum quid?* A plus forte raison le lien devient-il encore de moins en moins rigoureux quand il s'agit de mériter pour d'autres que pour soi.

La solution du présent problème est ensuite, dans chacune des écoles, fonction des prémisses de sa christologie, qui amènent l'une à soumettre et l'autre à soustraire l'humanité du Fils de Dieu au régime de ce droit commun.

2. *Mesure du degré.* — Quelle qu'en soit la source, jusqu'à quel point de perfection faut-il porter la valeur inhérente à l'œuvre du Christ?

En vertu de l'adage : *Actiones sunt suppositorum*, l'union hypostatique, d'après les thomistes, demanderait qu'on la tienne pour infinie, comme la personne même qui en est l'auteur. Au contraire, en raison de la nature humaine d'où elle procède, elle ne saurait être, en soi, pour les scotistes, à quelques exceptions près, voir col. 1951, qu'un *bonum finitum*. La divinité du Verbe ne compterait que du dehors, mais assez pour permettre de lui attribuer une richesse pratiquement indéfinie : *Tamen ex circumstantia suppositi et de congruo... habuit* [*meritum Christi*] *quamdam rationem extrinsecam quare Deus potuit acceptare illud in infinitum, scilicet extensive pro infinitis.* Scot, *Op. Oxon.*, *In IIIum Sent.*, dist. XIX, n. 7, édition de Lyon, t. VII, p. 417.

Plus encore que le précédent, tout ce problème est connexe à la théologie de l'incarnation. Or il y a diverses manières d'entendre, *salva fide*, l'union hypostatique, ainsi que, par le fait même, l'autonomie de l'*homo assumptus* et la dignité intrinsèque de ses actes. Il est normal que le cas particulier de ses mérites en subisse le contre-coup.

Quoi qu'on en dise plus d'une fois, la controverse n'est, d'ailleurs, pas davantage absolument tranchée par la présence des expressions *infinitus thesaurus* et *infinita Christi merita* dans une extravagante de Clément VI (1343), Denzinger-Bannwart, n. 552. En effet, au jugement d'un adversaire, Chr. Pesch, *De Verbo inc.*, 4e-5e édit., p. 256, suivi par P. Galtier, *De inc. ac red.*, p. 414, outre qu'une bulle sur les indulgences ne saurait contenir une définition doctrinale, on n'y voit pas assez *utrum illud « infinitus » intelligendum sit simpliciter an secundum quid.*

Une difficulté particulière, à mesure qu'ils sont plus rigides et plus exclusifs, attend ici les théoriciens de l'expiation pénale, qui se voient contraints de porter jusqu'à l'infini les souffrances du Rédempteur. La question a préoccupé de bonne heure les protestants. Voir J.-C. Velthusen, *De infinitate satisfactionis vicariæ Christi caute recteque æstimanda* (1784), dans *Com. theol.*, t. VI, 1799, p. 472-502, qui propose d'abandonner l'infinité matérielle pour s'en tenir à l'infinité d'ordre moral que la passion doit à la personne du Verbe. Solution générale qui laisse toute sa place à la recherche ultérieure au cours de laquelle thomistes et scotistes s'étaient depuis longtemps divisés.

3. *Précision de la rigueur juridique.* — Moins sûr devient encore le terrain quand on essaie de qualifier juridiquement l'œuvre du Christ. Relève-t-elle de la justice et, dans l'affirmative, cette justice doit-elle se prendre en toute sa rigueur? Ce sont désormais les tenants des principes thomistes qui se partagent là-dessus en groupes opposés.

Étant admis, ce qui semble imposé par le concept de satisfaction, qu'il y a vraiment lieu de faire intervenir ici la justice, il faudrait, pour aller plus loin, bien établir, au préalable, les qualités requises pour une satisfaction *ad strictos juris apices.* Or elles sont diversement énumérées et, plus encore, diversement définies. Les principales, sur lesquelles tout le monde est à peu près d'accord, sont que l'œuvre satisfactoire soit *ad alterum, ex bonis propriis et alias indebitis, ad æqualitatem :* ce qui revient, en somme, à l'indépendance de celui qui l'offre et à son droit de la faire accepter par le destinataire sans aucune libéralité de la part de celui-ci.

Ces conditions, les deux premières surtout, paraissent irréalisables, non seulement à l'école proprement scotiste, mais à bien d'autres en dehors d'elle, tels que Vasquez, J. de Lugo, Lessius, voir B. Dörholt, *op. cit.*, p. 427, et, plus près de nous, L. Billot, *De Verbo inc.*, 5e éd., p. 501-504. Par contre, tous les thomistes, depuis D. Soto, Capréolus et Gonet, voir par exemple Billuart, *De inc.*, diss. XIX, a. VII, renforcés par des indépendants tels que Véga, Driedo, Suarez, dont une longue liste est dressée dans B. Dörholt, p. 426, croient pouvoir les vérifier dans notre rédemption. Encore doivent-ils concéder que la justice rigoureuse dont ils se réclament prend ici un caractère spécial, du fait que le Christ, par son humanité, se range dans la catégorie des créatures et que Dieu ne peut être lié à son endroit, plus exactement à l'égard de lui-même, que pour l'avoir préalablement voulu. Ce qui fait dire à Chr. Pesch, *De Verbo inc.*, 4e-5e éd., p. 260, équivalemment reproduit par P. Galtier, *De inc. ac red.*, p. 417 : *Disputatio magna ex parte est lis de verbo.* Même position chez les franciscains de Quaracchi, dans les *scholia* de leur édition de saint Bonaventure, t. III, p. 430.

Dans ces limites, le débat reste soumis à la sagacité de chacun, mais sans le moindre espoir d'aboutir à un résultat définitif. Peut-être, au demeurant, cette question « peu importante et sur laquelle tout a été dit », Éd. Hugon, *Le mystère de la rédemption*, p. 94, est-elle aussi une question mal posée. Elle porte sur la manière plus ou moins stricte dont peuvent s'appliquer à l'œuvre du Christ les conditions juridiques de la satisfaction. Mais ce concept lui-même n'est pas autre chose qu'une « analogie ». P. Synave, *Saint Thomas d'Aquin : Vie de Jésus*, t. III, p. 259-260. A vouloir trop la presser, comment, dès lors, pourrait-elle ne pas défaillir?

En tout cas, ce qu'il faut maintenir, c'est que le dogme catholique n'a pas de connexion essentielle avec ces sortes de problèmes et, par conséquent, ne saurait être compromis par l'incertitude ou la caducité des solutions qu'ils ont pu recevoir. Ces spéculations telles quelles, en effet, ne se sont jamais développées que sur le plan de la théologie et ne doivent pas en sortir. Rien donc ne serait plus contraire à toute méthode et à toute justice que de vouloir en imputer le déficit éventuel, ainsi que le fait J. Turmel, *Histoire des dogmes*, t. I, p. 442-455, à la doctrine même de la satisfaction, qui en restait, pour tous ces théologiens, l'*inconcussum quid* et n'exige pas du tout ce genre de compléments, qu'elle ignora longtemps sans dommage et dont elle peut encore aujourd'hui fort bien se passer.

Ni la foi ni sans doute la théologie n'ont besoin de résoudre ou seulement de soulever ces questions de pure technique pour qu'il soit vrai de dire avec l'Apôtre, Rom., V, 20 : *Ubi abundavit delictum superabundavit gratia.* Peut-être serait-il sage, en pareille matière, de renoncer à en savoir plus long.

CONCLUSION. — « Il faut, déclarait A. Loisy dans le programme impérieux qu'il croyait devoir intimer à la pensée catholique de notre temps, *Autour d'un petit livre*, Paris, 1903, p. XXVIII-XXIX, cf. *ibid.*, p. XXIII, rassurer la foi sur la question de la rédemption et du

salut, en cherchant, derrière les formules et même les idées antiques, le principe d'éternelle vérité qu'elles recouvrent. » Et de même plus loin, *ibid.*, p. 154 : « La connaissance de l'homme moral ne suggère-t-elle pas une critique de l'idée de rédemption? » Formules déjà menaçantes et dont les confidences de l'auteur ont éclairé depuis, *Mémoires*, t. II, p. 327 et 620; t. III, p. 301, le sens profond qu'elles recélaient à mots couverts.

Cette invitation qu'on ne peut même pas appeler discrète à une modernisation fallacieuse est nettement visée dans l'avant-dernière proposition du décret *Lamentabili*, Denzinger-Bannwart, n. 2064 : *Progressus scientiarum postulat ut reformentur conceptus doctrinæ christianæ de Deo*, etc..., DE REDEMPTIONE. En la repoussant, l'Église manifestait l'assurance d'avoir, dans sa « doctrine » sur ce point, quelque chose d'absolument acquis.

On ne peut pas douter, en effet, que la religion chrétienne, en projetant une lumière plus aiguë sur le péché, n'en montre aussi le remède en la personne du Christ Sauveur. Et cela non seulement parce que celui-ci aide l'homme à s'en relever, mais parce que sa vie et sa mort ont devant Dieu un rôle décisif pour nous en assurer le pardon. Préparée par l'Ancien Testament, affirmée par Jésus lui-même, développée en traits multiples par saint Paul et les Apôtres, conservée par les Pères et progressivement analysée par les théologiens, cette idée fondamentale appartient à la croyance de l'Église avec une constance et une clarté qui défient toute contestation. Foi qui ne peut pas, dès lors, ne point participer à la valeur même du christianisme, tellement vivace qu'elle a pu longtemps subsister sans le rempart d'aucune définition, tellement essentielle que tout essai de ramener l'œuvre du Christ à l'ordre purement subjectif se caractérise par le fait comme une déviation et un appauvrissement.

Qui voudrait s'étonner que la rédemption ainsi entendue garde pour notre intelligence un aspect mystérieux? Ce qui ne signifie d'ailleurs pas qu'il n'y ait place pour un exercice fructueux de la raison à son sujet.

Pour en rendre compte, l'Église catholique dispose d'une théologie, élaborée depuis le Moyen Age par ses plus grands docteurs sur la base de la réparation qu'offrent à la sainteté de Dieu méconnue par les pécheurs les hommages de son Fils incarné souffrant et mourant pour nous. En regard, les conceptions plus dramatiques auxquelles s'est alimentée l'orthodoxie protestante n'ont abouti qu'à des excès que tous ses défenseurs actuels s'accordent à rejeter comme intolérables et dont le déchaînement du subjectivisme fut la douloureuse compensation. Mieux équilibrée, la doctrine anselmienne de la satisfaction garde encore de quoi répondre aux exigences légitimes du croyant. Il n'est pour cela que de la bien comprendre et les maîtres de l'École sont toujours là pour en fournir les moyens à quiconque veut prendre la peine de s'en nourrir.

De cette foi comme de la théologie qui se propose de l'expliquer la clef de voûte est dans la personne du Christ. Le dogme de la rédemption, en effet, postule celui de l'incarnation, qu'il ne fait guère, en somme, que prolonger. Aussi bien, à mesure qu'elle hésite ou capitule sur le second, voit-on la Réforme gauchir également sur le premier. C'est, au contraire, parce qu'elle reste inébranlable sur la divinité du Rédempteur que l'Église catholique peut et veut conserver à son œuvre le sens total qui lui est attribué par la révélation.

Si le Christ est vraiment un Dieu fait homme, comment pourrait-il ne pas intéresser les conditions les plus essentielles de notre salut? Maître et modèle sans nul doute, ne doit-il pas être encore foyer de grâce et principe de vie? Unique révélateur des volontés et des promesses du Père, n'est-il pas normal qu'il soit le garant aussi bien que le messager de son pardon? Et s'il est le Sauveur de par sa mission même, serait-il possible qu'il ne fût pas tout à fait? Moins que tout le reste, le retour de l'amitié divine peut en être excepté.

Avec de telles prémisses, on est évidemment sur le chemin de la conclusion. Il suffit de « réaliser », à la lumière d'une tradition qui par saint Paul remonte à Jésus lui-même, ce que signifie dans le monde spirituel le sacrifice du Fils de Dieu, pour concevoir aussitôt, en attendant de le lire avec plus de précision sous les termes ecclésiastiques de satisfaction et de mérite, qu'il constitue, au profit de la famille humaine dont le Christ est le chef, un capital assez riche, non seulement pour couvrir amplement le montant de nos dettes, mais pour devenir la source inépuisable de tous les dons surnaturels qui nous sont départis et même, par anticipation, de tous ceux que l'humanité reçut de la bonté divine en prévision de son avènement.

Élevée sur ces hauteurs qu'illuminent les clartés de la foi, il est évident que la rédemption se classe au nombre de ces vérités qui s'adressent à « l'âme tout entière ». De grands esprits y appliquèrent leurs facultés intellectuelles sans l'épuiser : à leur suite le champ reste ouvert à la recherche pour ceux qui en ont la force et le goût. Mais il n'est surtout pas de croyant qui ne puisse et ne doive s'en pénétrer le cœur. En soi, tel que l'Église nous le présente, aucun mystère n'est mieux fait pour nous révéler *in concreto* les attributs de Dieu, dont il est comme la suprême expression, ou pour nous inculquer le double sentiment corrélatif de notre misère et de notre grandeur. Leçon générale qui devient particulièrement saisissante quand, à l'exemple de l'Apôtre, Gal., II, 20 et I Tim., I, 15, avec tous les mystiques et tous les saints, chacun s'en fait à lui-même l'application et se met en état d'entendre la voix de Jésus lui murmurer au plus intime de son être comme à Pascal : « Je pensais à toi dans mon agonie; j'ai versé telles gouttes de sang pour toi. » *Pensées*, petite éd. Brunschvicg, n. 553, p. 574.

N'est-ce pas un fait d'expérience que la croix reste le grand livre du chrétien? Saint Paul concentrait en « Jésus le Christ et le crucifié » l'unique savoir dont il se déclarât fier. Alternativement, bien que sans jamais les séparer, l'âme croyante approvisionne sa vie à ces deux sources complémentaires, où elle recueille le bienfait pratique de sa foi au Fils de Dieu fait homme. *Religiosiori pretiosior est Deus*, notait finement saint Ambroise, *Lib. de Joseph patr.*, 14, *P. L.*, t. XIV (édition de 1866), col. 678, en parlant des deux natures dont se compose le Christ; *peccatori pretiosior est Redemptor.*

IV. NOTES SUR L'HISTOIRE LITTÉRAIRE DE LA QUESTION. — Très abondante, surtout parmi les protestants chez qui leur dogme capital de la justification par la foi développe un intérêt passionné pour tout ce qui touche à l'œuvre du Christ, la littérature consacrée à la doctrine de la rédemption est aussi, par surcroît, très difficile à classer, tellement l'inspiration en est variable et les genres d'ordinaire confondus. Sous le bénéfice de cette remarque préliminaire, on essaiera d'en grouper les principales productions d'après l'aspect dominant, sinon exclusif, de leurs tendances et de leur objet. — I. Sources. II. Études positives (col. 1993). III. Études systématiques (col. 2000).

I. SOURCES. — En plus des auteurs sacrés, tous les témoins de la tradition chrétienne, ancienne ou mo-

derne, appartiennent au dossier de la question. Quelques œuvres plus notables se détachent de cette masse, qui, dans des sens d'ailleurs très différents, sont devenues classiques en raison de leur influence ou de leur valeur.

1° *Chez les catholiques.* — Anselme de Cantorbéry, *Cur Deus homo* (1098), édition Gerberon (très médiocre), dans *P. L.*, t. CLVIII, col. 361-430; édition critique par Fr.-S. Schmitt, Bonn, 1929 (dans *Florilegium patristicum*, fasc. XVIII). Sur la genèse du traité : E. Druwé, *Libri sancti Anselmi « Cur Deus homo » prima forma inedita*, Rome, 1933 (*Analecta Gregor.*, t. III); J. Rivière, *Un premier jet du « Cur Deus homo »?*, dans *Revue des sciences religieuses*, t. XIV, 1934, p. 329-369 (discussion du précédent); réponse d'E. Druwé dans *Revue d'hist. eccl.*, t. XXXI, 1935, p. 501-540, suivie d'une réplique dans *Revue des sciences rel.*, t. XVI, 1936, p. 1-32.

Mise en œuvre du *Cur Deus homo* : S. Thomas d'Aquin, *Sum th.*, IIIª, q. XLVI-XLIX (qui représente les positions communes de l'École). Glose dans T. Pègues, *Commentaire français littéral de la Somme théologique*, Toulouse et Paris, t. XVI, 1926; traduction, avec « notes explicatives » et « renseignements techniques », dans P. Synave, *Saint Thomas d'Aquin : Vie de Jésus*, t. III, Paris, 1931; utilisation pieuse dans Fr. Mugnier, *La passion de Jésus-Christ*, Paris, 1932. — Duns Scot, *Opus Oxon.*, *In IIIum Sent.*, dist. XIX-XX (dont l'action se retrouve à travers toute la scolastique des siècles suivants).

2° *Chez les protestants.* — J. Calvin, *Inst. rel. christ.*, II, XVI, 1-12 (édition définitive, 1559), dans *Opera omnia*, édit. Baum, Cunitz et Reuss, t. II, col. 367-379 (très représentatif de la direction nouvelle prise par le protestantisme en la matière). — F. Socin, *De Christo servatore* (1578), dans *Bibliotheca Fratrum polonorum*, Irénopolis (Amsterdam), post annum Domini 1656, t. II, p. 115-246 (synthèse du rationalisme unitarien). Échos de la polémique dirigée à son endroit par l'orthodoxie protestante dans J.-J. Rambach, *Einleitung in die Religions-Streitigkeiten der ev.-luth. Kirche mit den Socinianern*, édit. Hecht, Cobourg et Leipzig, 1745, t. II, p. 395-535. — H. Grotius, *Defensio fidei catholicæ de satisfactione Christi*, Leyde, 1617 (dont l'importance est attestée par J.-J. Rambach, t. I, appendice, p. 406-428). Réédition par J.-J. Lange, Leipzig, 1730; traduction anglaise, avec introduction et notes, par F.-H. Foster : *A defence of the catholic faith concerning the satisfaction of Christ*, Andover, 1889. Critique du point de vue socinien par J. Crell, *Responsio ad librum Hugonis Grotii* (1623), dans *Bibl. Fr. Polon.*, t. V; défense par A. Essenius, *Triumphus crucis seu fides catholica de satisfactione ac merito Christi asserta*, Utrecht, 1666. Sur le mouvement américain issu de Grotius, au tournant du XVIIIe siècle, les « discours et traités » les plus caractéristiques sont réunis dans E.-A. Park, *The atonement*, Boston, 2e édit., 1860. — Pléhiscites religieux propres à dessiner en raccourci les courants du protestantisme contemporain : *The atonement. A clerical symposium*, Londres, 1883; *The atonement in modern religious thought. A theological symposium*, 3e éd., Londres, 1907; E. Pfennigsdorf, *Der Erlösungsgedanke*, Gœttingue, 1929 (compte rendu d'un Congrès de théologiens allemands tenu à Francfort-sur-Mein, octobre 1928).

II. Études positives. — Sans parler des partis-pris inconscients, rares sont les auteurs qui ne mettent pas expressément leurs enquêtes au service d'un dogmatisme avoué. Ce sont même, dans l'ensemble, les travaux les plus négatifs qui répondent davantage au type des histoires écrites *ad probandum*. Il ne s'agit donc que de dresser ici l'état approximatif de ceux dont la documentation est plus nourrie et le caractère positif plus accentué.

1° *Publications générales.* — Dans toutes les histoires des dogmes — ou synthèses équivalentes — celui de la rédemption reçoit une plus ou moins grande part.

1. *Chez les protestants.* — On peut surtout retenir : W. Münscher, *Handbuch der christlichen Dogmengeschichte*, Marbourg, 2e éd., 1804; D.-Fr. Strauss, *Die christliche Glaubenslehre*, Tubingue et Stuttgart, 1841; Ad. Harnack, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, 4e éd., Tubingue, 1909-1910; trad. angl. sur la 3e éd., 1893; Fr. Loofs, *Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte*, Halle, 4e éd., 1906; R. Seeberg, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, Leipzig, 1908-1920.

2. *Chez les catholiques.* — D. Petau, *De incarnatione Verbi*, II, 5-17 et XIII, 2-12, dans *Opus de theologicis dogmatibus* (1643-1650), édition de Bar-le-Duc, 1868, t. V et VI; L. Thomassin, *De incarnatione Verbi Dei*, I, 1-21 et IX-X, 8-10, dans *Dogmata theologica* (1680-1689), éd. Vivès, Paris, 1868, t. III et IV; J. Schwane, *Dogmengeschichte*, Fribourg-en-Br., 1860-1868; trad. A. Degert : *Histoire des dogmes*, Paris, 1901-1904; J. Tixeront, *Histoire des dogmes dans l'antiquité chrétienne*, Paris, 1905-1909.

2° *Monographies.* — Plus qu'à tous les autres, c'est particulièrement à ces sortes d'ouvrages que les attaches confessionnelles et les préférences doctrinales de l'auteur impriment le cachet du subjectif.

1. *Chez les protestants.* — Simples ébauches : J.-Fr. Cotta, *Dissertatio... historiam doctrinæ de redemptione Ecclesiæ sanguine J.-C. facta exhibens*, dans son édition de J. Gerhard, *Loci theologici*, t. IV, Tubingue, 1765, p. 105-132; W. Ziegler, *Historia dogmatis de redemptione*, Gœttingue, 1791; repris dans Velthusen, Kuinoel et Rupert, *Commentationes theologicæ*, Leipzig, t. V, 1798, p. 227-299 (l'un et l'autre de confession luthérienne orthodoxe); J. Priestley, *A history of the corruptions of christianity*, 2e partie (Londres, 1782), réédition populaire, 1871 (socinien); B. Pozzy, *Histoire du dogme de la rédemption*, Paris, 1868 (calviniste conservateur). — Première étude méthodique : F.-Chr. Baur, *Die christliche Lehre von der Versöhnung*, Tubingue, 1838 (rationaliste). Elle inspire les esquisses plus brillantes que solides risquées chez nous par A. Réville, *De la rédemption.* Études historiques et dogmatiques, Paris, 1859; Aug. Sabatier, *Le dogme de l'expiation et son évolution historique*, Paris, 1903; trad. angl., 1904. — Contributions postérieures, d'inspiration libérale et subjectiviste : A. Ritschl, *Die Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung*, t. I, Bonn, 3e édit., 1889; trad. angl., 1872; G.-B. Stevens, *The christian doctrine of salvation*, Édimbourg, 1905; H. Rashdall, *The idea of atonement in christian theology*, Londres, 1919; d'inspiration plutôt ecclésiastique et traditionnelle : K. Grass, *Die Gottheit Jesu Christi in ihrer Bedeutung für den Heilswert seines Todes*, Gütersloh, 1900; J.-K. Mozley, *The doctrine of the atonement*, Londres, 1915; R.-S. Franks, *A history of the doctrine of the work of Christ*, Londres, 1919; L.-W. Grensted, *A short history of the doctrine of the atonement*, Manchester, 1920; R. Mackintosh, *Historic theories of atonement*, Londres, 1920. — Presque toutes ces histoires, surtout les plus objectives, laissent de côté l'Écriture, pour ne s'arrêter qu'aux écrits des Pères et des théologiens. Naturellement, chacun des auteurs se montre plus exact et plus informé sur son pays respectif.

Au radicalisme le plus extrême et le plus agressif des historiens protestants il faut rattacher J. Turmel, *La rédemption*, dans *Histoire des dogmes*, t. I, Paris, 1931, p. 299-464 (reprise élargie des articles publiés d'abord sous le pseudonyme d' « Hippolyte Gallerand », 1922 et 1925).

2. *Chez les catholiques.* — Simples ébauches sous la forme de thèses dogmatiques plus ou moins ouvertes aux problèmes d'ordre positif : B. Dörholt, *Die Lehre von der Genugthuung Christi*, Paderborn, 1891 (très complet sur les opinions scolastiques); J.-Fr.-S. Muth, *Die Heilstat Christi als stellvertretende Genugthuung*, Munich, 1904; K. Staab, *Die Lehre von der stellvertretenden Genugthuung Christi*, Paderborn, 1908. (Thèses de forte dimension).

Études méthodiques : H.-N. Oxenham, *The catholic doctrine of the atonement* (1865), Londres, 4e édit., 1881, (tributaire de Baur); trad. J. Bruneau : *Histoire du dogme de la rédemption*, Paris, 1909; J. Rivière, *Le dogme de la rédemption.* Essai d'étude historique, Paris, 1905 (I. La rédemption dans l'Écriture Sainte; II. La rédemption chez les Pères grecs; III. La rédemption chez les Pères latins; IV. La rédemption au Moyen Age; V. La question des droits du démon); trad. angl., 1909. A compléter : *a)* Pour l'histoire de la sotériologie protestante, par *Le dogme de la rédemption.* Étude théologique, 3e partie (Systèmes classiques : le protestantisme orthodoxe, le rationalisme socinien, le légalisme de Grotius; systèmes modernes : évolution du libéralisme, évolution de l'orthodoxie). *b)* Pour les périodes anciennes, par *Le dogme de la rédemption chez saint Augustin*, Paris, 3e éd., 1933. (I. Règne du démon sur l'humanité; II. Un aspect de l'économie rédemptrice : la « justice » envers le démon; III. Le démon dans l'ensemble du plan divin; avec dix appendices : Le « droit » du démon dans l'ancienne Église; Une synthèse populaire; La loi de « justice » dans la tradition antérieure; « *Numquid* » ou « *nonne* »? Un problème de critique textuelle; « *Tendicula crucis* »; « *Muscipula diaboli* »; Dossier scripturaire de la rédemption; Premières ébauches de « *Cur Deus homo* »; Évolution de saint Augustin?; Le prétendu marché avec le démon); *Le dogme de la rédemption après saint Augustin*, Paris, 1930 (I. Saint Léon le Grand; II. Au temps de saint Grégoire; avec trois appendices : Rôle de la divinité du Rédempteur; Mort et démon chez les Pères latins; Mort et démon chez les Pères grecs, et un épilogue : Qui est « Hippolyte Gallerand »?); *Le dogme de la rédemption au début du Moyen Age*, Paris, 1934 (I. Persistance de l'ancienne théologie; II. Voies nouvelles : Anselme, Abélard; III. Rencontre des deux courants : Influence de saint Anselme; École d'Abélard; Rôle de saint Bernard; avec quatre appendices : Réveil de la théorie du « rachat »; Le conflit des « filles de Dieu »; La fin du XIIe siècle; Dans l'atelier de l'École, et un épilogue : L'avenir du dogme de la Rédemption). *c)* Pour l'ensemble, par *Le dogme de la rédemption. Études critiques et documents*, Ire série, Louvain, 1931 (I. Fondements scripturaires; II. Tradition patristique, La surprise du démon : saint Ignace d'Antioche; La ruine du démon : Apologistes et premiers Alexandrins; La « justice » envers le démon : saint Irénée; Le « rachat » au démon : Tertullien, Origène, Derniers témoins de la théorie; III. Systématisation médiévale, En Orient : Théodore Abû-Qurra, Nicolas de Méthone, Nicolas Cabasilas; En Occident : La doctrine de saint Anselme, Une page de Dante; IV. Variations modernes : Deux « Banquets » dans l'Église d'Angleterre; Un congrès de théologiens allemands); *Le dogme de la rédemption. Études critiques et documents*, IIe série (en préparation).

3° *Études partielles.* — Ces études générales ont été précédées ou suivies d'innombrables travaux particuliers. Il suffira d'indiquer ceux qui semblent plus dignes d'attention. Bien qu'au total la question soit ici de moindre conséquence, il a paru bon, ne fût-ce qu'à titre documentaire, de distinguer, au passage, ceux qui proviennent de milieux protestants.

1. *Période scripturaire.* — Autour de l'Écriture se concentrent tous les problèmes théologiques et historiques soulevés par les origines du dogme chrétien.

a) Sens de la révélation. — V. Rose, *Études sur les Évangiles*, Paris, 1902; A. Médebielle, *L'expiation dans l'Ancien et le Nouveau Testament*, t. I : *L'Ancien Testament*, Rome, 1924; *La vie donnée en rançon*, dans *Biblica*, t. IV, 1923, p. 3-40; art. *Expiation*, dans *Dictionnaire de la Bible*, supplément, fasc. 12, Paris, 1934, col. 1-262 (avec une bibliographie très étendue); E. Ménégoz (prot.), *Le péché et la rédemption d'après saint Paul*, Paris, 1882; *La théologie de l'épître aux Hébreux*, Paris, 1894; *La mort de Jésus et le dogme de l'expiation*, Paris, 1905; Éd. Tobac, *Le problème de la justification dans saint Paul*, Louvain, 1908; F. Prat, *La théologie de saint Paul*, t. II, Paris, 10e éd., 1925; B. Bandas, *The master-idea of saint Paul's Epistles or the redemption* (thèse de Louvain), Bruges, 1925; J. Rivière, *Le dogme de la Rédemption. Études critiques et documents* (I. Fondements scripturaires, L'Évangile : Jésus « rançon »; Théologie de saint Paul).

b) Révélation judéo-chrétienne et milieu païen. — H. Lietzmann (prot.), *Der Weltheiland*, Tubingue, 1908; M. Brückner (prot.), *Der sterbende und auferstehende Gottheiland*, Tubingue, 1908; J. Leopoldt (prot.), *Sterbende und auferstehende Götter*, Leipzig, 1923; Anonyme, *La foi en la rédemption et au médiateur dans les principales religions* (d'après O. Pfleiderer, prot.), dans *Revue de l'histoire des religions*, t. IV, 1881, p. 378-382, et t. V, 1882, p. 123-137, 380-397; R. Reizenstein (prot.), *Vorchristliche Erlösungslehren*, Upsal, 1922; A. Jeremias (prot.), *Die ausserbiblische Erlösererwartung*, 1927; W. Stärk (prot.), *Soter*, Gütersloh, 1933; J. Toutain, *L'idée religieuse de rédemption et l'un de ses principaux rites dans l'antiquité grecque et romaine*, dans *Annuaire 1916-1917* publié par l'École pratique des Hautes-Études, section des sciences religieuses, Paris, 1916; J.-G. Frazer (prot.), *The scapegoat*, Londres, 1913; trad. fr. : *Le bouc émissaire*, Paris, 1925; J. Wach (prot.), *Der Erlösungsgedanke und seine Deutung*, Leipzig, 1922, (synthèse tendancieuse des matériaux fournis par l'histoire comparée des religions).

Chez les savants catholiques : L. Dürr, *Ursprung und Aufbau der jüdisch-israelitischen Heilandserwartung*, Berlin, 1905; L. Dennefeld, *Le messianisme*, Paris, 1929; C. van Crombrugghe, *De soteriologiæ christianæ primis fontibus*, Louvain, 1905; E. Krebs, *Der Logos als Heiland im ersten Jahrhundert*, Fribourg-en-Br., 1910; *Semaine internationale d'ethnologie religieuse* (Milan, 1925), Paris, 1926, p. 247-304; B. Allo, *Les dieux sauveurs du paganisme gréco-romain*, dans *Revue des sciences phil. et théol.*, t. XV, 1926, p. 5-34; L. de Grandmaison, *Dieux morts et ressuscités*, dans *Jésus-Christ*, Paris, 1931, t. II, p. 510-532.

2. *Période patristique.* — Non moins que les groupes ou les individus principaux, certaines questions d'ensemble ont particulièrement retenu l'attention dans l'Église et au dehors.

a) Analyses d'auteurs. — K. Bähr (prot.), *Die Lehre der Kirche vom Tode Jesu in den ersten drei Jahrhunderten*, Sulzbach, 1832; L. Malfre (prot.), *Le dogme de la rédemption pendant les XI premiers siècles*, Montauban, 1869. — G. Wustmann (prot.), *Die Heilsbedeutung Christi bei den apostolischen Vätern*, Gütersloh, 1905; P. Montagne, *La doctrine de saint Clément sur la personne et l'œuvre du Christ*, dans *Revue thomiste*, t. X, 1905-1906; V. Schweitzer, *Polycarp von Smyrna über Erlösung*, dans *Theol. Quartalschrift*, t. LXXXVI, 1904, p. 91-109; J. Rivière, *Un exposé marcionite de la rédemption*, dans *Revue des sciences rel.*, t. I, 1921, p. 185-207, 297-323, et t. V, 1925, p. 631-

642. — A. Chantre (prot.), *Exposition des opinions d'Irénée, Tertullien, Clément d'Alexandrie et Origène sur l'œuvre rédemptrice de Jésus-Christ*, Genève, 1860; J. Chaine, *Le Christ Rédempteur d'après saint Irénée* (thèse de Lyon), Le Puy, 1919; P. Galtier, *La rédemption et les droits du démon dans saint Irénée*, dans *Recherches de science rel.*, t. II, 1911, p. 1-24; A. d'Alès, *La doctrine de la récapitulation en saint Irénée*, même périodique, t. VI, 1916, p. 185-211; Fr. Stoll, *Die Lehre des hl. Irenäus von der Erlösung und Heiligung*, Mayence, 1905; V. Bordes (prot.), *Exposé critique des opinions de Tertullien sur la rédemption*, Strasbourg, 1860; A. Fournier (prot.), *Exposition critique des idées d'Origène sur la rédemption*, Strasbourg, 1860. — G. Pell, *Die Lehre des hl. Athanasius von der Sünde und Erlösung*, Passau, 1888; H. Sträter, *Die Erlösungslehre des hl. Athanasius*, Fribourg-en-Br., 1894; M. Scott (prot.), *Athanasius on the atonement*, 1914; V. Cremers, *De Verlossingsidee bij Athanasius den Groote*, Turnhout, 1923; J.-B. Aufhauser, *Die Heilslehre des hl. Gregor von Nyssa*, Munich, 1910; E. Weigl, *Die Heilslehre des hl. Cyrill von Alexandrien*, Mayence, 1905. — K. Kühner (prot.), *Augustin's Anschauung von der Erlöserbedeutung Christi*, Heidelberg, 1890; J. Gottschick (prot.), *Augustins Anschauung von den Erlöserwirkungen Christi*, dans *Zeitschrift für Theologie und Kirche*, t. XI, 1901, p. 97-213; O. Scheel (prot.), *Die Anschauung Augustins über Christi Person und Werk*, Tubingue et Leipzig, 1901; *Zu Augustins Anschauung von der Erlösung durch Christus*, dans *Theologische Studien und Kritiken*, t. LXXVII, 1904, p. 401-433 et 491-554 (discussion du mémoire de J. Gottschick); C. van Crombrugghe, *La doctrine christologique et sotériologique de saint Augustin et ses rapports avec le néoplatonisme*, dans *Revue d'histoire eccl.*, t. V, 1904, p. 237-257 et 477-503 (discussion de la thèse d'O. Scheel); « H. Gallerand », *La rédemption dans saint Augustin*, dans *Revue d'histoire et de littérature rel.*, nouvelle série, t. VIII, 1922, p. 38-77; *La rédemption dans l'Église latine d'Augustin à Anselme*, dans *Revue de l'histoire des religions*, t. XCI, 1925, p. 35-76. Articles repris sous son vrai nom par J. Turmel dans son *Histoire des dogmes*, t. I; discutés par J. Rivière, *Le dogme de la rédemption chez saint Augustin*, 1928-1933, et *Le dogme de la rédemption après saint Augustin*, 1930.

b) Problèmes particuliers. — J.-Chr. Döderlein (prot.), *De redemptione a potestate diaboli* (1774-1775), dans *Opuscula theologica*, Iéna, 1789; J. Wirtz, *Die Lehre von der Apolytrosis*, Trèves, 1906; L. Faillon, *Dissertation sur le mystère de la rédemption des hommes par N.-S. J.-C.*, éditée par H. Lesêtre, dans *Revue du clergé fr.*, t. LXXXII, 1915, p. 426-446 (curieuse collection d'archaïsmes patristiques). — G. Jouassard, *L'abandon du Christ en croix d'après saint Augustin*, dans *Revue des sciences phil. et théol.*, t. XIII, 1924, p. 310-326; *L'abandon du Christ en croix dans la tradition grecque des IVe et Ve siècles*, dans *Revue des sciences rel.*, t. V, 1925, p. 609-633. — H. Linssen, Θεος σωτηρ. *Entwickelung und Verbreitung einer liturgischen Formelgruppen*, dans *Jahrbuch für Liturgiewissenschaft*, t. VIII, 1928, p. 1-76. — J. Rivière, *Le dogme de la rédemption devant l'histoire.* Un plaidoyer de M. Turmel, Paris, 1936 (I. Ensemble de la tradition patristique; II. Mythe de la rançon payée à Satan; III. Sens de la « justice » envers le démon).

3. *Période médiévale.* — C'est au Moyen Age que le dogme de la rédemption s'est coulé dans son moule actuel. D'où l'intérêt provoqué par les divers artisans de ce travail.

a) Questions générales. — J. Bach, *Die Dogmengeschichte des Mittelalters*, Vienne, 1874-1875; J. Gottschick (prot.), *Studien zur Versöhnungslehre des Mittelalters*, dans *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, I : [Saint Bernard et Abélard], t. XXII, 1901, p. 378-438; II : *Petrus Lombardus*, t. XXIII, 1902, p. 35-67; III : *Alexander Halesius, Bonaventura, Albertus Magnus, Thomas Aquinas*, t. XXIII, 1902, p. 191-222, 321-375, et t. XXIV, 1903, p. 15-45; IV : *Duns und Biel*, t. XXIV, 1903, p. 198-231; J. Rivière, *Sur les premières applications du terme « satisfactio » à l'œuvre du Christ*, dans *Bulletin de littérature eccl.*, 1924, p. 285-297 et 353-369; cf. 1927, p. 160-164.

b) Fondateurs de l'École. — E. Cremer (prot.), *Die Wurzeln des Anselm'schen Satisfactionsbegriffes*, dans *Theol. Studien und Kritiken*, t. LIII, 1880, p. 7-24; *Der germanische Satisfaktionsbegriff in der Versöhnungslehre*, même périodique, t. LXVI, 1893, p. 316-345. — B. Funke, *Grundlagen und Voraussetzungen der Satisfaktionstheorie des hl. Anselm von Canterbury*, Münster-en-W., 1903; L. Heinrichs, *Die Genugtuungstheorie des hl. Anselmus von Canterbury*, Paderborn, 1909; G.-C. Foley (prot.), *Anselm's theory of the atonement*, Londres, 1909; P. Ricard, *De satisfactione Christi in tractatum S. Anselmi « Cur Deus homo »*. Dissertatio historico-dogmatica, Louvain, 1914. — J.-G. van der Plas, *Des hl. Anselm « Cur Deus homo » auf dem Boden der jüdisch-christlichen Polemik des Mittelalters*, dans *Divus Thomas* (de Fribourg-en-Suisse), 1929, p. 446-467, et 1930, p. 18-32; F. Stentrup, *Die Lehre des hl. Anselm über die Nothwendigkeit der Erlösung und der Menschwerdung*, dans *Zeitschrift für die kath. Theologie*, t. XVI, 1892, p. 653-691; R. Hermann (prot.), *Anselmslehre von Werke Christi in ihrer bleibenden Bedeutung*, dans *Zeitschrift für systematische Theologie*, t. I, 1923, p. 376-396. — « H. Gallerand », *La rédemption dans les écrits d'Anselme et d'Abélard*, dans *Revue de l'histoire des religions*, t. XCI, 1925, p. 212-241. Article repris sous son vrai nom par J. Turmel dans son *Histoire des dogmes*, t. I; discuté par J. Rivière, *Le dogme de la Rédemption au Moyen Age*, 1934. — Th. Moosherr (prot.), *Die Versöhnungslehre des Anselm von Canterbury und Thomas von Aquino*, dans *Jahrbücher für prot. Theologie*, t. XVI, 1890, p. 167-262; G. Blot (prot.), *Étude comparative de l'idée de satisfaction dans le « Cur Deus homo » de saint Anselme et dans la théologie antérieure et postérieure* (thèse de Paris), Alençon, 1886; H. Wiedemann, *Anselms Satisfaktionstheorie im Verhältnis zu der Busse des germanischen Strafrechts*, dans *Pastor bonus* (Trèves), t. II, 1907, p. 1-10 et 49-59. Autres indications à la bibliographie de l'article ANSELME, t. I, col. 1350.

R. Seeberg (prot.), *Die Versöhnungslehre des Abälard und die Bekämpfung derselben durch den hl. Bernhard*, dans *Mitteilungen und Nachrichten für die ev. Kirche in Russland*, t. XLIX, 1888, p. 121-153; S.-M. Deutsch (prot.), *Peter Abälard*, Leipzig, 1883.

c) Organisateurs de l'École. — F. Bünger (prot.), *Darstellung und Würdigung der Lehre des Petrus Lombardus vom Werke Christi*, dans *Zeitschrift für wiss. Theologie*, t. XLV, 1902, p. 92-126; A. Landgraf, *Die Unterscheidung zwischen Hinreichen und Zuwendung der Erlösung in der Frühscholastik*, dans *Scholastik*, t. IX, 1934, p. 202-228; Fr. Anders, *Die Christologie des Robert von Melun*, Prüm, 1915. — R. Guardini, *Die Lehre des hl. Bonaventura von der Erlösung*, Dusseldorf, 1921; P. Minges, *Beitrag zur Lehre des Duns Scotus über das Werk Christi*, dans *Theologische Quartalschrift*, t. LXXXIX, 1907, p. 241-279; Th. Fetten, *Johannes Duns Scotus über das Werk des Erlösers*, Bonn, 1913; J. Rivière, *La doctrine de Scot sur la rédemption devant l'histoire et la théologie*, dans *Estudis Franciscans*, t. XLV, 1933, p. 271-283; F. Déodat de Basly, *Scotus docens*, Paris et Le Havre, 1934. — Sur les répercussions extérieures du dogme : *Histoire de la passion dans l'art français*, nº spécial de la *Revue des*

questions hist., mai 1934, p. 1-92 (par divers collaborateurs); Ét. Gilson, *La passion dans la pensée française du Moyen Age*, même périodique, juillet 1934, p. 146-158.

3. *Période moderne.* — *a) Dans ou sur le protestantisme.* — Chr.-H. Weisse, *Martinus Lutherus quid de consilio mortis et resurrectionis Christi senserit*, Leipzig, 1845; F.-C.-G. Held, *De opere Jesu Christi salutari quid M. Lutherus senserit*, Gœttingue, 1860; J. Faure, *Étude sur l'anthropologie de Calvin dans ses rapports avec la rédemption*, Montauban, 1854; H. Ginolhac, *La rédemption dans Calvin*, Montauban, 1874; E.-M. Audouin, *La rédemption d'après Calvin*, Montauban, 1876; M. Dominicé, *L'humanité de Jésus d'après Calvin*, Paris, 1933; H. Amphoux, *Essai sur la doctrine socinienne*, Strasbourg, 1850; O. Fock, *Der Socinianismus*, Kiel, 1847; G. Thomasius, *Das Bekenntniss der luth. Kirche von der Versöhnung*, Erlangen, 1857. — F.-E. Wenger, *Le dogme de la rédemption au XIXe siècle*, Montauban, 1857; F. Lichtenberger, *Histoire des idées religieuses en Allemagne*, t. III, 2e édit., Paris, 1888; O. Bensow, *Die Lehre von der Versöhnung*, Gütersloh, 1904 (très riche en renseignements sur le XIXe siècle); K.-G. Seibert, *Schleiermachers Lehre von der Versöhnung*, Wiesbaden, 1855; C. Weizsäcker, *Um was handelt es sich in dem Streite über die Versöhnungslehre?* (autour de J. Hofmann), dans *Jahrbücher für deutsche Theologie*, t. III, 1858, p. 154-188; Ph. Bachmann, *J.-Chr.-K. von Hofmannsversöhnungslehre und der über sie geführte Streit*, Gütersloh, 1910; B. Steffen, *Hofmanns und Ristehls Lehren über die Heilsbedeutung des Todes Jesu*, Gütersloh, 1910; P. Wapler, *Die Genesis der Versöhnungslehre J. von Hofmanns*, dans *Neue kirchliche Zeitschrift*, t. XXV, 1914, p. 167-205. — F. Bonifas, *La doctrine de la rédemption dans Schleiermacher*, Paris, 1865; J. Autrand, *La doctrine de la rédemption dans Vinet* (thèse de Montauban), Toulouse, 1870; E. Creisseil, *La doctrine de la rédemption dans W.-E. Channing* (thèse de Montauban), Toulouse, 1870; P. Fargues, *La rédemption d'après M. Secrétan*, Montauban, 1889; Ern. Bertrand, *Une nouvelle conception de la rédemption* (celle de Ritschl), Paris, 1891; G.-F. Grosjean, *La rédemption d'après Franz Leenhardt*, Paris, 1923.

J. Rivière, *Où en est le problème de la rédemption?*, dans *Revue des sciences rel.*, t. III, 1923, p. 211-232; W. Lütgert, *Der Erlösungsgedanke in der neueren Theologie*, Gütersloh, 1928; G. Aulen, *Die drei Haupttypen des christl. Versöhnungsgedanken*, dans *Zeitschrift für systematische Theologie*, t. VIII, 1930, p. 501-538.

Il faut mettre en un rang à part, comme rebelles à toute classification, trois longs articles disparates, bien que reliés par un vague titre commun, où sont étudiés, du point de vue orthodoxe et en fonction des controverses du temps, d'ailleurs à grands frais d'érudition, quelques tournants choisis parmi les principaux que présente l'histoire de cette doctrine, savoir le Moyen Age avec saint Anselme, la Réforme ancienne avec Grotius, le protestantisme récent avec Hasenkampf et Menken. Un mode paradoxal de publication achève de les caractériser. Sous cette rubrique sans précision : *Geschichtliches aus der Versöhnungs- und Genugthuungslehre*, ils furent débités en petits morceaux dans *Evangelische Kirchen-Zeitung*, t. XIV, 1834, col. 2-6, 9-16 et 22-24 (Anselme); col. 521-526, 529-533, 537-541, 585-589, 593-600, 601-608, 609-614 (Grotius); t. XX, 1837, col. 113-116, 121-128, 153-158, 161-168, 169-176, 182-184, 517-520, 525-528, 535-536, et t. XXII, 1838, col. 489-495, 505-511, 513-519 (Hasenkampf-Menken, plus, en guise d'appendice, un bref épilogue sur G.-M. de Wette). L'ensemble constitue un document de première main sur la crise interne de la sotériologie protestante en Allemagne au début du siècle dernier.

b) Dans ou sur l' « orthodoxie » orientale. — J. Orfanitzky (orth.), *Exposé historique du dogme de la rédemption* (en russe), Moscou, 1904; A. Bukowski, *Die Genugthuung für die Sünde nach der Auffassung der russischen Orthodoxie*, Paderborn, 1911; Pl. de Meester, *Études de théologie orthodoxe*, IIe série, *Théologie économique*, I-II : *Le dogme de la rédemption* (extrait du *Bessarione*), Rome, 1923; IV : *Le mystère de la rédemption ou sotériologie*, dans *Ephemerides theol. Lovanienses*, t. IV, 1927, p. 577-612; M. Jugie, *Theologia dogmatica christianorum orientalium*, t. II, Paris, 1933, p. 687-704.

c) Dans le catholicisme. — J. Rivière, *La doctrine de la rédemption au concile de Trente*, dans *Bulletin de litt. eccl.*, 1925, p. 260-278. — Controverses : J. Stufler, *Die Erlösungstat Christi in ihrer Beziehung zu Gott*, dans *Zeitschrift für kath. Theologie*, t. XXX, 1906, p. 385-407 et 625-649 (contre H. Schell); Chr. Pesch, *Das Sühneleiden unseres göttlichen Erlösers* (*Theol. Zeitfragen*, t. VI), Fribourg-en-Br., 1916. Sur cette œuvre de polémique et d'approximation, voir *Revue du clergé fr.*, t. C, 1919, p. 294-299; *Revue des sciences rel.*, t. II, 1922, p. 303-316 : *Un dossier patristique de l'expiation*; cf. *Revue apol.*, t. XXXIII, 1921 : *Le sens de la rédemption.* — Contributions locales : H.-B. Loughnan, *Passions sermons and Isaias 53*, dans *The Month*, t. CXXXV, 1920, p. 320-329 (sur les prédicateurs anglais); trad. fr. dans *Revue du clergé fr.*, t. CIII, 1920, p. 5-15 : *Théologie et prédication.* — Crise moderniste : E. Buonaiuti, *Il dogma nella storia. Problema critico e problema apologetico*, dans *Rivista storico-critica delle scienze teologiche*, t. I, 1905, p. 713-728; S. Minocchi, *Il dogma della redenzione*, dans *Studi religiosi*, t. V, 1906, p. 541-587; E. Michaud, *Le dogme de la rédemption*, dans *Revue internationale de théologie*, t. XIV, 1906, p. 435-461. — Divers échanges de vues : *Le mystère de la rédemption*, dans *La science catholique*, t. XIX, 1905, p. 961-989, et t. XX, 1906, p. 119-131, 351-358, 467-472; *Le dogme de la rédemption et l'histoire*, dans *Annales de phil. chr.*, février et mai 1906, 4e série, t. I, p. 516-534, et t. II, p. 176-192; *Le dogme et la théologie de la rédemption*, dans *Revue du clergé fr.*, t. LXXV, 1913, p. 115-120, 357-380 et 635-636; *La théologie de la rédemption*, dans *Revue thomiste*, 1913, p. 203-206; E. Peillaube, *La rédemption.* Note critique sur les conférences du P. Sanson, dans *Les Cahiers thomistes*, 25 juillet 1927, p. 682-689; discuté par E. Magnin, *De la nature, de la grâce et de la rédemption d'après le P. Sanson... et quelques autres*, dans *La Vie catholique*, 29 octobre et 5 novembre 1927; *Recherches de science religieuse*, t. XXIII, 1933, p. 125-128.

III. Études systématiques. — Déjà sensible dans les études historiques, l'influence des convictions individuelles et des préventions ecclésiastiques ne peut que s'étaler à vif dans les explications théologiques du mystère de la rédemption. Nulle part le classement par confessions n'est à la fois plus nécessaire et plus révélateur.

1° *Manuels classiques.* — A la mesure de leur crédit, on y trouve l'image de ce qu'est — ou de ce que fut — la moyenne de l'enseignement.

1. *Chez les protestants.* — Même sous le régime du libre examen, quelques ouvrages ont derrière eux une sorte de tradition scolaire, au moins pour l'époque où ils ont paru : Ch. Hodge, *Systematic theology*, 1871; W.-G.-T. Shedd, *Dogmatic theology*, 1889; A.-H. Strong, *Systematic theology*, 1886; nouvelle édition, 1907 (manuels d'origine américaine, mais qui ont aussi cours en Angleterre). — E.-A. Litton, *Introduction to dogmatic theology*, 2e éd., 1902; D. Stone, *Outlines of*

christian dogma, 1900; T.-B. Strong, *A manual of theology*, 2e éd., 1903 (manuels de provenance anglaise). — G. Thomasius, *Christi Person und Werk* (1845-1849), 3e éd. par F.-I. Winter, Erlangen, 1886-1888; O. Kirn, *Grundriss der ev. Dogmatik*, 3e éd., Leipzig, 1910; J. Kaftan, *Dogmatik*, 5e-6e éd., Tubingue et Leipzig, 1909; Th. Häring, *Der christliche Glaube*, Stuttgart, 1906; trad. angl., 1913 (ces deux derniers influencés par A. Ristchl); W. Schmidt, *Christliche Dogmatik*, Bonn, 1898; A. von Oettingen, *Lutherische Dogmatik*, Munich, 1902. — P.-F. Jalaguier, *Théologie chrétienne : Dogmes purs* (œuvre posthume), Paris, 1907; A. Grétillat, *Exposé de théologie systématique*, Neuchâtel, 1890, t. IV; J. Bovon, *Dogmatique chrétienne*, Lausanne, 1890, t. II; G. Fulliquet, *Précis de dogmatique*, Genève et Paris, 1912.

2. *Chez les catholiques.* — Tous nos traités *De Verbo incarnato* s'accompagnent, bien qu'il y soit, d'ordinaire, assez rétréci, d'un *De Deo redemptore*. Il n'y a donc ici que l'embarras du choix. Parmi les plus saillants, à des titres divers, il convient de signaler : J.-B. Franzelin, *De Verbo incarnato*, Rome, 3e éd., 1881; F. Stentrup, *Præl. theol. de Verbo incarnato : Soteriologia*, Innsbruck, 1889; C. van Crombrugghe, *Tract. de Verbo incarnato*, Gand, 1909; Chr. Pesch, *Præl. dogm.*, t. IV : *De Verbo incarnato*, Fribourg-en-Br., 4e-5e éd., 1922 (à comparer avec les précédentes pour en mesurer le progrès); L. Billot, *De Verbo incarnato* (Rome, 1900), 5e éd., Prato, 1912; L. Labauche, *Leçons de théologie dogmatique*, t. I, Paris, 1911; P. Galtier, *De incarnatione ac redemptione*, Paris, 1926 (recension critique dans *Revue des sciences rel.*, t. VII, 1927, p. 727-730); Ad. d'Alès, *De Verbo incarnato*, Paris, 1930 (recension critique dans *Revue des sciences rel.*, t. XIII, 1933, p. 281-287). Étude comparative de ces deux derniers par J. Rivière, *Sur la « satisfaction » du Christ*, dans *Bulletin de litt. eccl.*, 1931, p. 173-187.

2. *Monographies.* — Quoiqu'il faille y faire une part, souvent considérable, à l'équation personnelle, les créations de la philosophie religieuse et de la pensée théologique offrent un intérêt général pour les courants qui s'y reflètent ou qu'elles servirent à provoquer.

1. *Chez les protestants.* — Il n'est pas de problème auquel la Réforme soit plus obstinément restée fidèle et autour duquel se dessine en traits plus nets la courbe ondoyante de son évolution. Une végétation exubérante et touffue en proportion en est issue, qui formerait une bibliothèque. Il ne saurait être question que d'en mentionner les spécimens les plus représentatifs.

a) Orthodoxie classique. — J. Gerhard, *Loc. theol.* (1610-1625), loc. XVII, II, 31-63, édit. Cotta, Tubingue, 1768, t. VII; J. Quenstedt, *Theol. didactico-polemica* (1685), p. 3a, c. III, membr. II, sect. 1, th. XXXI-XL, 4e édit., Wittenberg, 1701; Fr. Turretin, *Inst. theologiæ elencticæ* (1682), loc. XIV, q. X-XIV, nouvelle édition, Leyde, 1696, t. II (avec un dossier complémentaire, *ibid.*, t. IV, emprunté à divers auteurs protestants sous ce titre : *De satisfactione Christi disputationes*); J.-F. Seiler, *Ueber den Versöhnungstod Jesu Christi*, Erlangen, 1778-1779; J.-D. Michaelis, *Gedanken über die Lehre der hl. Schrift von Sünde und Genugthuung*, nouvelle édition, Gœttingue, 1779; W.-F. Gess, *Zur Lehre von der Versöhnung*, dans *Jahrbücher für deutsche Theologie*, t. III, 1858, p. 713-778, et t. IV, 1859, p. 467-526. — J. Owen, *Salus electorum sanguis Jesu*, 1648; Jon. Edwards (l'ancien), *Concerning the necessity and reasonableness of the christian doctrine of satisfaction for sin*, dans *Works*, édition de Londres, 1817, t. VIII; *History of Redemption* (œuvre posthume), 1773. Sources lointaines de la tradition continuée par les manuels américains du XIXe siècle cités col. 2000). — G. Smeaton, *The doctrine of atonement as taught by Christ itself*, 1868; ...*by the Apostles*, 1870; T.-J. Crawford, *The doctrine of holy Scripture respecting the atonement*, 1871. — L. Boissonas, *Thèses sur l'expiation*, Genève, 1845; J.-H. Merle d'Aubigné, *L'expiation de la croix*, Paris et Genève, 1867; J. Martin, *Conférences sur la rédemption*, Paris, 1846; E.-E. Courvoisier, *De la mort de Jésus-Christ considérée comme sacrifice expiatoire*, Strasbourg, 1853; E. Guers, *Le sacrifice de Christ*, Genève, 1867; Fr. Bonifas, *Étude sur l'expiation*, Montauban, 1861; J. Bastide, *Exposé du dogme de la rédemption*, Montauban, 1869.

b) Écoles adverses. — Rationalisme ancien : C.-F. Bahrdt, *Ueber die kirchliche Genugthuungslehre*, Züllichau, 1796; C.-Chr. Flatt, *Philosophisch-exegetische Untersuchungen über die Lehre von der Versöhnung der Menschen mit Gott*, Gœttingue, 1797 (école de Kant); G.-M. de Wette, *Commentatio de morte Christi expiatoria*, Berlin, 1813; J. Wegscheider, *Inst. theologiæ chr. dogmaticæ* (1817), 8e éd., Leipzig, 1844, III, II, 132-144; Chr.-B. Klaiber, *Die Lehre von der Versöhnung und Rechtfertigung des Menschen*, Tubingue, 1823. — Libéralisme moderne : G. Menken, *Die Versöhnungslehre* (in wörtlichen Auszügen aus dessen Schriften), Bonn, 1837 (école de Schleiermacher) ; Th. Häring, *Zu Ritschls Versöhnungslehre*, Zurich, 1888; *Zur Versöhnungslehre*, Gœttingue, 1893 (école de Ritschl). — H. Bushnell, *The vicarious sacrifice*, Londres, 1866 ; J.-M. Wilson, *The gospel of the atonement*, 1901; T.-V. Tymms, *The christian idea of atonement*, 1904. — T. Colani, *Étude des faits moraux relatifs au salut*, dans *Revue de théologie* (Strasbourg), t. IV, 1852, p. 276-310; *De la coulpe et de l'expiation*, puis *Examen de la notion orthodoxe du salut*, même périodique, t. V, 1852, p. 52-61 et 129-153; J.-P. Trottet, *De la nature, de la vie et de l'œuvre du Christ*, même périodique, t. VI, 1853, p. 204-223; *De l'expiation*, même périodique, t. XV, 1857, p. 157-175 et 177-201; Fr. Monnier, *Essai sur la rédemption*, Strasbourg,1857. — L. Durand, *Étude sur la rédemption*, dans *Revue de théol. et de phil.* (Lausanne), t. XXII, 1889, p. 337-370; L. Émery, *La doctrine de l'expiation et l'évangile de J.-C.*, même périodique, nouvelle série, t. II, 1914, p. 273-300 et 386-407. — Mais c'est surtout parmi les études positives citées plus haut, col. 1994, qu'il faut chercher les sommes les plus achevées du protestantisme libéral. Dans le grand ouvrage de Ritschl, la construction doctrinale occupe le t. II tout entier; elle termine les esquisses historiques d'A. Réville et d'Aug. Sabatier, ainsi que les synthèses plus importantes de G.-B. Stevens et de H. Rashdall.

c) Nouvelle orthodoxie de type moral et mystique. — J.-Chr.-K. Hofmann (d'Erlangen), *Der Schriftbeweis*, t. II, Nördlingen, 1853, p. 115-335; *Schutzschriften für eine neue Weise alte Wahrheit zu lernen*, Nördlingen, 1856-1859. — J.-Macleod Campbell, *The nature of the atonement* (Londres, 1855), 6e éd., 1886, réimprimée en 1906; R.-W. Monsell, *The religion of redemption* (Londres, 1866), édition populaire, 1901; R.-W. Moberly, *Atonement and Personality* (Londres, 1901), 4e éd., 1907. — Edm. de Pressensé, *Essai sur le dogme de la rédemption* (extrait du *Bulletin théologique*), Paris, 1867.

d) Orthodoxie actuelle de tendance éclectique. — G. Kreibig, *Die Versöhnungslehre auf Grund des chr. Bewusstseins*, Berlin, 1878; W. Kölling, *Die Satisfactio vicaria*, Gütersloh, 1897-1899; M. Kähler, *Zur Lehre von der Versöhnung*, Leipzig, 1898; E. Cremer, *Die stellvertretende Bedeutung der Person Jesu Christi*, Gütersloh, 2e éd., 1900; H. Mandel, *Christliche Versöhnungslehre*, Leipzig, 1916; B. Steffen, *Das Dogma vom Kreuz*, Gütersloh, 1920; R. Jelke, *Die Versöhnung*

und der Versöhner, Leipzig, 1929; L. von Gerdtell, *Ist das Dogma von dem stellvertretenden Sühnopfer Christi noch haltbar?*, Eilenbourg, 1908 (inspiré de Grotius); Dr Wetzel, *Grundlinien der Versöhnungslehre*, Leipzig, 2e éd., 1910 (se rapproche de la théologie catholique au moyen du concept de médiation). — R.-W. Dale, *The atonement* (Londres, 1875), 24e éd., 1905: trad. fr. par M. Pellissier : *La rédemption*, Paris, 1883; P.-T. Forsyth, *The cruciality of cross*, 1909; *The work of Christ*, 1910; J. Denney, *The death of Christ* et *The atonement and the modern mind*, Londres, 1903; réunis en un seul volume, Londres, 1911; *The christian doctrine of reconciliation*, New-York, 1918; J.-S. Lidgett, *The spiritual principle of the atonement*, Londres, 4e éd., 1897; L. Pullan, *The atonement*, Londres, 1906; W.-F. Lofthouse, *Ethics and atonement*, Londres, 1906; P.-L. Snowden, *The atonement and ourselves*, Londres, 1919 (ces quatre derniers plus détachés de l'expiation pénale et d'autant plus rapprochés de nous). — A. Matter, *Trois essais de théologie*, II : *La rédemption*, Paris, 1888; Ch. Bois, *De la nécessité de l'expiation*, dans *Revue théologique* (de Montauban), t. XIV, 1888, p. 97-117; *Expiation et solidarité*, même périodique, t. XV, 1889, p. 1-33; G. Fulliquet, *La mort de Jésus*, dans *Revue chrétienne*, t. XL, 1893, p. 283-310 et 362-373; J. Gindraux, *La philosophie de la croix*, Genève, 1912; G. Frommel, *La psychologie du pardon*, dans *Études morales et religieuses*, Neuchâtel, 1913; C.-E. Babut, *Étude biblique sur la rédemption*, Nîmes, 1914; A. Hamm, *Essai sur la satisfaction vicaire*, Strasbourg, 1863; L. Choisy, *Le but de la vie, la rédemption*, Paris et Genève, 1879; H. Bois, *La personne et l'œuvre de Jésus*, Orthez, 1906; H. Monnier, *Essai sur la rédemption*, Neuilly, 1929 (ces quatre derniers avec quelques retours, inconscients et fugitifs, vers notre doctrine de la satisfaction).

2. *Chez les catholiques.* — Beaucoup moins nombreuses, les monographies conçues pour exposer ce dogme en dehors des cadres classiques ne manquent pourtant pas tout à fait.

a) Rédemption au sens large. — Documents pontificaux : Pie XI, encycliques *Quas primas* (11 décembre 1925) et *Miserentissimus Redemptor* (8 mai 1928); bulle *Quod nuper* (5 janvier 1933) sur le XIXe centenaire de la rédemption.

Essais d'exposition doctrinale : Aug. Cochin, *Les espérances chrétiennes* (œuvre posthume éditée par H. Cochin, IIIe partie : *La rédemption*, Paris, 1888). — Ritter, *Christus der Erlöser*, Linz, 1903; E. Krebs, *Heiland und Erlösung*, Fribourg-en-Br., 1914; E. Schlund et P. Schmoll, *Erlösung*, Munich, 1925; B. Bartmann, *Jesus Christus unser Heiland und König*, Paderborn, 3e-4e éd., 1929; A. Donders, *Erlösungssehnsucht in alter und neuer Zeit*, Münster-en-W., 1926; R. Storr, *Erlösung*, Rottenbourg, 1935. — Fr. Mugnier *Souffrance et rédemption*, Paris, 1925; G. Bardy, E. Masure et M. Brillant, *Le Rédempteur*, Paris, 1933; H. Pinard de La Boullaye, *La personne de Jésus*, Paris, 1933; *Jésus lumière du monde*, Paris, 1934; *Jésus Rédempteur*, Paris, 1936; R. Garrigou-Lagrange, *Le Sauveur et son amour pour nous*, Juvisy, 1934. — U. M. d. C., *Espiazione e redenzione*, Rome, 1930; A. Vaccari, etc., *La redenzione.* Conferenze bibliche, Rome, 1934.

Dans cette catégorie peuvent se ranger les études, anciennes ou récentes, consacrées à la notion de sacrifice : Ch. de Condren, *L'idée du sacerdoce et du sacrifice de Jésus-Christ*, nouvelle éd., Paris, 1901; L. de Massiot, *Traité du sacerdoce et du sacrifice de Jésus-Christ*, Poitiers, 1708; Fr. Plowden, *Traité du sacrifice de Jésus-Christ*, Paris, 1778; J. Grimal, *Le sacerdoce et le sacrifice de N.-S. J.-C.*, Paris, 1911; E. Masure, *Le sacrifice du chef*, Paris, 1932 (recension critique dans *Revue des sciences rel.*, t. XII, 1932, p. 670-672). — M. ten Hompel, *Das Opfer als Selbsthingabe und seine ideale Verwirklichung im Opfer Christi*, Fribourg-en-Br., 1920; E. Scheller, *Das Priestertum Christi*, Paderborn, 1934.

b) Rédemption au sens précis. — J.-H. Osswald, *Die Erlösung in Christo Jesu*, II : *Soteriologie*, Paderborn, 1878; G. Pell, *Das Dogma von der Sünde und Erlösung*, Ratisbonne, 1888; *Der Opfercharakter des Erlöserswerkes*, Ratisbonne, 1915. — C. Quiévreux, *La rédemption*, Paris, 1902 (oratoire); Éd. Hugon, *Le mystère de la rédemption*, (Paris, 1910), 6e éd., 1927; J. Laminne, *La rédemption.* Étude dogmatique, Bruxelles et Paris, 1911; J. Rivière, *Le dogme de la rédemption.* Étude théologique (Paris, 1914), 3e éd., 1931 (I. Révélation du mystère; II. Explication catholique du mystère; III. Déformations protestantes du mystère); esquisses préparatoires dans *Revue pratique d'apol.*, octobre-novembre 1911 et janvier 1912; L. Richard, *Le dogme de la rédemption*, Paris, 1932 (recension critique dans *Revue des sciences rel.*, t. XIII, 1933, p. 112-114).

c) Études partielles. — L. Cristiani, *La foi et les grands mystères*, Paris, 1917; S.-F. Smith, *The atonement theologically explained*, dans *The Month*, t. CXXXIII, 1919, p. 318-358; L. Richard, *La rédemption mystère d'amour*, dans *Recherches de science rel.*, t. XIII, 1923, p. 193-217 et 397-418; *Sens théologique du mot satisfaction*, dans *Revue des sciences rel.*, t. VII. 1927, p. 87-93; *Péché et rédemption*, dans *Revue apol.*, t. L, 1930, p. 385-408; P. Galtier, « *Obéissant jusqu'à la mort* », dans *Revue d'ascétique et de mystique*, t. I, 1920, p. 113-149; A. Barrois, *Le sacrifice du Christ au Calvaire*, dans *Revue des sciences phil. et théol.*, t. XIV, 1925, p. 145-166; J. Rivière, *Le dogme de la rédemption dans la foi et la piété chrétiennes*, dans *Revue de la passion*, 1933, p. 115-122.

3° *Œuvres synthétiques.* — Sous une forme plus ou moins succincte, quelques travaux de caractère plus rapide peuvent rendre service à titre de première information.

1. *Notices dans les encyclopédies courantes.* — F. Lichtenberger (prot.), art. *Rédemption*, dans *Encyclopédie des sciences religieuses*, t. XII, 1881, p. 132-152; O. Kirn (prot.), art. *Versöhnung*, dans *Realencyclopädie*, t. XX, 1908, p. 152-176; W.-E. Kent, art. *Atonement*, dans *The catholic Encyclopedia*, t. II, 1907, p. 55-58; J.-F. Sollier, art. *Rédemption, ibid.*, t. XII, 1911, p. 677-681; Divers, art. *Expiation and Atonement*, dans J. Hastings (prot.), *Encyclopædia of religion and ethics*, t. V, 1912, p. 636-671; Divers, art. *Erlöser* et *Erlösung*, dans H. Gunkel; L. Tscharnack (prot.), *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*, t. II, 2e édit., 1928, col. 261-285; art. *Versöhnung*, t. V, 2e éd., 1931, col. 1558-1569; A. d'Alès, art. *Rédemption*, dans *Dict. apolog. de la foi cath.* t. IV, 1924, col. 541-582 (étude critique dans *Bulletin de litt. eccl.*, 1924, p. 146-150); J. Rivière, art. *Rédemption*, dans *Dict. pratique des connaissances rel.* t. V, 1927, col. 1034-1045; N. Schmauss, art. *Erlösung*, dans *Lexikon für Theologie und Kirche*, t. III, 1931, col. 759-765.

2. *Traités collectifs.* — En Angleterre surtout, au risque de quelques divergences et de maintes lacunes, on aime faire entendre sur un même sujet des personnalités compétentes, qui, dans un ordre approximatif, en touchent les principaux aspects. Le dogme de la rédemption a bénéficié de cette méthode telle quelle au moins deux fois : C. Lattey, etc., *The atonement.* Papers from the *Summer School of catholic studies* (31 juillet-9 août 1926), Cambridge, 1928; L.-W. Grensted, etc. (anglicans d'esprit conservateur), *The atonement in history and in life.* A volume of essays, Londres, 1929.

J. Rivière.

RÉDEMPTION DES CAPTIFS (Ordre de la Merci ou de la). — I. Fondateur. — II. Organisation et caractère de l'ordre. — III. Les théologiens de l'ordre. — IV. Quelques questions théologiques spécialement étudiées dans l'ordre.

I. Fondateur. — Ce fut saint Pierre Nolasque qui fonda l'ordre de la Merci. Français d'origine, il naquit en 1180 à Mas-Saintes-Puelles, village situé entre Toulouse et Carcassonne. Afin de trouver de plus grandes facilités pour l'exercice de sa profession de marchand ou, d'après d'autres historiens, pour s'évader des guerres sanglantes des albigeois, il quitta sa patrie dans sa jeunesse pour se rendre à Barcelone. Dans cette ville, il continua l'exercice du commerce, ce qui fut providentiel, car ce commerce le prépara à la mission que Dieu devait lui confier, en lui donnant une connaissance plus complète de l'horrible état des chrétiens détenus captifs par les musulmans et en lui donnant le courage nécessaire pour braver les dangers de la mer et des pirates.

Pierre Nolasque dépensa tous ses biens pour le rachat des captifs, il obtint même l'appui d'autres personnes charitables, mais tout cela n'était que fort peu de chose pour porter remède à un mal aussi généralisé. Ce fut à ce moment que, par ordre de Dieu, il fonda l'ordre de la Merci. Le fait, d'après tous les chroniqueurs de l'ordre, tant anciens que modernes, eut lieu de la façon qui suit : le saint se trouvait en prière dans la nuit du 1er au 2 août de l'année 1218, quand il eut une apparition de la très sainte Vierge, qui lui ordonna de fonder un ordre ayant comme but tout spécial le rachat des captifs. Le projet fut communiqué au roi don Jaime Ier, avec la protection duquel l'ordre fut fondé le 10 août de la même année, à l'autel de sainte Eulalie de la cathédrale de Barcelone. L'intervention du roi dans la fondation de l'ordre de la Merci est hors de doute; de nombreux documents postérieurs du même Jaime Ier, ainsi que de beaucoup de ses successeurs, en témoignent. Par contre, l'intervention de saint Raymond de Peñafort ne peut être affirmée que comme probable.

La règle de Saint-Augustin fut donnée à l'ordre. Grégoire IX l'approuva le 17 janvier 1235. L'habit des religieux de la Merci fut blanc dès le début. Sur la poitrine ils portaient la croix blanche de la cathédrale de Barcelone et, depuis 1251, aussi les bandes des armes d'Aragon, en vertu d'une concession faite la même année par le roi Jaime et dont l'original est conservé dans les archives de la couronne d'Aragon.

Dès que l'ordre fut fondé, Pierre Nolasque travailla, avec plus d'ardeur que par le passé, au rachat des captifs. Déjà d'autres personnes et institutions s'étaient adonnées plus ou moins à cette œuvre de charité dans l'Église, mais Nolasque lui imprima son caractère personnel par l'organisation qu'il adopta et les moyens qu'il imagina pour atteindre son but. Voici quels sont les trois moyens principaux dont il se servit pour donner de l'accroissement à son œuvre. D'abord il fonda dans les villes et bourgades des confréries qui ramasseraient les aumônes pour le rachat. Ensuite il détermina pour chaque couvent des territoires dont le monastère serait responsable, et où il pourrait exercer son zèle sans difficultés ni entraves; dans les premiers temps ces couvents se firent aider par des quêteurs séculiers ou des tertiaires, vu le manque de personnel. Le troisième moyen « ce fut de mener, par les villes et les bourgades, les captifs eux-mêmes, afin qu'ils fussent un témoignage vivant du fruit des aumônes et des horreurs de la captivité ». P. Vásquez, *Hist. de la Orden*, t. I, p. 51. Le zèle et l'ardeur que Nolasque mit dans la réalisation de son œuvre furent tels, qu'il y consacra, non seulement ses énergies, mais sa vie elle-même et le bien-être de ses fils les mercédaires. Il ordonna, par exemple, la vente des biens des religieux ainsi que des couvents eux-mêmes, s'il le fallait, pour le rachat des captifs, ce qui en réalité se fit plus d'une fois. Il disposa même que les religieux donneraient leur liberté si les besoins du rachat l'exigeaient.

En 1238, Nolasque accompagna le roi Jaime au siège de Valence. Dans la ville conquise, le roi lui donna des maisons et une mosquée pour en faire un couvent, peu après il lui fit don aussi du château du Puig lequel ne tarda pas à devenir un couvent et sanctuaire très célèbre. Il paraît aussi que le saint fondateur accompagna le roi saint Ferdinand à la prise de Séville, dans les années 1247-1248; il s'y fonda de même un couvent de l'ordre. Bien que le rachat des captifs fût très pénible, l'ordre se développa assez rapidement pendant la vie du fondateur et s'étendit à la Castille et à la France. mais le personnel n'était pas nombreux, à cause des difficultés qu'on a mentionnées.

En 1245, Nolasque reçut d'Innocent IV une bulle solennelle signée par le pape et par douze cardinaux. Cette bulle approuvait de nouveau l'ordre et ratifiait ses privilèges, en ajoutait d'autres et plaçait l'ordre sous la protection spéciale du souverain pontife. Finalement, tandis que Pierre Nolasque s'occupait de l'érection d'une église à la Mère de Dieu à Barcelone, berceau de l'ordre, la mort vint le surprendre le 13 mai 1249, mais il laissait son œuvre bien affermie. Dès le XVe siècle il fut vénéré comme saint et le pape Urbain VIII ratifia solennellement son culte en 1628. « Jamais il n'y a eu sur la terre un homme plus libéral que le grand saint Pierre Nolasque, fondateur de l'ordre sacré de Notre-Dame de la Merci » Bossuet, *Panég. de saint Pierre Nolasque*.

II. Organisation et caractère de l'ordre. — La Merci fut au début un ordre militaire comme l'étaient aussi les ordres d'Alcantara, de Calatrava et autres, et il conserva ce caractère pendant le premier siècle de son existence. C'est un fait certain que quelques chevaliers de l'ordre prirent part aux conquêtes de Majorque, Valence, Minorque, Alméria, etc., et reçurent pour cela des donations de la part des rois, comme les autres conquérants. Cependant, dès les débuts, la Merci compta des prêtres parmi ses membres et, d'après une décision d'Innocent IV de 1245, la charge de supérieur général devait être conférée à celui qui aurait obtenu le plus grand nombre de suffrages, qu'il fût chevalier ou prêtre.

L'ordre fut d'abord gouverné par les dispositions et les conseils du saint fondateur, ainsi que par les décisions des chapitres généraux « sa règle, dit Jaime II en 1301, était fort semblable à celle des Templiers, Calatraves et Uclés ». Fink, *Acta aragonensia*, I. Le premier recueil écrit de lois fut compilé par le quatrième maître de l'ordre, saint Pierre d'Amer, « après avoir vu et réuni les constitutions faites par les maîtres généraux nos prédécesseurs ». Les constitutions d'Amer furent promulguées au chapitre général de Barcelone en 1272. Elles sont très brèves. Le *chapitre général*, la grande institution de l'époque, devait être célébré chaque année pendant trois jours à partir du 3 mai. Tous les commandeurs (nom donné aux supérieurs des ordres militaires et qu'on conserve encore dans la Merci), ainsi qu'un religieux de chaque couvent de l'ordre, devaient y assister. La charge de maître général était à vie. Dans le chapitre, après que tous les capitulaires avaient prêté obédience au maître, on procédait à l'élection de son définitoire ou conseil, qui se composait de quatre religieux, deux laïcs et deux clercs et du prieur, prêtre qui était compétent pour les questions de juridiction ecclésiastique dans l'ordre tout entier. Le maître général, avec son conseil, nommait tous les commandeurs de l'ordre qui pouvaient être des chevaliers ou des clercs sans

distinction. Après quoi le maître recevait la profession des novices. Ceux-ci ne promettaient que l'observance des vœux d'obéissance, de pauvreté et de chasteté et des constitutions du chapitre général.

Ces constitutions exprimaient ainsi le but de l'ordre: « Tout l'ordre, tout le labeur et l'œuvre de ses moines peuvent se ramener à ceci : travailler de bonne volonté et de bon cœur à visiter et délivrer les chrétiens qui sont au pouvoir des Sarrasins ainsi que des autres ennemis de notre loi. » Avec la même simplicité, elles demandaient aux religieux, en peu de mots, l'accomplissement de ce devoir, exigeant d'eux jusqu'au suprême sacrifice : « Pour effectuer cette *merci*, que tous, comme fils de la véritable obéissance, soient joyeusement disposés à sacrifier leur vie, s'il le fallait, comme le Christ l'a fait pour nous. » (*Posar lur vida, axi com Jesu-Christ la posa per nos*, ainsi que dit le texte original catalan).

En 1317 le régime laïque de l'ordre fut changé; désormais tous les supérieurs généraux furent des prêtres. Le premier d'entre eux, Raimond Albert, rédigea en latin (les précédentes l'étaient en limousin) d'autres constitutions adaptées au nouveau régime de l'ordre. Celles-ci furent promulguées au chapitre de 1327. Pour l'élection du général, l'ordre fut divisé en cinq provinces. On emprunta aux constitutions des dominicains les normes générales de vie religieuse et, pour le reste, on ne fit que traduire les constitutions d'Amer. Le changement de la Merci en ordre clérical fut son salut, autrement l'ordre serait mort peu après comme les autres ordres militaires. En outre on commença de s'y adonner avec plus d'ardeur aux lettres et à toutes les formes du culte et de l'apostolat. Au cours des siècles suivants, d'autres réformes partielles furent faites dans la législation de l'ordre.

Les constitutions qui à présent régissent l'ordre, furent promulguées en 1895. Le but de l'ordre, tant pour le passé que pour le présent, y est ainsi exprimé : « Nos premiers religieux furent des rédempteurs de captifs, des pionniers de la parole de Dieu en même temps que des soldats qui maintes fois combattirent sur les champs de bataille contre les ennemis de la religion chrétienne. Ils donnèrent aussi une généreuse hospitalité aux miséreux et aux pèlerins. L'esclavage disparu, notre ordre se consacra entièrement au ministère sacré, à la conversion des infidèles et à l'éducation de la jeunesse. Nos religieux donc, en vertu de la nature et du but de notre institut, sont tenus d'étudier et de se consacrer avec ardeur à toutes sortes de ministères et de charges qui puissent, de quelque façon, aider le prochain à sauver son âme. » Art. 31-32.

L'ordre de la Merci se fit toujours remarquer par son héroïsme dans la pratique de la charité. Les papes ne savaient comment en faire l'éloge. Déjà en 1255, Alexandre IV appelait les membres de la Merci : « Les nouveaux Machabées de la loi de Grâce. » Vers le milieu du XVe siècle, le Fr. Pierre de Cijar dans son œuvre théologique *Opusculum tantum quinque*, contre quelques adversaires de l'ordre, soutint que la Merci était la religion la plus parfaite entre toutes, et cela en vertu de son quatrième vœu, qui exige la charité à un degré héroïque, suivant la parole du Christ : *Majorem hac dilectionem nemo habet ut animam suam ponat quis pro amicis suis* (Joa., XV, 13). Peu de temps après, le P. Cijar, alors procureur de l'ordre à Rome, eut la satisfaction de voir sa doctrine confirmée expressément par Calixte III qui interdit aux membres de la Merci de passer à un autre ordre, à moins que ce fût celui des chartreux. Le pape en donne la raison, et ses paroles mémorables renferment tout ce qu'on pouvait dire de plus grand sur le caractère et la vocation de la Merci : *Semetipsos pro redemptione captivorum, qui in potestate infidelium duræ servituti subjiciuntur, Altissimo devoverunt, profitentes se paratos, etiam pro unius redemptione captivi, non modo se ipsos captivitati paganorum, in excambium tradere, sed etiam, si opus fuerit, mortem et tormenta quælibet tolerare* (Cf. *Bullarium* du P. Freitas, fol. 96). Cet exemple de rare abnégation fut toujours l'objet des plus grands éloges soit des papes, soit de plusieurs écrivains; on n'ignore pas les éloges qu'aux « rédempteurs » rendent Cervantès, Villarroel, Balmès, Chateaubriand, etc. Voltaire lui-même le reconnaît : « Il faut bénir les frères de la charité, et ceux de la rédemption des captifs. Le premier devoir est d'être juste. » *Quest. sur l'Encyclopédie*, art. *Apocalypse*.

La note caractéristique des religieux de la Merci ce fut leur activité prodigieuse malgré leur petit nombre. Si l'histoire n'en témoignait, le verdict populaire le prouverait; en effet un proverbe qu'on entend encore en Castille et qui figure dans toutes les collections des proverbes espagnols dit : *Los frailes de la Merced son pocos, mas hácenlo bien.* « Les frères de la Merci sont peu nombreux mais travaillent bien. »

La Merci, fondée par ordre exprès de la Mère de Dieu, conserva toujours son caractère marial. Le général de l'ordre, le P. Caxal écrivait ces mots significatifs dans un document présenté au Saint Siège en 1414 : *...ad Dei laudem et gloriam singularem et ejus matris virginis gloriosæ Mariæ quæ nostri ordinis est fundamentum et caput* (cf. Gazulla, *Refutación*, p. 230). Ces mots révèlent clairement la pensée de l'ordre à ce sujet. Les membres de la Merci avaient tellement à cœur la gloire de Marie, leur mère et fondatrice que, malgré le petit nombre de leurs missionnaires, ils rendirent la dévotion envers Notre-Dame de la Merci extrêmement populaire dans les contrées de l'Amérique espagnole, au point que trois de ces républiques l'ont proclamée leur patronne.

III. Les théologiens de l'ordre de la Merci. — Pendant les deux premiers siècles de leur histoire, les membres de la Merci ne s'adonnèrent pas beaucoup aux travaux intellectuels. Il y eut cependant, même alors, des hommes qui cultivèrent les études surtout les études sacrées. C'était une nécessité pour pouvoir soutenir des controverses avec les juifs et les maures, avec lesquels on était toujours en contact. Au XIVe siècle surtout, les gradués en droit et en théologie sont particulièrement nombreux dans l'ordre. Pour acquérir le doctorat en théologie on devait se rendre à Paris ou dans d'autres universités étrangères, car l'Espagne ne posséda de faculté de théologie qu'en 1395, quand Benoît XIII en fit concession à l'université de Salamanque.

1° *Les primitifs.* — On a discuté pendant deux siècles pour savoir si le saint évêque de Jaen, Pierre Pascual fut membre de la Merci. La question n'a pas encore été définitivement résolue, toutefois les raisons contre n'ont pas grande valeur. Ce grand évêque, qui subit le martyre à Grenade en 1300, écrivit plusieurs ouvrages de controverse, à l'adresse des juifs et des musulmans. Entre autres sont particulièrement remarquables la « *Dispute contre les juifs* » ou « *Petite Bible* », écrite en limousin, et l' « *Impugnation de la secte de Mahomet* » en castillan. Cette dernière lui valut le martyre. M. Amador de los Ríos, *Hist. de la littérature espagnole*, t. IV, p. 76, considère saint Pedro Pascual comme le vrai fondateur de l'éloquence sacrée espagnole, il faut aussi remarquer que c'est lui le premier qui ait fait usage de la langue espagnole pour écrire sur des matières théologiques.

Le général de l'ordre, Dominique Serrano († 1348) de nationalité française et professeur à Montpellier, donna un grand essor aux études dans la Merci; après lui, les supérieurs ayant des titres universitaires sont nombreux.

Au début du XVe siècle, le P. Antoine Caxal († 1417) se fait tout spécialement remarquer. Il passe pour l'un des plus éminents théologiens et canonistes de son siècle. Les rois Ferdinand Ier et Alphonse V d'Aragon l'envoyèrent comme ambassadeur au concile de Constance, où il travailla avec ardeur pour la fin du schisme. Pendant le concile, le roi Ferdinand d'Aragon vint à mourir et son ambassadeur prononça devant le concile une longue oraison funèbre, Mansi, *Concil.*, t. XXVIII, col. 567. Son activité au sein du concile fut très brillante et les Pères le jugaient digne de ceindre la tiare, mais le 25 mai 1417 il expirait à Constance. Il a composé le traité théologique *Rosa ad auroram* pour défendre l'immaculée conception de la vierge Marie.

Pendant le XVe siècle se distinguent : Pierre Cijar, procureur de l'ordre en cour de Rome et auteur de l'ouvrage théologico-canonique *Tantum quinque*, imprimé au XVe siècle et réédité en 1506. Antoine Morell, doyen en 1487 de la faculté de théologie de l'université de Toulouse et ensuite général de l'ordre. Le maître Sanrrasot de Dado, qui, dans les dernières années du même siècle, fut professeur de théologie à Bordeaux. Pierre de Becerril nommé arbitre en 1508 par Jules II pour dirimer les dissensions qui s'étaient élevées au sujet de la conception immaculée de Marie entre dominicains et franciscains. Le provincial de Castille, Fr. Jacques de Muros (1405?-1492), plus tard évêque de Tuy, conseiller de l'audience royale au temps des rois catholiques (Ferdinand et Isabelle de Castille), ambassadeur en cour de Rome et auprès d'autres cours d'Italie. Ce fut à ses instances que le chapitre général de Guadalajara, tenu en 1467, concéda aux gradués en théologie, de quelque université que ce fût, le droit de voix active dans l'élection du provincial. En 1475 on décida que le grade de maître ne serait octroyé qu'aux candidats qui auraient enseigné les quatre livres des *Sentences* et qui auraient présidé ou soutenu des conclusions en chapitre provincial ou général. Ces distinctions rehaussèrent le prestige de la théologie chez les membres de la Merci, et firent présager son plein essor au cours du XVIe et du XVIIe siècle.

2° *A partir du XVIe siècle.* — La théologie se développa parmi les membres espagnols de la Merci, en même temps que se multipliaient les universités. Le P. Alphone Medina obtint, dès 1509, la chaire de Saint-Thomas à l'université de Salamanque et dès lors il y eut toujours dans cette université quelque professeur de la Merci. On peut en dire autant des universités d'Alcala, Santiago, Huesca, Valladolid, Barcelone, Valence, etc. Bien plus célèbre est Jérôme Pérez († 1549) qui fut le professeur de théologie des premiers jésuites à l'université de Gandie. Il était de Valence et fit ses études théologiques à Salamanque ou à Valence; pendant vingt ans il enseigna la théologie dans cette dernière ville. Il avait déjà obtenu le titre de « jubilé », quand il fut appelé par le duc de Gandie, le futur saint François de Borgia, comme professeur à l'université que celui-ci venait de fonder. Il y enseigna avec grand éclat. Le 10 janvier 1549, le P. Oviedo écrivait à saint Ignace : « Les leçons de théologie ont commencé et c'est le P. M. Pérez qui les fait; on dit de lui qu'il est un personnage très docte, ayant écrit sur saint Thomas et enseigné la théologie pendant plus de vingt ans... On attend beaucoup de fruit de ce cours, étant donnée la science de ce maître... il nous a semblé qu'ils (les jeunes religieux), doivent étudier très diligemment la théologie, car ils ont une commodité telle qu'à Paris peut-être il n'y a pas mieux. » *Mon. hist. S. J.*, t. XII, p. 177. Pérez mourut dans les derniers jours de 1549. Le 3 janvier 1550, François de Borgia écrivait au P. Araoz : « Maître Pérez a laissé la chaire de la terre, puisse le Seigneur lui donner celle du ciel! »

Il écrivit plusieurs opuscules théologiques, mais son ouvrage le plus important est celui qui a pour titre : *Commentaria expositio super Iam partem Summæ S. Thomæ Aquinatis. Quantum ad ea quæ concernunt Ium librum Sententiarum*, Valence, 1548, ouvrage extrêmement rare aujourd'hui. Pérez s'écarte souvent des commentateurs de saint Thomas de son époque. Il reproche constamment à Cajétan en particulier de ne pas avoir compris saint Thomas. Zumel dit que Pérez répétait souvent : « *Multiscius Thomas non est intellectus a Cajetano hoc loco.* » *De vitis patrum et magistr. general.*, Rome, 1924, p. 97.

Les deux points essentiels du molinisme, la *science moyenne* et la *prédestination ante prævisa merita* ont un célèbre précédent dans l'œuvre du P. Pérez. Quant au premier point qu'on lise le passage suivant emprunté au fol. 50 de ses *Commentaria :*

An Deus sciat futura contingentia? Circa primum notandum est : primo, contingens posse dupliciter considerari; uno modo in se ipso, prout est in actu, et sic, ut bene inquit sanctus Thomas, non consideratur ut futurum sed ut præsens... Secundum notandum est quod Deus futura contingentia non cognoscit ut futura præcise, ut nos, sed ut præsentia et hoc duobus modis : uno modo videndo ipsas eorum existentias prout sunt in seipsis; alio modo videndo ipsas in earum causis productivis, *videndo omnia quæ possunt eas impedire et quæ de facto impedient et quæ non impedient.*

Quant à la prédestination, on trouve au fol. 70 la doctrine qui suit :

Utrum præscientia meritorum sit causa prædestinationis? Circa primum articulum notandum est primum quod cum prædestinatio essentialiter sit cognitio, quæ ad intellectum pertinet, et habet adjunctum propositum conferendi media et quæ ad voluntatem pertinent, ideo titulus potest duobus modis intelligi : uno modo de causa cognitionis, quod non est dubitabile quia talis cognitio est Deus et Dei nulla est causa. Alio modo ex parte adjuncti, utpote quare Deus vult conferre talia media, et adhuc potest esse dupliciter, quia vel potest quæri de causa volendi, et sic nulla est quæstio ; aut potest quæri de causa ipsius rei volitæ, quæ est effectus prædestinationis; hoc autem quod dixi de actu volendi intellige secundum rem, quoniam secundum rationem bene potest dari causa.

Nous avons donné ces citations à cause de leur intérêt pour la connaissance du prémolinisme, car beaucoup de jésuites portugais furent les auditeurs du P. Pérez et ce fut du Portugal que la doctrine revint en Espagne. D'ailleurs, Molina connaissait parfaitement cet ouvrage, il le cite en effet pour se défendre dans une *Apologie* qu'il adresse à l'Inquisition. *Archivo Hist. Nacional de Madrid : Inquisición*, 4437. Le P. Henao, S. J., fait état, de son côté, de ce que Pérez « comprend le saint Docteur de la même façon que nous (les Jésuites) ». *Scientia media historice propugnata*, Salamanque, 1665, n. 801.

Le P. J. Pérez se distingue des scolastiques de son époque par son style élégant et concis. Interprète habile de saint Thomas, il a souvent des points de vue originaux.

Cependant en fait de théologie, le personnage le plus remarquable de la Merci c'est Zumel (1540-1607). Le P. François Zumel naquit à Palencia. Il fit ses premières études à Salamanque où il enseigna pendant presque toute sa vie. Il occupa les plus hautes charges dans l'ordre, y compris celle de général. Il fut pendant plusieurs années vice-chancelier de l'université de Salamanque, au moment même où « cette école était la première du monde ». Il écrivit beaucoup, mais son œuvre la plus importante et la plus célèbre consiste en ses *Commentaires sur saint Thomas* surtout les volumes sur la morale.

Un peu avant Zumel, nous trouvons Gaspard de Torrès, professeur à Salamanque. Il fut pendant de longues années vice-chancelier de l'université. Il composa plusieurs ouvrages, entre autres les *Statuts* qui dès 1561 régirent cette université. Dans cette dernière saint Thomas remplaça le Maître des Sentences qui en avait été le livre de texte jusqu'à ce moment.

Zumel donna un très grand essor aux études, surtout théologiques, dans la Merci. Lafuente le reconnaît, *Hist. eclesiástiaca de España*, 2e éd., t. v, p. 303; mais il se plaint de ce que, à son avis, la Merci oubliait peut-être un peu son but essentiel, le rachat des captifs.

Pendant les xviie et xviiie siècles, les religieux de la Merci occupaient des chaires dans toutes les universités de l'Espagne et dans quelques-unes de l'étranger. « Dans la célèbre université de Salamanque, disait le cardinal Lambertini devant Clément XI, en 1717, la Merci a la première chaire d'Écriture sainte, de philosophie, de morale et de saint Thomas; dans celle d'Alcala, la deuxième chaire, dans celle de Compostelle la première chaire de théologie; dans celle de Tolède la deuxième; dans celle de Huesca la première chaire d'Écriture sainte et de philosophie; dans celle de Lerida la deuxième et de même dans celle de Saragosse; de sorte qu'il n'y a pas d'université en Espagne où la Merci non seulement ne brille par la contemplation, mais n'éclaire par l'enseignement. » *Allocutions de Rome*, année 1717.

Le P. Alonso Remón († 1632), écrivain très fécond, outre un grand nombre d'ouvrages ascétiques et mystiques en espagnol, publia en 1612 un *Epitome theologiæ moralis.*

Le P. Antioco Brondo († 1619) né à Cagliari en Sardaigne, publia le *De arcanis sacræ utriusque theologiæ scholasticæ et positivæ disputationes*, etc., 2 vol., Rome, 1612 et 1614. Le premier volume très loué par Martini dans sa *Biographia Sardiniæ* et d'autres, fut celui qui attira le plus de renommée à son auteur. Le deuxième volume est presque introuvable; d'après un exemplaire que j'ai eu entre les mains à Rome dans notre bibliothèque de Saint-Adrien, l'auteur se montre très érudit et théologien profond, soit dans la partie scolastique, soit dans la positive. Dans les questions sur la grâce il cite et suit généralement Zumel.

Contemporain de Brondo et comme lui né en Sardaigne, Ambroise Machin (1580-1640), fut général de l'ordre en 1618 et archevêque de Cagliari dès 1627. Machin est thomiste mais avec beaucoup de largeur d'esprit et sa polémique est toujours courtoise. « Il cite souvent Zumel et d'autres théologiens de son temps. Il s'écarte des thomistes en ce qui regarde la prémotion physique, quant au côté matériel du péché, et il s'en éloigne aussi dans la controverse sur l'immaculée conception. Avec Suarez il pense qu'il n'y a pas de contradiction à ce que la créature soit, par la puissance de Dieu, instrument obédientiel de la création; que l'ange ne peut, *ex natura sua*, pécher par subreption ou indélibération, mais que par contre il le peut par légèreté de matière. Il affirme aussi que Dieu peut, par sa puissance absolue, faire que l'intelligence créée s'élève à la vision béatifique avant l'illumination de la gloire, et il soutient que des saints, tels que Moïse et saint Paul, ont joui transitoirement de la vision béatifique pendant cette vie... On ne peut pas refuser une place d'honneur au grand théologien sarde dans la lignée des commentateurs du Docteur angélique et dans le panthéon de la théologie scolastique du xviie siècle. » P. Goyena, S. J., dans *Razón y Fé*, 1918.

Non moins remarquable que Machin est Jean Prudencio (1610-1658). Il enseigna la philosophie et la théologie à Huesca et à Alcala successivement. De ses ouvrages, deux seulement furent imprimés : 1. *Commentarium super XXIV primas quæstiones IIIæ part. Summæ theologicæ sanctissimi Thomæ*, deux forts volumes in-fol., Lyon, 1654; 2. *Opera theologica posthuma super quæstiones XII, XIV et XIX S. P. D. Thomæ*, Lyon, 1690, 1 vol. in-fol. D'après le P. Castell, O. S. B., Prudencio se montre dans ces ouvrages comme connaissant à fond la théologie tant ancienne que moderne, dialecticien habile et clair dans l'expression de sa pensée et polémiste redoutable. Prudencio réfute vigoureusement la « science moyenne » de Molina et répond avec succès aux difficultés qu'on oppose au concept de la grâce efficace *ab intrinseco* (*Tract. de arbitrio hum.*, pars IIa, p. 48). Prudencio est assurément l'un des premiers théologiens de son époque.

De ce même siècle est Silvestre Saavedra († 1643), profond théologien de la sainte Vierge, dont l'ouvrage *Sacra Deipara, seu de eminentissima dignitate Dei genitricis immaculatissimæ*, Lyon, 1655, est très important et offre encore un réel intérêt.

Quoique d'importance moindre que ceux que nous venons de citer, il faut nommer : Pierre de Oña († 1626), dont l'œuvre théologico-ascétique sur les quatre fins de l'homme, *Postrimerias del hombre*, qui parut en 1603 à Madrid, fut plusieurs fois rééditée. Elle est aussi de grande valeur littéraire pour la langue espagnole. Cependant Oña est connu surtout comme philosophe car il écrivit des *Commentaria* très érudits des livres d'Aristote. — Jean Negrón († 1603), grand orateur, composa un *De sacramentis in genere et in specie*, Madrid. — François Pizaño († 1651) publia à Madrid en 1649 un *Compendium totius mysticæ theologiæ*, etc. (531 folios) que Hardá qualifie de *parvum mole, sed doctrina gigantem.* — Louis Aparicio († 1649) est l'auteur du *De cultu patris Adam sanctorumque V. T*, Madrid, 1639. — Le P. Mendoza († 1665) mourut très jeune, mais il a laissé une preuve de son savoir, dans une *Theologica prælectio*, Alcala, 1661. — Gabriel de Adarzo y Santander, archevêque d'Otrante († 1674), composa parmi d'autres ouvrages un vol. in-fol. : *Quæstiones scholasticæ*, Madrid. Il créa à l'université de Salamanque, en 1663, une chaire de théologie morale dont le premier titulaire fut le Fr. Joseph Gonzalez de la Merci. — Le P. Nolasque Melezé se fit remarquer, à la fin du xviie siècle, à Bordeaux où il fut régent de théologie. — Il faut citer aussi dans ce siècle le P. Barthélemy Laplaine († 1692) auteur de *Magna commentaria in universam catenam auream divi Thomæ Aquinatis*, Paris. — Le P. François Alchacoa publia en 1685 une *Summa theologiæ moralis* à Pampelune. — Le mexicain Fr. Pedro Celis († 1677) fit imprimer des *Tractatus theologici in Iam part. D. Thomæ*, et à Mexico, en 1615, un volume traitant de questions théologiques sous le titre de *Laurea mexicana.* — On peut aussi faire mention du fameux Seraphin de Freitas († 1632) qui écrivit *De justo imperio Lusitanorum, etc.*, lequel eut plusieurs éditions. — En 1696, mourut à Valence le P. Jean Aparicio, homme d'une étonnante érudition, qui avait publié de nombreux ouvrages fort appréciés sur la théologie, la sainte Écriture, l'histoire, les mathématiques, l'astronomie, la géographie, la linguistique, etc.

3° *Le XVIIIe siècle.* — Bien que le xviiie siècle soit un âge de décadence pour la théologie, la Merci compta pourtant deux théologiens remarquables : le P. Ambroise de Albendea et le P. Augustin Cabadés Magí.

Encore très jeune, le P. Albendea obtint une chaire de Saint-Thomas à l'université d'Alcala. Pendant la guerre de succession d'Espagne, il se rangea du côté de l'archiduc Charles d'Autriche, ce qui l'obligea de s'enfuir; il perdit ainsi, en 1711, sa chaire d'Alcala. Il mourut à Naples, en 1730, dans le couvent de Sainte-Ursule de la Merci. L'unique ouvrage qu'on ait imprimé de lui est intitulé : *Tractatus de spe theologica,*

Madrid, 1700. Albendea fut un infatigable polémiste, son œuvre est remplie de discussions et de diatribes contre presque tous les théologiens de quelque renom. Son esprit est très fin et sa pensée originale. Hardá nous dit que son travail est *miro ingenio perfectum, et industria elaboratum.*

Le P. Cabadés Magí († 1797) connut plus de succès avec ses *Institutiones theologicæ in usum tironum*, 4 vol., Valence, 1784-1790. C'est le mérite du P. Cabadés d'avoir banni de l'Espagne les anciennes méthodes scolastiques pour s'adapter à ce que l'on faisait en d'autres pays. Sous ce rapport, son livre reçut un très bon accueil, si bien que, même au commencement du XIXe siècle, il était employé comme livre de texte dans plusieurs centres ecclésiastiques de l'Amérique latine. Il est ennemi des controverses et des subtilités scolastiques, de bon goût littéraire et grand admirateur de saint Augustin.

On doit aussi nommer : Nicolas Cavero († 1757) théologien et historien fort érudit qui reçut des éloges chaleureux de Benoît XIV. — Michel de Ulate († 1721) exégète, historien et poète latin très élégant. — Ramirez de Orozco († 1788) qui démontra la légitimité du prêt à intérêt, ce qui lui valut d'abord d'innombrables critiques et plus tard de grands éloges. — Antoine Solís, auteur d'une intéressante *Disputa sobre materias morales*, Madrid, 1785, en castillan. — Jean-Antoine Pérez, qui publia en 1803 la continuation du *De locis theologicis* de Melchior Cano sous le titre : *Usus locorum theologicorum in expositione sac. Script. in defensione adversus... et in sacris concionibus*, Madrid, 1803. — Théologien insigne, grand canoniste et critique remarquable, le P. Manuel Villodas publia à Valladolid, en 1792, un ouvrage en deux volumes intitulé *Analisis de las antiguedades eclesiásticas de España*. Cet ouvrage fut adopté comme manuel dans quelques universités et centres d'études supérieures. Le P. Pierre Rodriguez Miranda le traduisit en latin en 1828-1830 (Madrid).

Les mercédaires enseignèrent la théologie dans quelques universités de France et d'Italie. Le P. Chrysostome Ferbos eut une chaire à Bordeaux dans la première moitié du XVIIIe siècle et l'université lui décerna les plus grands éloges. La même chaire était occupée en 1790 par le P. Melhie de Grange. Mais bien plus nombreuses étaient les chaires que les mercédaires occupaient dans l'Amérique latine et il serait trop long de citer tous les écrivains de ces régions.

Vers la fin du XVIIIe et le commencement du XIXe s., une forte réaction se produisit dans la Merci tendant à réorganiser les études. Réaction qui échoua à cause des perturbations politiques, des sécularisations et autres vexations de la part du pouvoir civil.

Le général de l'ordre, Aguilar y Torrés, créa à Rome dans le couvent de Saint-Adrien (1785) une école de langues orientales qui forma plusieurs théologiens et biblistes, espagnols en majorité. Le R. P. Martinez (1774-1827) réformait à son tour les études dans la Merci par sa nouvelle *Ratio studiorum*. Grand théologien, le P. Martinez enseigna dix-huit ans à l'université de Valladolid. Son prestige était grand aussi dans les affaires politiques, c'est lui qui fut pendant plusieurs années l'arbitre de la politique du roi Ferdinand VII. Par ordre de ce roi il rédigea le *Plan d'études et règlement général des universités du royaume*, que le ministre Calomarde promulgua en 1824. « Par lui, dit Menéndez y Pelayo (*Hist. de los heterodoxos*, t. III, p. 525), l'enseignement de la théologie fut bien organisé. » Ce plan reproduisait en grande partie le plan de la Merci rédigé en 1817.

L'ordre de la Merci ne se répandit que dans les pays latins d'Europe et d'Amérique, c'est pourquoi les persécutions qui sévirent dans ces nations pendant la première moitié du XIXe siècle l'ont presque complètement anéanti. Aujourd'hui la Merci s'efforce de relever ses collèges majeurs pour former le personnel enseignant, et essayer de refaire le passé.

IV. Principales questions théologiques étudiées dans l'ordre. — Il nous reste maintenant à noter brièvement les points théologiques qui ont caractérisé l'ordre de la Merci.

1° *La Communion quotidienne.* — Dans l'histoire de cette pratique la Merci a eu une part très importante. Voir Comm. eucharistique, t. III, col. 515 sq.

Pierre Machado, († 1609) écrivain profond, savant hébraïsant et bibliste remarquable, auteur de l'*Expositio litteralis et moralis omnium evangeliorum*, etc. Burgos, 1604; Mayence, 1608 et Cologne, 1612, publia aussi un ouvrage intitulé *De la Comunión cuotidiana*, dans lequel il soutient, avec d'autres de son temps, qu'il faut communier même le vendredi saint. Et Jean de la Vega atteste, *Respuesta apologetica*, Madrid, 1659, p. 9, que dans l'église de la Merci au commencement du XVIIe siècle on communiait tous les jours, y compris le vendredi saint. Le P. Rodríguez de Torrés, *Empeños del alma a Dios* etc., Burgos, 1611, fol. 337, soutient la légitimité d'une telle pratique, il s'appuie sur l'usage de l'Église primitive et sur le fait de « ne pas trouver de texte canonique qui l'interdise ». Le Fr. Melchor de los Reyes publia à Cadiz, en 1630, le traité *Prudencia de confesores en orden a la comunión cuotidiana*, et le Père Mateo de Villarroel, en 1635, le livre *De la oración y frecuente comunión.*

Mais bien plus grande fut l'influence exercée par le Vén. Jean Falconi. Mort en odeur de sainteté en 1638, il laissait parmi ses écrits un ouvrage intitulé *El pan nuestro de cada día* (Notre pain de chaque jour). Imprimé pour la première fois à Madrid en 1656, il eut beaucoup d'autres éditions en espagnol, en italien et en français (la dernière parmi celles-ci ce fut celle du P. Couet, Paris, 1893). Le P. Jean Falconi usait à l'égard de ses dirigés, qui étaient fort nombreux à la cour, d'une méthode très simple et efficace. Au commencement, une confession générale suivie d'un certain temps destiné à la réforme des mœurs moyennant l'oraison mentale deux fois par jour. Puis il leur imposait la communion quotidienne qui, dans de telles conditions, produisait des grands fruits. Ses succès excitèrent la jalousie de quelques-uns, et c'est pour se défendre qu'il écrivit l'ouvrage cité. Le nom du P. Falconi est associé aux deux décrets fameux émanés du Saint-Siège au sujet de la communion fréquente : Celui de 1679, *Cum ad aures*, à la rédaction duquel prit part le P. H. Marracci qui avait traduit en italien l'ouvrage du P. Falconi; et celui de 1905, *Sacra Tridentina synodus*, par lequel Pie X mit fin à la polémique soutenue par les PP. Godts, rédemptoriste, et M. Chatel, d'une part, et le P. Couet d'autre part, à l'occasion de la traduction française faite par ce dernier de l'ouvrage du P. Falconi. D'autres théologiens prirent part ensuite à la polémique et, la cause ayant été portée à Rome, ce fut l'occasion du décret mentionné.

2° *Théologie mariale.* — La Merci reconnaît en Marie sa fondatrice. Les membres de l'ordre se firent toujours un devoir de défendre la pieuse croyance à l'immaculée conception de Marie. Avant même Duns Scot, saint Pierre Pascual la soutint, et non comme une vérité quelconque. Ainsi que le dit Mgr. Valenzuela, *De intemerato Deiparæ conceptu*, Rome, 1904, p. 176 : ... *ipse* (S. Pierre Pascual) *primus eam proposuit, non modo uti piam opinionem amplectendam, sed uti veritatem catholicam firmiter credendam.* Dès lors, tous ceux qui parmi les religieux de la Merci traitèrent de cette question, eurent à cœur de défendre ce privilège de la Mère de Dieu. Ayant voulu une fois cata-

loguer tous les théologiens contraires à cette vérité, Bandello, général des dominicains du temps de Sixte IV, dut avouer qu'il ne put retrouver aucun membre de la Merci qui fût favorable à son opinion à lui. Les constitutions prescrivaient de suivre saint Thomas, mais « exception faite en ce qui regarde l'immaculée conception de Marie que les membres auront toujours soin de soutenir ».

Pierre de la Serna fut le premier à enseigner que quiconque mourrait pour soutenir cette doctrine serait martyr. Il fut suivi par beaucoup d'autres théologiens et leur doctrine fut l'origine de ce qu'on appela « *el voto de sangre* » (le vœu de sang) qu'on faisait pour la défense de ce mystère.

Le P. Castelvi († 1695) devint célèbre à cause de l'énergie avec laquelle il soutint aux universités de Salamanque (1649) et de Valladolid la « définibilité » *ultimo el proxime* de la conception immaculée, et l'idée que, dès le moment de sa conception, Marie avait joui de la vision béatifique. Il fut de ce chef déféré à l'Inquisition, mais il fut absous. Les deux frères Joseph († 1678) et François Pintre († 1671) composèrent et firent imprimer de gros volumes sur l'immaculée conception, tandis que Raymond Ferrini († 1782), un Romain, publiait à Naples, en 1781, une excellente *Dissertatio theologica apologetica etc.* sur le même mystère. Le P. Valenzuela (*op. cit.*, p. 218-224) rapporte un catalogue des ouvrages de 74 théologiens de la Merci ayant soutenu la « pieuse croyance », ce catalogue est cependant incomplet.

Deux membres de la Merci méritent plus que les autres l'honneur de paraître dans l'histoire de la théologie mariale. Pierre de la Serna (1580-1642) et Silvestre Saavedra († 1643).

Pierre de la Serna naquit à Séville, y prit l'habit de la Merci et y fit ses études. Pendant de longues années il professa la théologie et la philosophie, jusqu'à ce qu'en 1622 il passât chez les déchaussés où il fut provincial. Il mourut à Grenade en 1642, laissant de nombreux écrits sur des matières diverses : *Commentaria in Logicam Aristotelis*, Séville; *Sufficientia concionatorum*, Léon, 1637, etc., etc. Il nous intéresse ici principalement par *Fons vitæ, sive de B. V. Maria*, 1623, 2ᵉ éd., 1630; *Commentaria in Apocalypsim*, Madrid, 1640 et 1860, 2 vol. in-fol., et *Estatutos que han de guardar los esclavos de N. Señora de la Merced*, Séville, 1615. Ce dernier est un vol. de 303 fol. in-8°. Sur le dos du parchemin on lit *Esclavitud de Maria* (esclavage de Marie) et en dessous la lettre S. Il est intéressant de constater que dans cet ouvrage « l'esclavage de Marie » est exposé presque avec les mêmes termes qu'un siècle plus tard emploiera saint Louis-Marie Grignon de Montfort. Le saint connut-il l'ouvrage en question? Nous l'ignorons, mais ce n'est pas improbable. Dans la revue mariale *El Mensajero de Maria*, 1922, le P. A. de Santa Maria fait un parallèle intéressant des passages les plus semblables dans l'œuvre du saint et dans celle du P. de la Serna.

Silvestre Saavedra a déjà été mentionné antérieurement, nous n'avons à rappeler ici que son ouvrage, *Sacra Deipara* qui, au dire du P. Gazulla, *Refutación* etc., p. 116, « compte parmi ce qu'on a écrit de plus génial et de plus profond sur la très sainte Vierge ». Il fut imprimé en 1655, douze ans après la mort de l'auteur. Ses idées furent attaquées par les *Salmanticenses* et il eut comme défenseur le P. Gonzalez, de la Merci, évêque de Ciudad Rodrigo et de Plasencia.

3° *Théologie mystique.* — Depuis le XVIᵉ siècle, bien des membres de la Merci écrivirent sur les choses spirituelles.

Melchor Rodríguez de Torrés (1558-1642) laissa divers ouvrages ascétiques, parmi lesquels il faut surtout remarquer celui qui est intitulé *Agricultura del alma y ejercicios de la vida religiosa*, Burgos, 1603. L'élégance du style, la sûreté de la doctrine et l'onction très délicate de cet ouvrage le placent au rang de ce qu'on a écrit de mieux pour l'instruction des jeunes religieux.

Un mouvement très intense de vie spirituelle caractérisa plusieurs couvents de la Merci au XVIIᵉ siècle, notamment celui de Madrid. Ce mouvement eut son apogée dans l'éminente personnalité du P. Falconi. Un de ses maîtres, le P. Jean Chrysostome Puga († 1651) écrivit la *Vida de Fr. Juan de San José*, 1638, et *Jardin del Esposo*, 2 vol., Madrid. Un autre des maîtres de Falconi, Matthieu de Villarroel († 1635), composa le *Tratado de la necesidad de la oración y frecuente communión*, et le précieux opuscule *Reglas muy importantes para el ejercicio de la frecuente oracion*, etc. « qui eut autant d'éditions qu'il compte de mots » (!) au dire du P. Rojas. La traduction française en a été rééditée par M. Michel Even dans *La vie spirituelle*, 1932. Villarroel y expose la doctrine sur la prière que plus tard son disciple Jean Falconi (1596-1638) va développer.

Né à Fiñana, dans la province andalouse d'Alméria, Jean Falconi professa la théologie à Ségovie puis à Alcala. Transféré à Madrid, il s'y adonna corps et âme à la direction des âmes. « Falconi et quelques autres Pères, dit un historien moderne, changèrent l'Église de Madrid en fournaise de ferveur et école d'oraison. » Il avait le don admirable de lancer les âmes dans le chemin de la prière et du renoncement. « Il semait tant d'amour de Dieu qu'il convertissait en un ciel les couvents qu'il visitait », dit le P. Pedro de Arriola, qui recueillit ses œuvres. Après de pénibles souffrances, et vénéré de tous, il décéda saintement à Madrid. Ses ouvrages furent imprimés après sa mort seulement, et furent édités plusieurs fois en espagnol, en italien et en français. En voici les plus importants : *Cartilla para saber leer en Cristo, libro de vida eterna*, (L'a b c, pour savoir lire dans le Christ, livre de vie éternelle); *Vida de Dios* (Vie de Dieu); *El pan nuestro de cada día* (Notre pain de chaque jour); *Camino recto para el cielo* (La voie qui conduit droit au ciel); *Carta escrita a una hija espiritual* (Lettre écrite à une fille spirituelle); *Carta escrita a un religioso en defensa del modo de oración en pura fé enseñado por él* (Lettre écrite à un religieux en défense de la méthode d'oraison de foi pure, enseigné par lui), etc. Falconi expose largement sa méthode d'oraison dans *El camino recto*, ouvrage qui n'est pas connu de la plupart des critiques tels que Poulain, Pourrat et le P. Dudon. Ils étudient par contre ses idées dans ses *Lettres* traduites tendancieusement par les partisans de Molinos et qui, dès lors, ne méritent guère de confiance. La version italienne de ces *lettres* et de *l'alphabet*, fut mise à l'Index par le Saint-Office, en 1688, parce que Molinos prétendait s'y appuyer. Néanmoins la sainteté et la bonne intention de Falconi est universellement reconnue. « Falconi, écrit le P. Dudon, était sans conteste un homme de Dieu, ses intentions étaient pures, sa vie durement crucifiée, son imitation des vertus du Sauveur fort active. » *Michel Molinos*, p.14. M. Pourrat, *La spiritualité chrétienne*, t. IV, p. 199, fait remarquer l'influence de Falconi sur Malaval, Mme Guyon et d'autres préquiétistes, mais il ne semble connaître que les opuscules mentionnés en dernier lieu et dans leur version française. Dans son ordre, Falconi fut toujours très estimé et tenu pour un saint.

Falconi fit école dans les couvents de la Merci. Nous ne ferons que mentionner quelques-uns de ses disciples : Pizaño de Léon, qui publia, en 1650, à Alcala, une *Instrucción acerca de la oración mental* (Instruction sur l'oraison mentale); un an auparavant il avait fait paraître à Madrid un excellent *Compendium totius theologiæ mysticæ* (Madrid, 1649); le vénérable Fran-

çois Castelvi (1626-1695), qui, entre autres, écrivit une défense de Falconi; Paul Ramírez de Bermudo († 1669) qui laissa un *Gobierno espiritual para las almas que desean en la Religión vivir vida perfecta* (Conduite spirituelle des âmes désireuses de mener une vie parfaite dans l'état religieux), Madrid, 1676; Jérôme Rodriguez de Valderas (1592-1671), évêque de Badajoz, qui, en plus d'autres ouvrages imprimés, laissa une apologie des écrits de Falconi et une vie du vénérable. Citons aussi Jean de Rojas y Ausa, évêque de Nicaragua († 1684), auteur de nombreux ouvrages ascétiques, entre autres : *La verdad vestida* (La vérité vêtue), Madrid, 1670; *Representaciones misticas...* (Représentations mystiques), Madrid, 1677; 2e éd., 1679; *Catecismo real...* (Catéchisme royal...), Madrid, 1672; *Compás de perfectos con Cristo crucificado*, (Compas des parfaits avec le Christ crucifié), Madrid, 1668. Il écrivit en outre une vie de Falconi, Madrid, 1674, dans laquelle il expose largement ses doctrines. Bernard de Santander y Barcenilla († 1692) qui écrivit un livre intitulé *Escuela de Cristo* (L'école du Christ), 3 vol., Madrid, 1671-1673; 2e éd., 1757. Il serait trop long de citer tous les autres. La vie du P. Falconi a été écrite par les P.P. Jean de Rojas, Philippe Colombo, Jean de Medrano, Jérôme de Valderas, François Boil et Pierre de Arriola. Parmi ceux qui prirent encore la défense de Falconi on peut citer Pierre-Étienne Menéndez et beaucoup d'autres. Nous avons nommé ces auteurs parce qu'ils gravitent plus ou moins autour de Falconi. La liste des écrivains ascétiques et mystiques de l'ordre de la Merci, aux XVIe et XVIIe siècles, serait interminable.

Gaver, *Cathalogus magistrorum*, etc., *anno 1445 scriptus*, Tolède, 1928; Guimerán, *Breve historia de la orden de N. S. de la Merced*, Valence, 1591; Vargas, *Chronica ordinis de Mercede*, 2 vol., Palerme, 1618 et 1622; Zumel, *De vitis Patrum*, Salamanque, 1588, nouv. éd., Rome, 1924; Salmerón, *Recuerdos históricos*, Valence, 1646; Ribera, *Milicia mercenaria*, Barcelone, 1726; *Real patronato*, Barcelone, 1725; Fr. Gabriel Téllez (Tirso de Molina), *Historia de la Orden de la Merced*, en ms. à l'Académie d'histoire de Madrid; Linás, *Bullarium ordinis*, Barcelone, 1696; *Regula et constitutiones ordinis de Mercede*, Rome, 1895; F. Gazulla, *Jaime I de Aragón y la orden de la Merced*, Barcelone, 1919; du même *Refutación de un libro titulado San Raimundo de Peñafort, etc...*, Barcelone, 1920; du même *Estudios histórico-críticos de la orden de la Merced*, Barcelone, plusieurs vol. en cours de publication; P. Gazulla, *Los primeros mercedarios en Chile*, Santiago de Chili, 1919; Pérez, *Los religiosos de la Merced que pasaron a la América española*, Séville, 1924; du même, *Historia de las misiones mercedarias en América*, Santiago de Chili, en cours de publication; du même, *Obispos de la Merced en América*, Santiago de Chili, 1927; Vázquez, *Manual de historia de la orden de la Merced*, t. I, Tolède, 1931; du même, *Actas de algunos capítulos generales*, Rome 1930-1933; du même *El P. Fr. Francisco Zumel*, Madrid, 1920; du même *El Maestro Fr. Gaspar de Torres*, Ferrol, 1927; du même *Don Diego de Muros...*, Madrid, 1919; Valenzuela, *Obras de San Pedro Pascual*, 4 vol., Rome, 1905-1908; Hardá, *Bibliotheca scriptorum ordinis de Mercede* avec des suppléments et additions du P. Arques Jover, en ms. au couvent de la Merci de la Buena Dicha (Madrid); Garí, *Bibliotheca mercedaria*, Barcelone, 1875; P. Goyena, *La Teología entre los mercedarios españoles* dans *Razon y Fé*, 1919; *La Merced*, revue mensuelle publiée par la Merci de Castille depuis 1918, au Ferrol et à Madrid, elle renferme beaucoup de documents et d'histoire de l'ordre; *Boletín de la orden de la Merced*, publié à Rome depuis 1912, il contient des documents importants.

É. SILVA.

REDERS **Norbert**, frère mineur allemand. Né à Paderborn le 6 juillet 1748, il fit ses études dans cette ville et entra dans l'ordre à l'âge de dix-huit ans. Il s'adonna avec assiduité à l'étude de la philosophie et de la théologie, qu'il enseigna ensuite à ses jeunes confrères dans différents couvents. Ainsi nous savons qu'il défendit le 3 juillet 1771 dans le *Studium* de Halberstadt, avec Vigilance Schulte, une série de thèses sur *De Deo uno et trino, de vera religione, de Deo creatore, de creatura incorporea seu de angelis, de creatura adspectabili seu de exordio mundi primisque terræ incolis et de novissimo mundi terrestris interitu*. Depuis 1780 jusqu'à 1789 il fut lecteur de théologie au même *Studium*, où il présida à peu près toutes les années une défense de thèses, qui parfois s'étendaient à des traités entiers de théologie et parfois se bornaient à des parties spéciales et déterminées de la dogmatique ou de la morale. Du texte de ces thèses, qui furent éditées dans *Franzisk. Studien*, t. V, 1918, p. 108-115, il résulte que l'on enseignait au *Studium* de Halberstadt, la théologie scolastique, et plus spécialement la théologie scotiste. Le P. Norbert Reders mourut à la fleur de l'âge le 15 janvier 1792. Dans ses disputes et ses controverses avec les protestants il s'est montré toujours discret et tolérant. Son attitude envers le catholicisme et la monarchie fut toujours claire et décidée : il considérait la monarchie comme la forme de gouvernement la plus heureuse, parce qu'elle était la plus paisible et il soutenait que l'Église catholique était la seule vraie, parce que seule elle était solidement établie et adéquatement démontrée. Ces principes sont d'ailleurs à la base de ses ouvrages.

Le P. Robert Reders est l'auteur d'un écrit intitulé *Sonderbare Verehelichungsart eines Katholiken, von einem Franziskaner als unerlaubt aus katholischen Gründen erwiesen*, publié dans *Journal von und für Deutschland*, 2e année, 1785, p. 121-137; on ne sait pas si cet article a paru à part. Il y défend l'unité et l'indissolubilité du mariage catholique. L'occasion de cet écrit fut la proclamation que Jean Michel Rust publia dans le *Magdeburgischer Intelligenzzettel*, n. 92, du 16 novembre 1784. Ce dernier y divulguait qu'abandonné, malgré lui et sans aucune faute de sa part, par sa femme, pour empêcher que ses affaires domestiques, économiques et financières n'allassent à la dérive, il avait épousé le 26 décembre 1784, en présence de quatre témoins, une autre femme, avec laquelle il voulait mener une vie chaste, honnête et honorable et la laisser après sa mort son héritière universelle. Il priait en même temps ceux qui auraient des raisons et des arguments à faire valoir contre cette union de les lui faire connaître dans les quatre semaines et de s'abstenir après de toute critique désagréable et déplaisante. Ayant pris connaissance de cette invitation par un protestant, le P. Norbert Reders composa son traité dans le but de regagner le pauvre égaré à la vérité, de mettre à nu ce fait exorbitant et de démontrer l'illicéité du mariage de Rust.

D'une plus grande importance est un autre ouvrage du P. Reders, où il prend position dans les luttes philosophiques de son époque : *Apologie, aus katholischen Grundsätzen, des 7ten und 8ten Paragraphs des weisen Religionsedikt König Friedrich Wilhelms von Preussen, wider das erste berlinische Fragment über Aufklärung und wider alle unter dem gemissbrauchten schönen Namen der Philosophie versteckte deistische und socinianische Proselytenmacher. Ein Wort zur Beherzigung aller treuen katholischen Unterthanen Sr Königl. Majestät von Preussen*, Halberstadt, 1790, in-8°, 371 p. L'occasion de ce livre fut l'édit de Frédéric-Guillaume II de Prusse, dans lequel il promulguait la liberté de religion et de conscience, assurait l'existence et la libre profession des religions existantes, réformée, luthérienne et catholique, condamnait les systèmes philosophiques de la religion, comme le déisme, le socinianisme, le naturalisme, le rationalisme et déclarait incompatible avec la conception de l'Église l'arbitraire absolu dans la doctrine. Cet édit donna lieu à la publication de deux *Fragmente* par le protestant André Riem, qui ouvrit par ces écrits les luttes en faveur de l'*Aufklärung*. Dans le premier *Fragment*,

intitulé : *Ueber Aufklärung. Ob sie dem Staate, der Religion oder überhaupt gefährlich sey und seyn könne. Ein Wort zur Beherzigung für Regenten, Staatsmänner und Priester. Erstes Fragment*, Berlin, 1788, qui eut jusqu'à quatre éditions, il traite trois questions : 1. Le progrès des lumières (*Aufklärung*) constitue-t-il un besoin de l'intelligence humaine? 2. Jusqu'où va ce progrès? A-t-il, oui ou non, des limites? 3. L'État gagne-t-il ou perd-il à ce progrès? A ce premier *Fragment* fit suite un second qui eut jusqu'à trois éditions. Contre ces *Fragmente* parurent un certain nombre d'écrits, qui attaquaient et réfutaient les théories préconisées par A. Riem. Parmi eux l'*Apologie* de Norbert Renders occupe une place d'honneur. Dédiée au roi de Prusse, elle est sans conteste le plus copieux de ces écrits. Au début il y a deux entretiens : le premier entre Luther et Socin et le second entre Luther, Socin et Calvin. Dans le corps de l'ouvrage le P. Reders reprend la division du premier *Fragment* d'A. Riem. Il examine d'abord si l'*Aufklärung* constitue un besoin de l'intelligence humaine en 20 paragraphes, dans lequels il soumet à une critique serrée et réfute autant de thèses du *Fragment*. La seconde partie : Jusqu'où va l'*Aufklärung* et a-t-elle des limites ou non? est très brève et se réduit à l'exposé d'un seul sophisme. La troisième partie : L'État gagne-t-il ou perd-il au progrès des lumières? est la plus longue et comprend 48 paragraphes. Le P. Reders s'y constitue le défenseur de l'Église catholique et de la liberté de conscience et s'efforce de détourner de l'Église toute contrainte et persécution sous n'importe quelle forme. Il refuse d'admettre que l'esprit de l'Église catholique ait produit l'Inquisition et considère les empereurs Constantin, Théodose et Justinien comme des souverains pieux, sages et justes, même quand ils ont sévi contre les hérétiques. Il reconnaît dans l'édit de Frédéric-Guillaume II le même zèle pour la religion qui remplit les empereurs mentionnés, et il loue le roi de ce qu'il a suivi leur exemple. Le P. Reders se révèle encore dans cet ouvrage bon juge des différences qui existent entre les doctrines catholiques et protestantes et il condamne sévèrement le déisme, le socinianisme et toute philosophie, qui refuse de se soumettre à la sainte Écriture et à l'Église. Il est animé envers ses adversaires d'une grande tolérance qui cherche à opérer l'union entre les différentes Églises, non par la force ou la violence, mais par le raisonnement.

H. Hurter, *Nomenclator*, 3e éd., t. v, col. 547, lui attribue encore un ouvrage, dans lequel il aurait exposé la doctrine catholique sur les dix préceptes du décalogue et sur les sept sacrements et qui aurait été publié à Halberstadt, en 1787. G. Arndt ne mentionne toutefois pas cet écrit dans son article des *Franzisk. Studien*, t. v, 1918, p. 117-130.

C. van Ess, *Norbertus Reders*, dans *Gemeinnützige Unterhaltungen für 1803*, t. I, Halberstadt, 1803, p. 170-173; J.G. Meusel, *Lexikon der deutschen Schriftsteller*, t. XI, Leipzig, 1811; Woker, *Geschichte der norddeutschen Franziskaner-Missionen der sächsischen Ordensprovinz vom heiligen Kreuz*, Fribourg-en-B., 1880, p. 105; P. Schlager, *Totenbuch der sächsischen Franziskaner-Ordensprovinz vom hl. Kreuze*, Düsseldorf, 1915, p. 12; H. Henke, *Beurteilung aller Schriften, welche durch das königl. preussische Religionsedikt und durch andere damit zusammenhängende Religionsverfügungen veranlasst sind*, Kiel, 1793, p. 201-207 et 222; *Allgemeine deutsche Biogr.*, t. XXIX, p. 756-757; H. Hurter, *Nomenclator*, 3e éd., t. v, col. 547; G. Arndt, *Wissenschaftliche Tätigkeit im Franziskanerkloster zu Halberstadt um die Wende des 18. und 19. Jahrhunderts*, dans *Franziskan. Studien*, t. v, 1918, p. 103-130.

A. TEETAERT.

REDN Juste, frère mineur réformé de la province de Saint-Léopold du Tyrol. Originaire de Brixen (Bressanone), il exerça pendant de longues années la charge de lecteur de théologie et de droit canonique et fut élevé aussi à la dignité de provincial. Il mourut le 3 août 1728. Il est l'auteur d'un ouvrage canonique, qui, à plus d'un point de vue, se rapporte également à la théologie : *Opus canonico-politicum de electione et electionis præside, in tres tomos divisum ac ex principiis juris canonico-civilis, regularis et publici, statuarii et consuetudinarii compositum, in obsequium utriusque fori ecclesiastici et politici tam utile quam necessarium, nedum principibus et prælatis, illorumque subditis, verum etiam causarum patronis, consiliariis, judicibus ecclesiasticis, regularibus et sæcularibus*, Augsbourg, 1720, 3 vol. in-fol., de LVIII-309, XXVIII-410, XXII-336 p. Dans cet écrit la théologie est étroitement liée à la jurisprudence. L'autorité et les droits de l'Église y sont vigoureusement défendus, de même que le saint sacrifice de la messe et le culte très ancien des saints. Cet ouvrage contient aussi un *Dialogue apologétique*, divisé en douze titres supplémentaires, qui font suite à la section intitulée *De objecto zeli in præside*. Les autorités, sur lesquelles l'auteur s'appuie principalement, sont les déclarations des souverains pontifes, les décrets des conciles et la sainte Écriture.

H. Hurter, *Nomenclator*, 3e éd., t. IV, col. 1291.

A. TEETAERT.

REETH (Gonsalve de), frère mineur capucin de la province belge. Né à Reeth (prov. d'Anvers) le 5 septembre 1855, il s'appelait dans le siècle François Rens. Il revêtit l'habit capucin le 25 septembre 1874, fut admis à la profession simple le 25 septembre 1875 et émit ses vœux solennels le 29 septembre 1878. Après son ordination sacerdotale (22 mai 1880), il fut successivement précepteur à Mons (1883-1885), lecteur de théologie dogmatique (1885-1886, 1888-1891), professeur à l'école séraphique (1886-1888). Il fut élu aussi définiteur (1888-1891) et deux fois ministre provincial (1891-1894 et 1897-1900). Il exerça la charge de supérieur et celle de gardien du couvent de Verviers (1894-1897), celle de maître des novices (1900-1903). En 1903, il fut envoyé de nouveau à Verviers comme gardien, mais le 8 novembre de la même année, il partit comme missionnaire au Punjab (Indes anglaises), où, le 4 décembre 1903, il fut promu supérieur régulier de la mission et, le 5 février 1904, vicaire général du diocèse de Lahore. Après la mort de l'évêque, la Congrégation lui confia la charge d'administrateur apostolique du diocèse (fin 1904-janvier 1906). Le nouvel évêque retint le P. Gonsalve comme vicaire général jusqu'à sa rentrée en Belgique, au mois de juin 1920. Le P. Gonsalve resta désormais dans sa patrie, où il fut élu définiteur au chapitre provincial de 1928. Il mourut l'année d'après, le 24 avril 1929, au couvent d'Alost.

Promoteur zélé des études, il fonda en 1898 une maison à Louvain pour permettre à quelques étudiants capucins de suivre les cours aux diverses facultés de l'université. Il édita aussi un *Manuale theologiæ dogmaticæ*, Tournai, 1890, en deux vol. in-8° de 540 et 454 p. L'auteur y procède par questions et réponses en forme de catéchisme. Dans la composition de cet ouvrage, l'auteur s'inspire surtout des *Institutiones theologiæ dogmaticæ generalis seu fundamentalis* et des *Institutiones theologiæ theoreticæ seu dogmatico-polemicæ*, du P. Albert Knoll de Bolzano (Bozen), capucin comme lui.

Catal. provinciæ Belgicæ fr. min. capucc., Anvers, 1929, p. 36; Anvers, 1935, p. 112; *Necrologium der Minderbroeders kapucijnen der belgische Provincie van 1 maart 1882 tot 1 maart 1932*, Anvers, 1932, p. 32-33.

A. TEETAERT.

RÉFORME. — Ce nom désigne en histoire la révolution protestante, tandis que le nom tout à fait impropre de contre-réforme est appliqué à la réforme

catholique. En pays catholique, on a régulièrement fait précéder le mot réforme, au sens protestant, de l'adjectif « prétendue ». On parlait en France de la R. P. R. pour dire la « Religion prétendue réformée », c'est-à-dire le protestantisme.

Pour tout ce qui concerne la révolution elle-même, nous renverrons aux mots LUTHER, CALVIN, ANGLICANISME, ZWINGLI, etc. — On traitera ici des causes de la révolution et des doctrines qu'elle a engendrées. I. Causes. — II. Doctrines (col. 2039).

I. CAUSES. — Il y a eu jusqu'ici trois manières d'envisager les causes de la réforme protestante : la manière protestante, la manière catholique, et, à une date relativement récente, la manière historique et psychologique.

I. THÈSE PROTESTANTE. — A première vue, il semble évident qu'il faille aller demander les causes de la Réforme à ceux qui l'ont faite, à Luther, à Mélanchthon, en tant qu'auteur de la première confession protestante officielle, à Zwingli, à Calvin, aux auteurs des « trente-neuf articles ». Pourquoi ont-ils quitté l'Église romaine? Pourquoi ont-ils fondé des Églises dissidentes? A cette question, leur réponse est unanime : « la cause essentielle de la Réforme que nous avons voulu faire, répondent-ils en substance, c'est *la corruption de la foi et du culte* au sein de l'Église romaine ». C'est donc pour une raison théologique qu'ils ont rompu avec nous. Et ils mettent, du même coup, en cause le dogme capital de l'infaillibilité et de l'indéfectibilité de l'Église.

Même lorsque les soi-disant réformateurs parlent des *abus* de l'Église romaine, ils ne songent pas en première ligne à des manquements à la discipline, à une déviation de l'esprit évangélique, à un relâchement de la morale du Christ au sein de l'Église, ils n'ont pas en vue les scandales de la cour romaine, les désordres du clergé tant séculier que régulier, le retour à des mœurs païennes d'un trop grand nombre de fidèles, à commencer par les princes. Non, il s'agit toujours pour eux, principalement, et presque exclusivement, de doctrines humaines substituées à la doctrine du Christ, d'une apostasie effective de la cour de Rome, au point que le pape ne puisse plus être considéré que comme l'Antéchrist, donc de prévarications dans l'ordre théologique.

A entendre les réformateurs, il est clair que l'Église de leur temps est nettement infidèle à sa mission, qu'elle a perdu le vrai sens des Écritures et surtout de l'Évangile.

1° *Luther et Mélanchthon.* — Il suffit d'examiner même très superficiellement les œuvres de Luther et des autres chefs de la révolution, pour s'assurer que telle est bien leur pensée. Dès le *Manifeste à la noblesse chrétienne d'Allemagne*, qui est des premiers jours d'août 1520, Luther appelle les seigneurs allemands et tous les chrétiens à l'assaut des « trois murailles » derrière lesquelles s'est embusqué le « romanisme » : la distinction des clercs et des laïques, le droit exclusif d'interpréter la Bible, le droit exclusif de convoquer le concile. Or, ce sont bien là des « murailles dogmatiques ». Sans doute le reste du *Manifeste* est consacré à la description d'abus au sens propre du terme, tels que les « Griefs de la nation allemande » les énuméraient depuis un siècle. Mais, dans ses écrits ultérieurs, Luther n'insiste que rarement sur ces objets secondaires. Dans le *Prélude sur la captivité babylonienne de l'Église*, le second de ses grands écrits « réformateurs », il accuse l'Église d'avoir perverti le culte et d'avoir inventé des sacrements nouveaux, tout en corrompant le sens réel des sacrements authentiques. La cause de la « réforme luthérienne », la voici donc : c'est que « la papauté est une usurpation de l'évêque de Rome », *Papatus est robusta venatio Romani episcopi* (*Luthers Werke*, éd. de Weimar, t. VI, p. 484 sq.), c'est que, par Rome, « l'Église a été dépouillée de toute liberté », c'est que « des sacrements inventés ont été ajoutés aux trois seuls que l'Écriture établit, et ces trois sacrements eux-mêmes, le baptême, la pénitence et le pain, ont été plongés dans une captivité lamentable ». *Ibid.* (Dans la suite de cet article, l'édition de Weimar des œuvres de Luther sera abréviativement désignée par W. et le *Corpus reformatorum* par *C. R.*).

Et à partir de ce moment, plus Luther approfondit les problèmes qui s'offrent à lui, plus il croit constater que l'Église a trahi son mandat divin, qu'elle s'est mise en opposition formelle avec l'Écriture, qu'elle a perdu le véritable sens des enseignements apostoliques. C'est pourquoi, à la diète de Worms, le 18 avril 1521, il répondait aux sommations de l'official Jean d'Ecken : « Je suis lié par les textes que j'ai apportés et ma conscience est captive dans les paroles de Dieu. Je ne puis ni ne veux rien rétracter, car il n'est ni sûr ni honnête d'aller contre sa conscience... » Voir Cristiani, *Du luthéranisme au protestantisme*, Paris, 1911, p. 223.

Neuf ans plus tard, l'empereur Charles-Quint a réussi à mettre en face les uns des autres les tenants des nouvelles doctrines et les fidèles de l'ancienne. Il aspire au rôle de médiateur entre les camps opposés. Il demande aux princes protestants de présenter le sommaire de leurs croyances par écrit. C'est le fin Mélanchthon qui tient la plume en leur nom. Luther, toujours sous le coup du bannissement, n'a pu assister à la diète d'Augsbourg. Mélanchthon met sur pied la première *Confession* officielle du parti (25 juin 1530).

Il est à noter que Mélanchthon n'est pas un homme de combat. Il a un caractère conciliant et pacifique. Il recherche les transactions et il adoucit sur des points importants la rigueur des doctrines de son maître, Martin Luther. Cela ne l'empêche pas, quand il veut expliquer pourquoi lui et les siens se sont séparés de Rome, de faire appel à la même cause fondamentale que Luther.

Il déclare s'en tenir à la « pure parole de Dieu ». Il veut bien répondre de ses doctrines devant « un concile général, libre et chrétien ». Et, après son préambule, lorsqu'il en vient à exposer la théologie de son parti, il divise son rapport en deux sections : dans la première, il rappelle les « principaux articles de foi » sur Dieu, le péché originel, le Fils de Dieu, la justification, le ministère ecclésiastique, l'obéissance nouvelle, le baptême et les sacrements.

Ce n'est pas sur tous ces points qu'il diffère de sentiment avec l'Église romaine. Il a mélangé adroitement les croyances communes aux « réformateurs » et à l'ancienne Église avec les problèmes controversés. Mais il accuse en somme l'Église des oublis les plus graves en ce qui concerne la doctrine du Christ. On devine sans peine ce qui le frappe le plus. Son exposé nous aiguille vers la cause la plus profonde de la révolution. Le texte est à citer pour cette raison même. Il s'agit de la théorie de la *justification par la foi seule* et il écrit : « Cette doctrine peut être méprisée par les gens sans expérience. Mais les consciences pieuses et sensibles savent *quelle consolation* elle leur apporte, car les consciences ne peuvent être tranquillisées par aucune sorte d'œuvres, mais seulement par la foi qui les assure que le Christ leur est devenu propice... Toute cette doctrine doit être mise en rapport avec le combat intime de la conscience terrifiée par les jugements divins et ne saurait être comprise sans ce combat... Jadis les consciences étaient tourmentées par la doctrine des œuvres. Elles n'entendaient pas parler de la *consolation* par l'Évangile... Il était donc nécessaire de publier et de renouveler cette doctrine de la *foi en Christ*, pour ne pas laisser *sans consolation* les consciences timorées mais pour leur apprendre que par la

foi en Christ elles appréhendent la grâce et la rémission des péchés et la justification. »

Nous avons souligné trois fois le mot essentiel de ce passage. Ce qui nous semble le plus contestable dans la doctrine de Luther : la justification par la foi sans les œuvres, c'est cela qui a séduit une âme aussi délicate et scrupuleuse que celle de Mélanchthon. Il a trouvé dans la doctrine de Luther la *consolation*. Ce mot reviendra comme un *leit-motiv* dans tous les écrits des réformateurs. Il nous conduit au centre même de l'esprit de la réforme au moins chez les meilleurs des réformés. Il y a eu à cette époque comme une sorte de « romantisme de la consolation ». Et, pour se bien persuader que la doctrine qui leur apportait cette « consolation » tant désirée venait bien du Christ, ils se sont acharnés à prendre l'Église traditionnelle, dont la théologie n'avait pas de place pour une pensée si chère à leurs cœurs, en faute sur le plus grand nombre de points possibles.

C'est pourquoi, lorque Mélanchthon, dans la seconde partie de la *Confession d'Augsbourg*, en vient à parler des « abus » de l'Église romaine, ce ne sont pas des abus au sens catholique qu'il signale, mais bien toujours des infidélités de l'Église envers le dogme ou le culte institué par Jésus-Christ : la communion sous une seule espèce, la messe érigée en sacrifice, la confession auriculaire, le célibat ecclésiastique, les vœux de religion, les jeûnes et abstinences imposés aux fidèles. En fait d'*abus*, Mélanchthon ne veut connaître que des *abus de pouvoir*. Mais les abus dont il parle ne sont pas ceux que les historiens ont ressassés avec une constance qui a fini par arracher à Michelet ce mot piquant : « Trois cents ans de plaisanteries sur le pape, les mœurs des moines, la gouvernante du curé : c'est de quoi lasser à la fin! » *Introduction à la Renaissance*, § 12.

2° *Les autres réformateurs.* — Si de Luther et de Mélanchthon nous passons aux autres « réformateurs », à Zwingli, Calvin, Farel, nous ne trouverons pas des idées différentes. Si Zwingli se sépare de Rome, ce n'est pas tant pour aboutir à la réforme des mœurs, dont sa vie privée ne témoigne pas qu'il ait eu un extrême souci, c'est pour obéir, il nous l'affirme, à la voix de sa conscience, pour restaurer la foi au nom des Écritures, pour éliminer toutes les surcharges, les superfétations abusives dont cette foi a été recouverte au cours de douze siècles d'histoire, depuis que la faveur de Constantin a fait de l'Église une puissance de ce monde.

Et lorsque le fougueux Guillaume Farel se ruait, le dimanche 19 février 1531, dans l'église de Dombresson, au Val-de-Rutz, ce qu'il reprochait au curé Gallon, ce n'était pas de mal vivre, mais de mal croire. S'il lui arrachait le missel d'entre les mains, ce n'était pas parce qu'il le reconnaissait et le proclamait indigne d'offrir les saints mystères, mais parce qu'il l'accusait de « renoncer pleinement la mort et passion de Notre-Seigneur Jésus-Christ », en prétendant célébrer « un autre sacrifice que celui de la Croix ». Piaget, *Documents inédits sur la Réformation dans le pays de Neufchâtel*, 1909, p. 131.

Voyons-le encore, le 15 août 1530, à Boudevilliers, dans la seigneurie de Vallangin : « Comme il prêchait, nous raconte-t-on, le prêtre chantait aussi sa messe et le jeune homme, — Farel était âgé de 41 ans, — voyant que le prêtre élevait son Dieu, ému de zèle, ne se put contenir qu'il ne l'arrachât d'entre ses mains et se tournant vers le peuple, dit : « Ce n'est pas ici le « Dieu qu'il vous faut adorer : il est là-haut au ciel, en « la majesté du Père, et non entre les mains des « prêtres, comme vous le pensez et comme ils vous le « donnent à entendre... » Kidd, *Documents illustrative of continental Reformation*, Oxford, 1911, p. 488.

Sans doute Calvin, dans la célèbre *Lettre à François Ier*, qui sert de préface à son *Institution chrétienne*, parle durement des prêtres, qui n'ont, dit-il, tous qu'un « même propos, ou de conserver leur règne ou leur ventre plein »; sans doute il assimile les couvents à de mauvais lieux; mais la pensée qui règne d'un bout à l'autre de son éloquente adjuration est bien que la foi évangélique était oubliée dans l'ancienne Église et que la Réforme a consisté à la faire revivre. Voici comment il repousse le reproche que l'on fait à la doctrine des soi-disant réformateurs, à savoir d'être *nouvelle* : « Premièrement, en ce qu'ils l'appellent nouvelle, ils font moult grande injure à Dieu, duquel la sacrée parole ne méritait pas d'être notée de nouvelleté. Certes, je ne doute point que, touchant d'eux, elle ne leur soit nouvelle, auxquels et Christ même et son Évangile sont nouveaux. Mais celui qui sait que cette prédication de saint Paul est ancienne, c'est que Jésus-Christ est mort pour nos péchés et ressuscité pour notre justification, il ne trouvera rien de nouveau en nous. Ce qu'elle a été longtemps cachée et inconnue, le crime en est à imputer à l'impiété des hommes. Maintenant quand elle nous est rendue par la bonté de Dieu, pour le moins elle devait être reçue en son autorité ancienne. »

Il n'y a donc pas de doute pour lui : l'Évangile a été obscurci, négligé, oublié. Le réformateur n'innove rien. Il restaure, il revient au pur Évangile, il retourne à l'école du Christ. Il ne répudie que les sacrilèges enseignements des hommes. Ce refrain revient à toutes les lignes de l'histoire primitive de la Réforme protestante. Partout on retrouve la même pensée : le démon a ravagé l'Église de Jésus-Christ et en grande partie détruit son œuvre. L'Antéchrist siège en personne sur le trône placé au centre de l'Église catholique.

Un dernier document va résumer tout cela pour nous : il émane des réformés français et date de 1559. Pour la première fois, ceux que bientôt l'on appellera les « huguenots » se sont réunis en un synode national à Paris. Ils y ont rédigé leur confession de foi *(Confessio gallicana)*. Ils la font précéder d'une adresse au roi, qui est encore le très hostile Henri II, et ils expliquent leur position en ces termes : « Les articles de notre Foi, qui sont décrits assez au long en notre Confession, reviennent tous à ce point, que puisque Dieu nous a suffisamment déclaré par ses Prophètes et ses Apôtres, et même par la bouche de son Fils, Notre-Seigneur Jésus-Christ, nous devons cet honneur et révérence à la Parole de Dieu de n'y rien ajouter du nôtre, mais de nous conformer entièrement à la règle qui nous y est prescrite. Et parce que l'Église romaine, laissant l'usage et la coutume de la primitive Église, a introduit nouveaux commandements et nouvelles formes du service de Dieu : nous estimons très raisonnable de préférer les commandements de Dieu, qui est la vérité même, aux commandements des hommes, qui, de leur nature, sont enclins à mensonge et vanité. Et quoi que nos adversaires prétendent à l'encontre de nous, si nous pouvons dire devant Dieu et les hommes que nous ne souffrons pour autre raison que pour maintenir Notre-Seigneur Jésus-Christ être notre seul Sauveur et Rédempteur et sa doctrine seule doctrine de vie et de salut... » Kidd, *op. cit.*, p. 666. (La *Confessio gallicana* est datée du 26 mai 1559).

Voilà donc la thèse protestante établie pour des siècles : les causes de la Réforme, il ne faut pas les chercher en dehors de ceci : il était devenu nécessaire de « changer la foi de l'Église, corriger son culte, et renverser l'autorité du pape » (ce sont les expressions même de l'historien protestant Basnage, dans son *Histoire de l'Église*, Rotterdam, 1699, l. XXV, p. 1470) afin de rétablir le christianisme corrompu par l'Église romaine, en sa pureté primitive.

On comprend dès lors la gravité de la lutte religieuse qui remplit le XVIe siècle. La révolte de Luther, de Zwingli, de Calvin, de Knox et de tous leurs partisans se donne comme une révolte des consciences, un appel à la liberté de Jésus-Christ contre l'oppression d'une Église tyrannique, dominée par l'Antéchrist.

Et pourtant l'ancienne Église continue. Elle résiste aux assauts des « novateurs », elle réfute leurs accusations, elle repousse leurs griefs, elle opère, elle, la véritable « Réforme », au moyen du concile de Trente. Elle retrouve force, jeunesse et prestige. La sainteté, la charité, l'apostolat évangélique en pays infidèle, ces grandes marques de la vie surnaturelle, refleurissent dans son sein avec un incomparable éclat. L'historien le plus prévenu ne peut plus dire que la suite de son histoire, après la « réforme protestante » n'est plus que la force d'inertie des abus que maintient la routine et qui reste inaccessible à la raison et à l'évidence même. Une Église qui produit, au XVIe siècle, des personnalités aussi vigoureuses que Gaëtan de Tienne, Angèle Merici, Ignace de Loyola, François-Xavier, Pierre Canisius, François de Borgia, Philippe de Néri, Thérèse d'Avila, Baronius, Bellarmin, et au siècle suivant, sans parler des saints, des génies tels que Pascal et Bossuet, ne peut pas être considérée comme une simple survivance d'un passé périmé.

A la thèse protestante, sur les causes de la « soi-disant Réforme », s'opposera donc la thèse catholique. Quelle sera cette thèse?

II. THÈSE CATHOLIQUE. — 1° *Pour les théologiens catholiques, il y a d'abord une chose bien certaine, c'est que la thèse protestante est radicalement fausse et complètement irrecevable.* — A cette thèse, ils ont un triple reproche à faire ou, si l'on veut, ils découvrent chez ses auteurs une triple illusion :

Première illusion : de dire que l'Église pouvait errer, qu'il appartenait aux hommes de détruire l'œuvre du Christ, de faire oublier son message sur la terre et que ceux-là même qui en avaient reçu le dépôt fussent laissés libres par la Providence de trahir odieusement leur mandat. — A cela, les théologiens catholiques opposent les dogmes de l'infaillibilité et de l'indéfectibilité de l'Église. Ils consacreront une bonne part de leurs efforts à démontrer que l'Église en droit ne peut errer, et qu'en fait elle n'a pas trahi le dépôt sacré qu'elle avait reçu du Christ.

Deuxième illusion : de s'imaginer qu'il appartenait à un homme ou à plusieurs hommes de retrouver la « Parole de Dieu », si réellement elle s'était perdue, et de la restituer dans sa pureté primitive, comme on retrouve un chef-d'œuvre littéraire enseveli dans la poudre d'une bibliothèque ou comme on restaure un édifice lézardé ou abandonné. Et les théologiens s'appliqueront, surtout au concile de Trente, à montrer que les doctrines des « novateurs » ne sont conformes ni au sens des Écritures ni aux interprétations autorisées des Pères.

Troisième illusion enfin : de croire que l'on allait arrêter la marche du temps et soustraire désormais le message du Christ, censé retrouvé et rendu aux hommes, à toutes les déformations, à toutes les superfétations, à toutes les aventures dont l'on osait affirmer qu'il avait souffert dans le passé. Ou bien Dieu a gardé la foi dans son Église avant Luther, ou bien rien ne prouve qu'il la gardera mieux après lui. Et il suffira pour réfuter les prétentions des réformateurs de les regarder se combattre, s'opposer les uns aux autres, invoquer le Saint-Esprit avec la même audace sacrilège pour des dogmes différents : ce sera le grand argument des *Variations*, qui apparaît non pas seulement avec Bossuet, mais dès les premiers jours de la « prétendue réforme », par exemple au concile de Sens, en 1528.

Toute l'apologétique catholique roulera sur l'un ou l'autre de ces trois points.

Il est très curieux de noter que, de part et d'autre, au fond, c'était toujours à l'argument des *Variations* que l'on avait coutume de recourir. Mais cet argument était compris en des sens différents d'un camp à l'autre. Les protestants reprochaient aux catholiques d'avoir quitté la doctrine du Christ, d'avoir constamment « varié » à travers les siècles, pour en venir au degré de décadence qui les avait contraints de procéder à leur « réforme ». Les catholiques répliquaient en leur reprochant de n'être pas d'accord entre eux, et de « varier » dans leurs prétendues restaurations du christianisme pur. De part et d'autre, une notion manquait, *la notion d'évolution.* Ce sera le travail de Newman de faire la distinction entre une *variation* qui est une évolution vitale et une variation qui est une évolution de corruption. Il apportera ainsi à Bossuet un appoint décisif et inattendu. Bossuet veut que le *Credo* de Pie IV soit le même que celui des apôtres. Et il a raison. Newman observe toutefois qu'entre le *Credo* de Pie IV et celui des apôtres, il y a, au moins en apparence, une distance considérable. Mais il observe aussi que tout ce que l'on pourrait objecter au *Credo* de Pie IV pourrait aussi bien être opposé aux *39 Articles*, et davantage encore aux diverses confessions protestantes. Et cette remarque va loin, car elle explique les changements de position continuels du protestantisme, dans la suite de son histoire, à la recherche du *christianisme pur*. Au nom de quelle archéologie Luther avait-il donc fixé les traits de ce christianisme pur? Quelle science du passé chrétien avait présidé à la confection des *39 Articles* ou des diverses confessions calvinistes? Quelle date avait-on pu assigner à la corruption initiale du dogme? A mesure que la science catholique faisait voir la continuité de sa doctrine avec celle des siècles antérieurs, les protestants s'acharnaient à remonter plus haut encore, pour redire avec le même accent de triomphe : vous voyez bien que votre théologie est une invention humaine. Tel ou tel dogme n'apparaît pas avant le second siècle ou ne se trouve pas dans les écrits apostoliques, ou en tout cas ne vient pas de Jésus-Christ en personne, car entre les écrits apostoliques et la doctrine véritable du Christ, il reste un fossé que nul ne pourra jamais combler.

La controverse entre protestants et catholiques aboutissait donc logiquement à la poursuite de l' « essence du christianisme », cette essence étant censée bien différente du dogme catholique. Le protestantisme moderne se piquait ainsi d'être fidèle à la pensée de Luther sinon à son enseignement littéral. Il se réservait pour lui-même « l'essence » et ne nous accordait que les « apports humains ».

Newman avait répondu d'avance. Sa thèse est qu'il ne faut pas croire qu'une doctrine est nécessairement plus pure en ses débuts. La lutte est indispensable pour l'éprouver. On ne sait ce qu'elle est et ce qu'elle vaut que si elle présente des signes de vitalité. Le temps est la grande épreuve des institutions. Un chêne de cent ans est davantage un chêne que le gland d'où il est sorti. Ce n'est pas en vain que Jésus a comparé sa doctrine au grain de sénevé. « Ici-bas, conclut Newman, vivre c'est changer et être parfait c'est avoir changé souvent. »

Seulement, entendons-nous bien, il y a deux sortes de développements : il y a l'évolution de la vie et l'évolution de la mort. La première est celle qui se rencontre en tout être vivant, c'est l'évolution du germe qui devient arbrisseau ou plante, de l'enfant qui devient homme. Est-on plus purement un homme à trois ans qu'à trente? La doctrine du Christ est-elle davantage elle-même au concile de Trente qu'à celui de Nicée?

Qui ne voit que c'est bien la même question? La seconde évolution est celle du cadavre qui se décompose. Il faut donc tout simplement, en cette querelle séculaire entre protestants et catholiques, savoir distinguer entre un corps vivant et un cadavre.

C'est donc chez Newman qu'il faut aller chercher la véritable conception des causes de la Réforme protestante. Les « réformateurs » disaient : il y a eu corruption doctrinale, voilà la cause de notre rébellion contre Rome. Les catholiques répondent : non, il n'y avait pas eu corruption, mais vivante évolution, c'est au contraire dans vos rangs que les doctrines, au lieu d'évoluer suivant une ligne de vie, reproduisent une évolution de déliquescence.

2° *Les « abus », cause de la Réforme.* — Mais ce n'est là que le premier point de la thèse catholique. La tâche de l'historien n'est pas achevée quand il a écarté du débat la prétention des soi-disant réformateurs de n'avoir été mis en mouvement que par l'évidence de la trahison de l'Église envers le dépôt de la révélation. Si la thèse protestante est fausse, il faut la remplacer par une thèse qui sera vraie.

On assure parfois, un peu à la légère, que la thèse positive du catholicisme se réduit à ceci : il y avait des *abus*, c'est-à-dire un relâchement général de la discipline canonique. Ce sont les abus seuls qui furent causes de la révolution protestante. Certes, nous ne songeons pas à nier les abus. Il suffit d'étudier l'histoire du concile de Trente et de ses travaux pour se persuader que les abus étaient nombreux et qu'ils ont pesé d'un poids très lourd dans la balance des événements au début du XVIe siècle. Il y avait des siècles que le problème de la réforme de l'Église « en son chef et ses membres » était à l'ordre du jour. Ce sont les retards continuels apportés à cette grande œuvre de la réforme qui ont fini par rendre inévitable la catastrophe de la rupture de l'unité religieuse en Occident. Mais, si les abus expliquent fort bien la réunion d'un concile, ils ne suffisent pas à expliquer une révolution. Ils ne sont qu'une cause négative, une occasion si l'on veut. La cause proprement dite est à chercher ailleurs et ce serait diminuer la grandeur du conflit que de s'en tenir à une vue aussi superficielle. Il serait décidément absurde, comme on l'a dit, de n'attribuer à un vaste mouvement comme celui de la Réforme « d'autres causes et plus profondes que le dérèglement de chanoines épicuriens ou les excès de tempérament de deux ou trois nonnains de Poissy ». L. Febvre, *Une question mal posée*, etc., dans *Revue historique* de mai-juin 1929, p. 22.

Bossuet lui-même, si rapidement qu'il touche à ce problème, dans les premières lignes de l'*Histoire des variations*, insinue nettement que la cause principale fut une cause de psychologie individuelle et collective. Il rappelle, comme on vient de le faire, que « la réformation de l'Église était désirée depuis plusieurs siècles », que « la réformation que l'on désirait ne regardait que la discipline et non la foi », mais que toutefois, « il y avait des esprits superbes, pleins de chagrin et d'aigreur, qui, frappés des désordres qu'ils voyaient régner dans l'Église et principalement parmi ses ministres, ne croyaient pas que les promesses de son éternelle durée pussent subsister parmi ces abus ».

C'est bref et c'est très insuffisant. Mais l'indication donnée est précieuse. Les abus furent seulement l'occasion. La vraie cause de la révolution doit être cherchée dans le caractère, le tempérament, les idées, les talents, la force de persuasion et d'entraînement des « réformateurs » d'une part, et dans les tendances, les récriminations, les colères, les aspirations collectives des masses sur lesquelles les réformateurs ont agi.

La thèse catholique portait donc en germe la thèse que doit maintenant adopter la grande histoire.

La thèse protestante de la corruption doctrinale est abandonnée par les historiens sérieux. Lucien Febvre a fort bien montré que les mots « réforme, Église primitive » n'étaient que les éléments d'un mythe qui séduisait les imaginations des adversaires de l'Église traditionnelle. « Réforme, Église primitive, écrit-il, mots commodes, pour déguiser à *leurs propres yeux*, la hardiesse de leurs désirs secrets. Ce qu'ils souhaitaient en réalité, ce n'était pas une restauration, c'était *une novation*. Doter les hommes du XVIe siècle de ce qu'ils désiraient, les uns confusément, les autres en toute clarté : une religion mieux adaptée à leurs besoins nouveaux, mieux accordée aux conditions nouvelles de leur existence sociale, que ses auteurs en aient eu plus ou moins nettement conscience, voilà ce que la Réforme a accompli en fait. » Art. cité, de la *Revue historique*, mai-juin 1929, p. 61 sq. Entre les deux hypothèses : réforme ou révolution, L. Febvre n'hésite pas un instant. En dépit de leurs affirmations probablement sincères, malgré tout ce qu'ils ont dit et pensé, les « soi-disant réformateurs » ne furent que des révoltés, des révolutionnaires. Leurs doctrines qu'ils donnaient comme une restauration du christianisme primitif n'étaient au fond pas autre chose, selon le mot connu de Wundt, que le « réflexe du siècle de la Renaissance ».

C'est à des historiens catholiques, tels que Janssen et Denifle qu'appartient le mérite de s'être engagés les premiers dans la voie des explications rationnelles sur ce point. Essayons donc à notre tour de préciser la méthode que nous estimons s'imposer dans la recherche des causes de la révolution religieuse du XVIe siècle.

III. THÈSE HISTORIQUE. — Nous avons parlé de *méthode* pour découvrir les causes, plutôt que d'un exposé des causes elles-mêmes. Il a été d'usage en effet jusqu'ici, chaque fois que l'on a voulu déterminer les causes d'un grand événement historique, et notamment de celui qui nous occupe, de s'en tenir à une description plus ou moins approfondie de l'époque antécédente, en mettant simplement en évidence les motifs ou les signes de malaise politique ou social que l'on y pouvait découvrir. Si nous pouvons faire quelque progrès dans la philosophie de l'histoire, ce sera au contraire en faisant des analyses plus logiques et plus rigoureuses, d'un mot : en appliquant *une méthode*. Or, cette méthode est incluse dans les données mêmes du problème à résoudre. Elle comprend deux étapes : en premier lieu, il convient de préciser avec exactitude les caractères dominants de l'événement qu'il s'agit d'expliquer par ses « causes ». Une fois ces caractères dominants obtenus, il n'y a plus qu'à en rechercher la genèse dans le passé. Les causes en histoire ce sont les idées, les sentiments, les forces psychologiques à l'œuvre pour changer le cours de l'histoire. Ces forces émergent dans le mouvement qu'elles engendrent. Rechercher leur origine c'est cela même que nous appelons la recherche des causes.

Une application de ces principes au grand fait de la Réforme protestante nous fera voir la fécondité et la précision de cette méthode si simple.

1° *Caractères dominants de la Réforme protestante.* — Nous appelons caractères dominants ceux qui se retrouvent dans toutes les variétés de la Réforme, ceux qui sont communs à toutes les Églises dissidentes et à toutes les sectes, à celles du moins qui ont réussi et qui ont duré. Nous isolons de la sorte les traits particuliers qui sont propres à chaque réformateur et n'appartiennent qu'aux biographies spéciales.

1. Ainsi, la Réforme protestante a été en premier lieu *antipapale*. Elle a ruiné l'autorité du pape, dans tous les pays et tous les centres où elle a triomphé. Elle a condamné, injurié, vilipendé, voué à l'horreur et à

l'exécration de ses partisans l'institution même de la papauté. Ce premier caractère est le plus général et le plus frappant de tous. Il appartient sans conteste à toutes les fractions du protestantisme. Il établit entre elles toutes une parenté indiscutable. Elles peuvent différer par bien des traits, elles ne diffèrent pas sous ce rapport. La haine du pape et de la papauté est égale chez Luther, chez Zwingli, chez Calvin ou chez Cranmer et ses successeurs.

2. La Réforme a été en général *étatiste* et *nationaliste*. Ce second caractère est cependant moins marqué que le précédent. Il est propre aux grandes sectes qui ont voulu vivre et s'appuyer sur un pouvoir fort. Dans le luthéranisme, en particulier, il n'est apparu qu'en seconde ligne et comme un pis aller. De fait, cependant, qu'ils l'aient voulu ou non, tous les grands réformateurs ont fini par conférer au pouvoir civil, au prince, au conseil de ville, au bras séculier en un mot, une notable partie des pouvoirs qu'ils refusaient désormais au pape. Les sectes mineures, en se mettant en opposition avec l'État, se sont vouées à l'insuccès. Elles ont végété. Elles se sont réfugiées dans les parties souterraines des peuples. Elles ont été réduites à ce rôle de sectes dissidentes que les catholiques durent subir dans les régions où la Réforme triompha. Avec des nuances importantes, on doit donc dire que la révolution opérée par Luther, Zwingli, Calvin, Henri VIII surtout, profita à l'État et porta le caractère de l'étatisme.

3. Cette même révolution a été, en troisième lieu, *mystique*, en ce sens qu'elle a voulu ramener la religion à un sentiment irrationnel, individuel, mystérieux dans son origine et son action. Toutes les sectes protestantes ont en effet en commun le dogme de la justification par la foi seule. Sans doute, là aussi, il y a des nuances appréciables entre les grands réformateurs. Ils ne comprennent pas le principe de la foi justifiante de la même manière. Mais tous ils l'adoptent et s'en font gloire contre la foi catholique.

4. Un trait commun également à toutes les sectes est d'avoir été *antimonastiques*, car toutes elles ont réprouvé l'idéal monastique, toutes elles ont fait du pillage et de la suppression des couvents et du transfert de leurs biens à l'État ou à la collectivité laïque, l'un des premiers devoirs de la « Réforme ».

5. Toutes les sectes ont été de même *antiliturgiques;* toutes elles ont bouleversé les rites anciens, les ont supprimés ou modifiés de la façon la plus radicale et la plus fantaisiste. Toutes notamment ont détruit chez elles le sacrifice de la messe, le culte des saints et des reliques, le sens profond des sacrements et des sacramentaux.

6. On n'hésitera pas davantage à reconnaître à toutes les sectes du protestantisme ce trait commun : elles ont été *antiscolastiques*, en ce sens qu'elles ont rejeté unanimement et en bloc l'œuvre des philosophes et des théologiens du Moyen Age. Elles ont affecté de traiter toute cette œuvre comme si l'on ne devait y voir qu'un empiétement insolent de la raison humaine sur les institutions divines. Les scolastiques ont pris figure de profanateurs. On a rayé d'un trait tout l'effort de pensée de plusieurs siècles chrétiens. Un fossé a été creusé entre le Moyen Age et la Réforme.

7. Enfin, la révolution protestante a été *biblique*. Elle a professé pour la Bible un culte exclusif, intolérant, enthousiaste, comme d'autres temps l'ont fait ou voulu faire pour la Science. Elle a érigé la Bible en autorité suprême et lui a conféré, parmi les pouvoirs arrachés à la papauté, tous ceux qu'elle n'avait pas remis à l'État, notamment celui de *juge suprême de la foi*. Les sectes protestantes ont du reste brandi inlassablement la Bible les unes contre les autres. Jamais on ne s'est autant battu autour des textes. Jamais on n'a fait de la Bible un emploi plus intensif et aussi plus abusif.

Il semble bien que ces sept caractères suffisent à tracer la ressemblance parfaite, le visage vrai de la révolution protestante. Cependant, si l'on s'en tenait là, l'on n'aurait qu'une énumération passablement désordonnée. Il est nécessaire de reprendre ces traits, de les classer, d'établir, s'il se peut, entre eux, une hiérarchie.

De fait, si l'on soumet ces sept caractères à un examen approfondi, on voit bien vite qu'ils peuvent et doivent se réduire à trois principaux.

Par exemple que la réforme ait été à la fois *antipapale* et *étatiste*, ce ne sont, à vrai dire, que les deux aspects complémentaires du même fait. Le sentiment religieux ne peut échapper à l'emprise de l'État qu'en revêtant un caractère strictement privé, ce qui est contraire à sa nature éminement sociale, ou en prenant un caractère organisé, hiérarchisé, social en dehors et au-dessus de l'État, comme dans l'Église catholique. Le protestantisme, en renonçant à se mouvoir dans les cadres anciens, devait opter entre deux hypothèses : ou recourir à l'État, ou s'enfoncer dans le mystère des sectes illégales. Les grandes Églises « réformées » ont choisi le premier parti. Les petites sectes, composées en général d'illuministes, ont opté pour le second.

D'autre part, c'est la mystique particulière de la « Réforme » qui a déterminé la chute de l'idéal monastique et ouvert la porte aux convoitises des pouvoirs civils à l'égard de biens importants, constituant une main-morte considérable, que l'orientation économique nouvelle désirait secrètement remettre en circulation, ou que les princes voulaient utiliser pour secourir des finances trop souvent obérées par des besoins nouveaux.

Le caractère *antimonastique* de la Réforme est donc un caractère dérivé et secondaire. Les moines devaient disparaître, soit parce qu'on les considérait comme les suppôts du Siège romain, soit parce que leur vie était en contradiction avec le principe de la justification par la foi seule, sans les œuvres, soit parce que leurs propriétés étaient le point de mire d'ambitions d'ordre politique, financier et économique, suivant les cas.

On peut raisonner d'une façon analogue, en ce qui concerne la lutte contre la *scolastique*, ou contre l'antique *liturgie*. La scolastique avait établi sur des bases extrêmement fortes les dogmes traditionnels. Elle avait élevé très haut le pouvoir du pape. Elle avait consacré l'idéal monastique. Elle avait confirmé le culte de la messe et l'usage des sacrements. L'humanisme l'avait tournée en ridicule en raison de sa forme barbare. La Réforme la condamna pour le fond, et lui opposa *la Bible*. L'antiscolasticisme des réformés est donc une sorte de conséquence de leur biblicisme, de leur antiromanisme et de leur mysticisme concernant la justification.

Nous avons opéré de la sorte une réduction importante : nationalisme étatiste, antimonachisme, antiscolasticisme, antiliturgisme sont pour nous désormais des traits dérivés et secondaires, encore qu'ils aient exercé une action très importante sur le développement des trois caractères que nous conservons comme fondamentaux et primitifs : *la haine de la papauté, la mystique de la justification par la foi seule, le biblicisme intégral.*

Il ne restera donc plus qu'à décrire la genèse de ces trois choses pour avoir donné l'explication la plus logique et la plus complète du grand fait de la « Réforme protestante ». Mais il sera indispensable de faire intervenir, à leur place et à leur rang, les facteurs dérivés indiqués plus haut.

La recherche des causes de la révolution du XVIe siècle se réduit donc à une triple enquête. Il faut d'abord remonter à l'origine de la décadence du prestige ponti-

fical, faire voir sur un plan parallèle la croissance de l'État en face du relâchement intime de l'esprit de chrétienté. Il faut remonter pour cela à la grande lutte entre le Sacerdoce et l'Empire, indiquer le commencement des abus, dans la gestion administrative du Saint-Siège, dès le temps d'Innocent IV, signaler le tournant qu'indique le « soufflet » symbolique d'Anagni, retracer la « captivité babylonienne » de l'Église, en Avignon, décrire le Grand-Schisme et les ébranlements considérables qu'il provoqua dans la constitution catholique, la lutte entre le pape et le concile et enfin cette politique de *magnificence*, inaugurée dans une excellente intention par Nicolas V et poursuivie de la façon la plus fâcheuse par les papes de la Renaissance.

C'est évidemment là une des causes les plus importantes et les plus actives de la révolution, d'autant plus que le développement en sens inverse de la politique particulière des États conduisit à ce fait capital : il n'y eut plus assez de numéraire en Europe pour financer deux politiques superposées, celle du Saint-Siège et celle des princes. On fut amené à sacrifier celle qui semblait la moins nécessaire. Ce n'est pas sans raison que l'occasion de la révolution fut une question d'argent : l'affaire des indulgences.

Mais la haine de la papauté n'aurait abouti, par elle-même, qu'à un schisme, si une nouvelle théologie n'était apparue et si, parallèlement à l'insurrection contre l'autorité du Saint-Siège, ne s'était révélée une doctrine opposée à la foi traditionnelle. Une révolution ne se fait pas sur une simple négation. La séparation de l'Église byzantine n'avait pas provoqué, au XIe siècle, une scission dogmatique. A deux reprises, cette séparation avait failli être annulée par la réunion des Églises. Si Luther n'avait eu à proposer aux Allemands qu'une rupture avec Rome, il est à peu près sûr que cette rupture n'aurait été qu'un accident passager. Mais, à la différence de ses alliés d'un jour, les humanistes révolutionnaires, qui n'avaient contre Rome que les rancunes d'un nationalisme exaspéré et dont le paganisme élégant n'avait alors que peu de chance de se substituer à la religion traditionnelle, Luther n'était entré en rébellion ouverte avec la papauté que parce qu'il portait au cœur une théologie, ou pour mieux dire une mystique, une découverte, un secret, qui faisait désormais corps avec lui-même, qui tenait aux fibres les plus intimes de son âme et qu'il était résolu à défendre contre toute atteinte, avec une âpreté jalouse. Cette mystique, c'était le dogme de la justification par la foi seule.

Et cette mystique répondait si bien aux besoins d'une certaine partie de la société religieuse d'alors qu'elle allait devenir le centre de cristallisation de la résistance à Rome. Rechercher les antécédents de cette mystique, dire pourquoi elle eut tant de succès, expliquer les divers sens où elle fut prise et pourquoi elle devait plaire à la fois aux âmes les plus grossières, heureuses d'apprendre que les « œuvres » étaient inutiles, voire nuisibles, et aux âmes les plus scrupuleuses, toutes disposées à chercher l'assurance du salut uniquement dans l'infinie miséricorde du Christ, rappeler les conséquences que l'on pouvait tirer de cette mystique, soit contre la liturgie, soit contre le monachisme et la faveur que l'on devait rencontrer en attaquant celui-ci et celle-là, c'est ouvrir de nouvelles avenues vers l'intelligence du grand fait que l'on voulait éclaircir. On sera conduit de la sorte à étudier les diverses doctrines antérieures sur le péché originel, la justification et la prédestination, on s'arrêtera de préférence à l'école augustinienne et on introduira les courants mystiques antérieurs à Luther. On lui trouvera ainsi une parenté dans le passé et des précurseurs. Mais on n'arrivera pas à réduire sa doctrine purement et simplement à ce qui n'en était que la préparation. Il y a eu un « coup de pouce » de sa part. La psychologie particulière de Luther entre ainsi en ligne de compte dans l'énumération des causes de la révolution. Nul ne s'étonnera que nous puissions conclure que « sans Luther il n'y aurait pas eu de luthéranisme ». Cela ne veut pas dire qu'il n'y aurait pas eu de révolution. Mais elle n'aurait pas été la même. Elle aurait pris une autre direction qu'il nous est impossible de dessiner ou de prévoir. C'est en ce sens que l'étude des « causes » conduit nécessairement, en histoire, à la recherche des « responsables ». Les vraies causes sont *des individus agissant sur des masses.*

Seulement, pour que l'action de l'individu sur la masse soit profonde, il est toujours nécessaire que la puissante personnalité qui donne le branle touche à une fibre essentielle. Cette fibre, au XVIe siècle, a été le culte de la Bible. La force de Luther, aux yeux de ses contemporains, ce fut qu'il eut l'air de s'effacer devant la Bible, de ne vouloir connaître qu'elle, de ne s'appuyer que sur la « Parole de Dieu ». La Bible fut *le levier*, dont il se servit pour soulever les peuples. Il faut donc, pour expliquer la révolution protestante, rendre compte de la prodigieuse autorité qui s'attache alors à la Bible. Il faut rappeler la lassitude causée dans les esprits par la roue scolastique tournant à vide, depuis l'ère des grands maîtres, l'élan causé par la Renaissance vers les « sources », la vogue des études bibliques, au temps où Luther commença d'enseigner. Mais il sera nécessaire, ici également, de faire la distinction entre le biblicisme de Luther et celui d'un Érasme, par exemple, tout comme on aura distingué antérieurement entre l'augustinisme de Luther et celui de ses précurseurs mystiques, Tauler ou l'auteur de la *Théologie allemande.*

Le biblicisme protestant s'explique par la décadence de la scolastique, par l'éclosion de l'humanisme religieux, par le renouveau des études bibliques dont Ximénès, Lefèvre d'Étaples et Érasme nous sont, à des titres divers, les témoins.

Mais le biblicisme protestant ne se borne pas à continuer le mouvement biblique antérieur. Il n'a rien d'objectif. Il n'utilise la Bible qu'au profit d'une thèse préconçue. Il a donc reçu des circonstances une empreinte toute particulière et, en un sens, il est tout le contraire du biblicisme qui l'a précédé et dont il s'est servi. La chose est très visible chez un érasmien de marque tel que Zwingli, mais elle est également très facile à constater chez Luther ou Calvin.

2° *Comment les causes entrèrent en action.* — Si nous n'avons pu indiquer que très sommairement les causes de la Révolution protestante et si nous avons dû nous borner à l'exposé de la méthode pour les découvrir et les analyser, il nous appartient toutefois de les montrer dans leur ébranlement, au moment capital, pour engendrer l'événement même. Le professeur Ernesto Buonaiuti a distingué avec assez de bonheur trois étapes, dans la genèse de la Réforme. Il les intitule successivement : le drame dans le cloître; le drame dans la nation ; le drame dans l'Église. Nous pouvons très bien utiliser cette division, qui est simple, claire et frappante.

1. *Il y eut en effet d'abord le drame dans le cloître,* drame nullement nécessaire, c'est-à-dire nullement contenu d'une façon fatale dans les antécédents historiques, drame tout intérieur et n'ayant pour origine que les besoins impérieux d'une âme passionnée à la recherche de son équilibre, l'âme de Luther.

En ce sens, la cause la plus prochaine, la plus évidente et la plus profonde de la révolution luthérienne, ce fut Luther lui-même, Luther avec ses scrupules, ses troubles intimes, ses appels anxieux à tout ce qui pouvait le rassurer, le « consoler », en face du redou-

table problème du salut éternel, les exhortations de son maître des novices, de Staupitz, les encouragements demandés avec angoisse aux mystiques, à saint Bernard, à Gerson, à Tauler, à l'auteur de la *Théologie allemande.*

Luther est ici ce que l'on peut appeler « un commencement absolu », une vraie cause dans toute la force du terme, c'est-à-dire un « responsable ».

Nous ne disons pas qu'il se soit fait lui-même de toutes pièces. D'où lui venait ce tempérament, cette impulsivité violente et aveugle, cette ardeur impétueuse de lutteur que rien n'arrête, ce caractère indomptable que l'opposition excite au lieu de le brider? De son milieu, de sa race, de son temps, aurait dit Taine, facteurs vagues où l'analyse la plus exacte ne découvre guère que ce qu'elle a commencé par y mettre. Il était Luther. Sans lui, les événements auraient été autres qu'ils ne furent. La psychologie est ici l'auxiliaire de l'histoire. C'est dans l'âme de Luther, au moyen d'une chimie inédite, que se sont fondus les éléments dont fut formée sa synthèse personnelle : augustinisme, nominalisme, mysticisme, biblicisme, le tout aboutissant à une chose entièrement nouvelle : le luthéranisme.

Le drame dans le cloître a conduit Luther, en ses luttes solitaires et désespérées, jusqu'au dogme de la justification par la foi seule, sans les œuvres, c'est-à-dire en somme à une religion nouvelle : la religion du salut inconditionnel, absolument gratuit, don de la pure miséricorde de Dieu, sans nul regard au mérite ou au démérite humain, sans la moindre place laissée à la coopération de la volonté humaine.

Entre cette religion nouvelle et l'ancienne, il est inévitable qu'un conflit s'engage un jour ou l'autre. Mais ce conflit aura plus ou moins d'ampleur, selon que les circonstances tendront à l'amplifier ou au contraire à le limiter.

On peut très bien imaginer l'hypothèse d'un moine découvrant exactement la doctrine de Luther, mais obligé, sans avoir pu faire le moindre prosélyte, de renoncer ou à son opinion propre ou à sa liberté, peut-être même à sa vie.

Ce qui fit de la trouvaille luthérienne une force énorme de rupture, au sein de l'Église, ce fut la correspondance entre le conflit particulier de Luther avec le passé catholique et les oppositions qui se manifestaient de toutes parts entre ce même passé et son siècle.

Depuis des siècles, on parlait de *réforme.* Ce fut pour Luther une première intuition de grande conséquence que de savoir couler son opinion propre dans le cadre tout prêt à la recevoir : celui de la réforme tant désirée. La plupart songeaient à une réforme disciplinaire, il identifia la réforme avec une rénovation mystique et il enferma cette mystique en cette formule : l'homme est justifié, selon la Bible, par la foi sans les œuvres. Le seul mot de réforme devait faire merveille. C'était alors un de ces mots « explosifs » que l'histoire peut noter aux diverses époques de transition. La Bible, le Salut, la libération des esprits par la Bible, la libération des âmes par la certitude du Salut, ne plus dépendre du pape, mais de la parole de Dieu seule, ne plus dépendre des œuvres, mais seulement de la foi dans la parole de Dieu, ce fut pour cette époque une sorte d'éblouissement! Comme nous l'avons dit, il y eut une espèce de romantisme de la « consolation ». On trouva dans la doctrine de Luther la réponse directe, intime, parfaite, à une angoisse générale. Dans un monde corrompu par le paganisme de la Renaissance, trouver ou plutôt retrouver la véritable interprétation du christianisme, de façon à pouvoir être de son temps et ne pas renoncer pour cela à la rédemption apportée par le Christ, c'était là un bienfait incomparable. Et c'est en ce sens qu'il faut comprendre le mot cité de Wundt : « le luthéranisme fut le réflexe de la Renaissance. »

L'incident qui amena le conflit fatal, entre cette doctrine nouvelle et celle de l'Église, fut l'affaire des indulgences. Ce n'était qu'un incident secondaire. La preuve qu'il ne pouvait, à lui seul, légitimer une révolution, c'est qu'il passa presque aussitôt au second plan. Il n'était pourtant pas indifférent que la bataille fût engagée sur une question de cette nature. Les indulgences, dont le principe était non seulement défendable, mais foncièrement conforme à l'esprit du christianisme, qui est avant tout union fraternelle et communauté spirituelle de croyants, étaient devenues une sorte de taxe pontificale, dissimulée sous le couvert d'une institution pieuse. C'était là un des abus les mieux caractérisés, parmi ceux qui s'étaient glissés dans la société chrétienne. Et nous n'en voulons pour preuve que le soin avec lequel le concile de Trente condamnera les pratiques en usage à cet égard jusqu'à Luther.

Mais il y avait ceci de très important, que Luther, en attaquant cet abus, ne prenait pas seulement en main, comme il le prétendait, des intérêts spirituels, chose à laquelle le vulgaire n'était, à cette époque, comme à la nôtre, que médiocrement sensible, mais qu'il se posait en champion d'intérêts matériels très importants et que sa nation considérait comme de tout premier ordre.

2. *Le drame dans le cloître devenait de la sorte le drame dans la nation.* — Par un enchaînement inexorable, tout allait être mis en cause : l'autorité du pape, l'autorité des conciles, l'autorité du droit canonique, l'autorité des théologiens et du dogme établi, l'autorité de la liturgie traditionnelle, l'autorité de la mystique et de l'ascétique régnantes.

La révolution enfantait un déplacement général des valeurs et un transfert de souveraineté dans tous les domaines.

Ce qui caractérisa le drame dans la nation, ce fut le partage de l'Allemagne en deux camps. Déjà la « Querelle » de Reuchlin avait engendré de profondes divisions. D'autre part, les ambitions des princes contre le pouvoir de l'empereur allaient servir la cause du luthéranisme. Contre les théologiens, Luther trouverait des concours parmi les humanistes et les nationalistes; contre le pouvoir de l'empereur, Luther allait bénéficier de la volonté d'indépendance des princes. Avant lui, les forces contraires existaient déjà. Son intervention en précipita la mobilisation. A sa voix, répondirent des milliers d'autres voix. Il se sentit porté par le flot. Il se fit le héraut de revendications qui n'étaient pas les siennes et auxquelles il n'avait jamais songé. En revanche, il se trouva en foule des Allemands pour se passionner en faveur d'une théologie dont ils ne comprenaient pas le sens réel et qui leur demeurait totalement étrangère, au sens où Luther avait voulu l'enseigner. Le mystique obscur de Wittemberg devint le champion de sa race. Il fut *kern-deutsch*, comme on dit en Allemagne. Il vit venir à lui non seulement les âmes avides, comme la sienne, de certitude et de « consolation » au sujet du salut, mais aussi les humanistes révolutionnaires, enragés contre Rome, contre les théologiens autoritaires et dogmatiques, contre les « mômeries » des couvents; il vit venir à lui les prêtres fatigués du célibat qu'ils observaient mal et à contre-cœur; les moines à qui leurs vœux étaient à charge et que l'impopularité de leur état intimidait; les bourgeois des petites républiques urbaines, jaloux de leurs évêques, heureux d'être délivrés du fardeau des impositions ecclésiastiques et du joug du pape, tout fiers d'avoir désormais leur pape à eux, imprimé tout neuf, dans leur bibliothèque, la

Bible; enfin, les princes, impatients d'indépendance à l'égard des puissances du passé, celle du pape et celle de l'empereur, éblouis par la perspective d'être désormais les maîtres à la fois des corps et des âmes, dans les limites de leurs domaines, et d'être affranchis de toute redevance envers le Saint-Siège en un temps où les besoins de la politique moderne leur donnaient plutôt l'appétit de piller des couvents que de les enrichir de donations et celui de s'occuper de leurs propres finances plutôt que de venir au secours de celles d'un petit prince italien, l'évêque de Rome.

C'est ainsi que d'un fait individuel, d'une découverte mystique extrêmement discutable et du reste sans avenir, car la doctrine pure de Luther sur la justification n'a jamais été admise que d'un petit nombre, sortit un fait national, un fait mondial.

Luther eut l'art de se faire, suivant un mot connu, « le syndic de tous les mécontents » : clercs empressés à rentrer dans le siècle; chevaliers turbulents désireux de jouer un rôle et de redorer leur blason, de fonder une dynastie peut-être, en se créant des principautés au détriment des seigneuries ecclésiastiques; patriciens qui veulent une religion plus commode, moins encombrée d'exigences et de pratiques extérieures, mieux adaptée à leurs goûts, à leurs besoins, à leurs intérêts; paysans aussi que le seul mot d'Évangile redresse dans un sentiment d'égalité chrétienne et qui croyaient le moment venu de faire entendre leurs séculaires revendications.

Luther fut si bien le centre de son siècle en Allemagne, qu'il eut plus de partisans qu'il n'en cherchait et qu'il fut contraint de faire un choix entre des adhésions souvent contradictoires. Il repoussera certaines alliances, après en avoir profité. Il se détachera sans regrets, sans remords, sans scrupules, des amis de la veille, en se portant d'instinct vers ce qui avait la force, ce qui représentait l'avenir, ce qui était l'ordre politique et social du moment. Il rompra de la sorte avec les chevaliers révolutionnaires et leurs amis, les humanistes; il repoussera durement les paysans qui avaient mis en lui leur naïve confiance; il gardera au contraire, parfois au prix des complaisances les plus étranges (bigamie de Philippe de Hesse), l'amitié et la faveur des princes et celle des bourgeois des villes. Après avoir hésité, au sujet de la puissance impériale, il finira par accorder le droit à ses disciples de lever les armes contre elle, sous prétexte qu'elle n'était qu'un pouvoir électif et non pas héréditaire.

On remarquera, à ce propos, que nous n'avons pas compté au nombre des causes qui ont agi sur la révolution protestante l'affaiblissement du pouvoir impérial, comme le font la plupart des historiens. Il nous paraît en effet absolument évident que si Charles-Quint, avec son caractère à la fois prudent et résolu, avec l'immense pouvoir dont il disposait encore, avec la volonté qu'il affirma à plusieurs reprises de rétablir l'unité catholique, ne parvint pas à écraser le luthéranisme naissant et se montra même impuissant à faire respecter, à l'égard de Luther, la sentence de bannissement portée à Worms, en 1521, la raison n'en doit pas être cherchée dans la nullité politique de son bisaïeul, Frédéric III, ni dans l'incohérence et la pénurie financière chronique de son grand-père, Maximilien Ier, ni même dans l'accroissement prodigieux d'autorité et d'indépendance que ces deux empereurs avaient laissé prendre aux princes et aux villes d'empire, mais uniquement à ce fait que Charles, toujours pris, depuis son avènement, entre trois périls, le péril français, le péril turc et le péril protestant, fut sans cesse contraint d'aller au plus pressé, remettant sans cesse au lendemain la grande affaire de la restauration religieuse, remportant des victoires en apparence décisives et qui, le lendemain, étaient remises en question, et finalement échouant dans toutes les grandes entreprises de sa vie.

Ici encore, outre que Charles-Quint et surtout son entourage étaient plus ou moins touchés et à demi paralysés en matière religieuse par le *machiavélisme* commun à toutes les cours d'Europe, ce fut grâce à un concours extraordinaire de circonstances favorables que le drame de la nation, succédant au drame dans le cloître, aboutit à ce dénouement : consécration du particularisme allemand, division permanente de l'Allemagne en deux confessions rivales, perspectives de guerres de religion à la fois longues et sans pitié.

Mais, en troisième lieu, du drame dans la nation il était impossible que ne procédât pas le drame dans l'Église.

3. *Le luthéranisme ne fut pas seulement une question allemande. Il fut une crise de la chrétienté tout entière.* — C'est du reste une règle de l'histoire que les États chrétiens jadis unis sous la houlette suprême du pape ne puissent plus disjoindre entièrement leurs destinées même politiques ou sociales. Les révolutions de 1789, 1830, 1848 en France eurent leur retentissement dans toute l'Europe. La crise toute récente de l'option entre le « fascisme » et le « socialisme marxiste » se propage de même de peuple à peuple. La rébellion de Luther trouva ainsi des échos dans tous les pays voisins. Zwingli lui répondit de Zurich, Farel et Calvin, de Genève. Les « réformateurs » surgirent de partout à la fois, entraînés par l'exemple, par les écrits, par les succès de Luther. La révolution se propagea, avec des chances inégales, dans tous les pays catholiques. Ce fut l'intérêt des princes qui décida de la diffusion des idées nouvelles. Ni la haine de Rome, ni l'appel à la Bible, ni la mystique si commode du luthéranisme n'auraient réussi si les princes n'y avaient trouvé leur avantage et si les doctrines de Machiavel, empoisonnant l'atmosphère politique du XVIe siècle, ne les avaient préparés à subordonner très généralement leurs croyances personnelles à leurs intérêts dynastiques. Le moindre coup d'œil jeté sur l'histoire du temps permet de constater que la « réforme » de l'Église est le moindre des soucis de ces princes, même les mieux intentionnés en apparence. Le concile de Trente ne recevra en général des États catholiques qu'un appui maussade et intermittent. Charles-Quint et Philippe II seront pour la papauté, quand elle se jettera dans l'œuvre si nécessaire de la réforme, de moins zélés protecteurs que les électeurs de Saxe ou le landgrave de Hesse ne l'avaient été pour Luther, ou la reine Élisabeth pour les « trente-neuf articles ».

Le drame dans l'Église n'en fut que plus complexe et plus poignant. Rarement l'action de la Providence fut plus visible. Ce que tant de réformateurs zélés n'avaient pu faire, en trois siècles, parce que leurs efforts étaient dispersés et leur champ d'action, insuffisamment étendu, l'urgence du péril le réalisa : la réforme de l'Église dans son chef et dans ses membres.

L'Église avait toujours affirmé qu'elle tenait de son divin fondateur des promesses d'immortalité et d'indéfectibilité. Elle s'était peut-être parfois un peu trop fiée à ces promesses, oubliant que les secours divins n'excluent pas mais appellent au contraire les bonnes volontés humaines. Elle put se glorifier pourtant de ce que la Providence ne l'avait pas délaissée dans la plus terrible épreuve qui l'eût assaillie depuis ses lointaines origines.

Le redressement, commencé par des initiatives particulières, par des créations d'ordres religieux nouveaux, appelé par les vœux de plus en plus pressants de tout ce qui restait fidèle à la conception religieuse et à l'organisation traditionnelles, s'opéra définitivement aux grandes assises du concile de Trente, par une révision générale de tous les points contestés du

dogme et une remise en vigueur de l'antique discipline, désormais renouvelée et renforcée. L'avenir fut garanti par l'institution si précieuse des séminaires, pour la formation du clergé, dont on a pu dire que, si le concile n'avait pas eu d'autre résultat, il aurait accompli néanmoins la tâche qu'il s'était fixée.

Mais ce drame dans l'Église, bien que conduit à un dénouement plus heureux que l'on aurait pu le craindre, entre 1520 et 1540, aboutit néanmoins à la douloureuse constatation de la rupture définitive de l'unité religieuse en Occident, en raison du caractère incurable du schisme protestant, consolidé par ce que nous avons nommé le *machiavélisme* de l'ère historique dite moderne et qui devrait se nommer l'ère des monarchies absolues.

En résumé, nous distinguons trois causes essentielles de la Réforme ou révolution protestante : 1° *La déchéance de la papauté*, parallèle à la croissance des monarchies absolues, et aboutissant à la haine de Rome ; — 2° Le développement de la *mystique augustinienne*, parallèle à un développement intense du paganisme mondain de la Renaissance, et aboutissant à une *mystique du salut* toute nouvelle, celle de la justification par la foi seule ; — 3° *La décadence de la scolastique*, parallèle à un renouveau des études bibliques, facilitant le recours de Luther et de ses imitateurs à *la Bible seule*.

Mais nous estimons que tout ce mouvement ne put se prolonger, s'épanouir et finalement s'installer dans les faits que par suite de la transformation récente des idées politiques en Europe, idées dont Machiavel s'était fait le théoricien. Ainsi, philosophiquement parlant, l'ère moderne est dominée par les doctrines de Machiavel encore plus que par les idées religieuses résultant soit de la Révolution luthérienne soit de la Réforme tridentine.

Il ne saurait être question ici de faire une liste complète des ouvrages ou des sources dont doit s'éclairer l'historien ou le théologien désireux de découvrir les causes du vaste mouvement de la Réforme protestante. Il semble que pour se faire une idée juste de l'ensemble des faits, il soit nécessaire d'étudier séparément les quatre choses indiquées ci-dessus : la décadence du prestige papal, dans Pastor, *Geschichte der Päpste*, 8e et 9e éd., tomes I-VII, Fribourg-en-B., 1926, — le développement de la mystique augustinienne, dans Pourrat, *La spiritualité chrétienne*, Paris, 1921, — la décadence scolastique, dans Renaudet, *Préréforme et humanisme*, Paris, 1916, — Machiavel, et son œuvre, dans Vignal, *Machiavel*, Paris, 1929, mais à la condition de se servir des indications bibliographiques données dans ces quatre ouvrages pour approfondir d'après les sources les quatre chefs de méditation historique que nous avons énumérés. Voici en outre une liste alphabétique des ouvrages les plus utiles pour le sujet en question : Acton (Lord), *Lectures on modern history*, Londres, 1907 ; Allen, *The age of Erasmus*, Oxford, 1914 ; Arrowsmith, *The Prelude to the Reformation*, Londres, 1923 ; Belloc, *How the Reformation happened*, New-York, 1928 ; Bewsher, *The Reformation and the Renaissance*, Londres, 1913 ; von Below, *Die Ursachen der Reformation*, Berlin, 1917 ; du même, *Die Bedeutung der Reformation in der politischen Entwicklung*, Leipzig, 1918 ; Sam. Berger, *La Bible française au Moyen Age*, Paris, 1884 ; Arnold Berger, *Martin Luther in kulturgeschichtlicher Darstellung*, 3 vol., Berlin, 1895-1921 ; von Bezold, *Geschichte der deutschen Reformation*, 1886-1890, 3 vol. ; Heinrich Boehmer, *Luther im Lichte der neuen Forschung*, 5e éd., Leipzig, 1918 ; Braun, *Biographisches und theologisches Verständnis der Entwicklung Luthers*, Berlin, 1918 ; Brieger, *Die Reformation*, Berlin, 1914 ; Buonaiuti, *Lutero e la Riforma in Germania*, Bologna, 1926 ; Burckhardt, *Geschichte der Renaissance in Italien*, Stuttgart, 1891 ; du même, *Die Kultur der Renaissance in Italien*, 20e éd. publiée par Geiger, Berlin, 1919 ; *Cambridge modern History*, t. I-II, Cambridge, 1907 ; Carter, *The Reformers and holy Scripture*, London, 1928 ; Chaplin, *The effects of the Reformation on ideals and conduct*, Cambridge, 1927 ; Conde de Cedillo, *El cardenal Cisneros*, Madrid, 1921-1928 ; Cristiani, *Luther et le luthéranisme*, Paris, 1908 ; du même, *Du luthéranisme au protestantisme*, Paris, 1911 ; du même, *Luther et la question sociale*, Paris, 1912 ; Denifle, *Luther und Luthertum*, Mayence, 1904 ; Espenberger, *Die Elemente der Erbsünde nach Augustin und der Frühscholastik*, Mayence, 1906 ; Falk, *Die Bibel am Ausgang des Mittelalters*, Mayence, 1905 ; Lucien Febvre, *Une question mal posée*, dans *Revue historique*, mai-juin 1929 ; du même, *Un destin : Martin Luther*, Paris, 1928 ; Figgis, *From Gerson to Grotius*, Cambridge, 1916 ; Flake, *Ulrich von Hutten*, Berlin, 1929 ; Ed. Füter, *Geschichte des europäischen Staatensystems von 1492-1559*, Munich, 1915 ; Gairdner, *Lollardy and the Reformation in England*, 4 vol., Londres, 1908-1913 ; du même, *The english Church in the XVIth century*, Londres, 1902 ; Cardinal Gasquet, *Henry VIII and the english monasteries*, Londres, 7e éd., 1920 ; Gebhardt, *Die Gravamina der deutschen Nation*, Breslau, 1884 ; Gilson, *La philosophie du Moyen Age*, 2 vol., Paris, 1922 ; Gregorovius, *Geschichte der Stadt Rom*, t. VII-VIII, Berlin, 1903 ; Grisar, *Martin Luthers Leben und sein Werk*, Fribourg-en-B., 1927 ; du même, *Luther*, *ibid.*, 1924-1925, 3 vol. ; du même, *Luther-Studien*, *ibid.*, 1921 sq. ; J. Guiraud, *L'Église romaine et les origines de la Renaissance*, Paris, 1909 ; Haller, *Die Ursachen der Reformation*, Tubingue, 1917 ; Hauser et Renaudet, *Les débuts de l'âge moderne*, Paris, 1929 ; Hefele-Leclercq, *Histoire des conciles*, Paris, 1907 sq. ; Held, *Ulrich von Hutten*, Leipzig, 1928 ; Hermelinck, *Reformation und Gegenreformation*, Tubingue, 1911 ; Humbert, *Les origines de la théologie moderne*, Paris, 1911 ; Humberclaude, *Érasme et Luther*, Fribourg, Suisse, 1909 ; Imbart de la Tour, *Les origines de la Réforme*, Paris, 1909 sq., 3 vol. ; Janssen, *Geschichte des deutschen Volkes*, 14e éd. revue par Pastor, Fribourg-en-B., 1897-1904 ; Kalkoff, *Luther und die Entscheidungsjahre der Reformation*, Leipzig, 1917 ; du même, *Erasmus, Luther und Friedrich der Weise*, Leipzig, 1919 ; du même, *Ulrich von Hutten und die Reformation*, Leipzig, 1920 ; Kawerau, *Reformation und Gegenreformation*, Fribourg-en-B., 1907 ; Kneer, *Die Entstehung der konziliarien Theorie zur Geschichte des Schismas*, 1893 ; Koehler, *Luther und die deutsche Reformation*, Leipzig, 1916 ; Koestlin, *Luthers Theologie*, 2 vol., Suttgart, 1901 ; Kolde, *Luthers Stellung zu Concil und Kirche*, 1876 ; Krause, *Eoban Hessus, sein Leben und seine Werke*, Gotha, 1879, 2 vol. ; G. de Lagarde, *Recherches sur l'esprit politique de la Réforme*, Paris, 1926 ; Landry, *L'idée de chrétienté chez les scolastiques du XIIIe siècle*, Paris, 1929 ; Lindsay, *A History of the Reformation*, 1906, 2 vol. ; Longpré, *La philosophie de Duns Scot*, Paris, 1924 ; Lupton, *A life of John Colet*, 1887 ; Mackinnon, *Luther and the Reformation*, Londres, 1925 sq. ; Mandel, *Theologia deutsch*, Leipzig, 1908 ; Alf. Martin, *Luther in oekumenischer Sicht*, Stuttgart, 1929 ; Maurenbrecher, *Geschichte der katholischen Reformation*, Nordlingen, 1880 ; Mollat, *Les papes d'Avignon*, Paris, 1912 ; Müller, *Luthers theologische Quellen*, Giessen, 1912 ; du même, *Luthers Werdegang*, Gotha, 1920 ; du même, *Luther und Tauler*, Berne, 1918 ; Paquier, article LUTHER dans le présent dictionnaire ; du même, *Jérôme Aléandre*, Paris, 1900 ; Paulus, *Johann Tetzel der Ablassprediger*, Mayence, 1899 ; du même, *Die deutschen Dominikaner im Kampfe gegen Luther*, Fribourg-en-Br., 1903 ; du même, *Geschichte des Ablasses im Mittelalter*, Paderborn, 1922-1923, 3 vol. ; Pollard, *Thomas Cranmer and the english Reformation*, Londres, 1926 ; Preuss, *Die Vorstellungen vom Antichrist im späteren Mittelalter bei Luther und in der konfessionnellen Polemik*, Leipzig, 1924 ; Renaudet, *Érasme, sa pensée religieuse et son action*, Paris, 1926 ; van Rhijn, *Wessel Gansfort*, Groningue, 1917 ; Rocquain, *La cour de Rome et l'esprit de réforme avant Luther*, Paris, 1895-1897 ; Rotta, *Il cardinale Nicolo di Cusa*, Milan, 1928 ; Salembier, *Le Grand Schisme d'Occident*, Paris, 1902 ; Samaran et Mollat, *La fiscalité pontificale au XIVe siècle*, Paris, 1905 ; Scheel, *Martin Luther*, Tubingue, 1917 et sq. ; Schulte, *Die Fugger in Rom*, Leipzig, 1904 ; Schnürer, *Kirche und Kultur im Mittelalter*, t. III, Paderborn, 1930 ; Seeberg, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, t. IV, Leipzig, 1917 ; Seebohm, *The Oxford Reformators, John Colet, Erasmus and Thomas More*, Londres, 4e éd., 1911 ; A. L. Smith, *Church and State, in the Middle Ages*, Oxford, 1913 ; Preserved Smith, *Erasmus*, Londres, 1923 ; du même, *The age of the Reformation*, New-York, 1920 ; Trésal, *Les origines du schisme anglican*, Paris, 1908 ; Troeltsch, *Die Bedeutung des Protestantismus für die Entstehung der modernen Welt*, 3e éd., Munich, 1924 ; Tschackert, *Petrus von Ailly*, 1877 ; Valois, *Le pape et le concile*, Paris, 1909, 2 vol. ; du même, *La France et le Grand Schisme*, Paris, 1896 sq., 4 vol. ; Vansteenberghe,

Le cardinal Nicolas de Cusa, Paris, 1920; Villari, *Nicolo Machiavelli*, 4e éd., Milan, 1927; du même, *Geschichte Girolamo Savonarolas*, Leipzig, 1868; Walther, *Die deutsche Bibelübersetzung des Mittelalters*, Brunswick, 1889-1892; du même, *Luthers deutsche Bibel*, Berlin, 1917; du même, *Luthers Character*, 2e éd., Leipzig, 1917; Workmann, *John Wycliff. A Study on the english medieval Church*, Oxford, 1926, 2 vol.; du même, *The dawn of the Reformation, the age of Hus*, Londres, 1902.

II. Les doctrines. — Nous n'avons pas l'intention de dresser ici une théologie protestante complète, mais de signaler les points de divergence principaux entre cette théologie, et celle de l'Église catholique. C'est justement le travail qui a déjà été fait, *implicitement*, au concile de Trente. Les Pères de ce concile ont eu en vue la réfutation solennelle des erreurs les plus importantes des soi-disant réformateurs. Mais les textes officiels de l'assemblée n'ont pas cherché à déterminer, dans chaque cas particulier, la teneur exacte de l'opinion qu'ils avaient pour mission de condamner. Ce qui était *implicite* dans ces textes, nous allons essayer de le rendre *explicite* et nous suivrons, dans les grandes lignes l'ordre même des décrets du concile.

I. LE PROBLÈME DES SOURCES DE LA FOI : LA BIBLE ET LA TRADITION. — Le biblicisme nous est apparu comme l'un des trois traits dominants et permanents de la « réforme » protestante. Les deux autres sont la haine de Rome et le dogme de la justification par la foi seule. La haine de Rome a fourni l'occasion et le prétexte. La mystique de la justification par la foi seule a été, chez Luther et Calvin, tout au moins et bien qu'à des titres divers, le moteur caché. Le biblicisme a servi de levier, d'arme offensive et défensive.

1° *Le biblicisme chez Luther.* — Si le biblicisme fait corps avec la doctrine de Luther, à partir de sa rupture complète avec Rome (1520), si on le retrouve dans toutes ses œuvres, c'est surtout dans trois de ses ouvrages, qu'il en a affirmé le principe. Le premier, c'est le *Manifeste à la noblesse* (août 1520); le second, la *Préface de la Bible et de l'Épître aux Romains* (sept. 1522); le troisième, le *De servo arbitrio* (fin décembre 1525). Dans le premier, Luther a nié le pouvoir exclusif d'interprétation de l'Église; dans le second, il a développé le mystère de son exégèse personnelle; dans le troisième, il a affirmé la parfaite clarté de la Bible et donné ainsi le motif secret de sa négation du droit d'interprétation de l'Église.

Il manquerait pourtant quelque chose d'essentiel à l'exposé du biblicisme de Luther, si l'on s'en tenait aux trois idées que présentent ces trois ouvrages. Le point de départ du réformateur, c'est le parti pris qu'il a de n'accepter comme appartenant à la révélation que ce qui se trouve dans la Bible, en d'autres termes, la *négation de la tradition*. Nous avons donc quatre points à mettre en évidence : négation de la tradition, négation du droit de l'Église sur la Bible, clé générale du biblicisme luthérien, clarté de la Bible, dès qu'on en possède la clé.

1. *Négation de la tradition.* — Pour Luther, la Bible contient toute la révélation. L'on n'y peut rien ajouter. L'on n'en doit rien retrancher. Tout ce qui n'est pas dans la Bible n'est qu'une addition humaine et *tout ce qui est addition humaine vient de Satan.* C'est à Leipzig, en juillet 1519, que Luther formula publiquement, pour la première fois, cette règle de l'exclusivisme biblique : « Le fidèle chrétien, dit-il, ne peut être contraint à admettre quoi que ce soit au-delà de l'Écriture sainte, qui est à proprement parler *le droit divin*, à moins que ne survienne une nouvelle révélation bien démontrée. Bien plus le droit divin nous interdit de croire autre chose que ce qui est prouvé par l'Écriture ou par une révélation manifeste ». Kidd, *Documents illustrative of the Continental Reformation*, p. 50. Cette déclaration est complétée par cette phrase du *De abroganda missa :* « Tout ce qui n'est pas dans les Écritures est tout simplement une addition de Satan » (novembre 1521, publié en janvier 1522). *Quod in Scripturis non habetur, hoc plane Satanæ additamentum est.* W., t. VIII, p. 418.

Luther ne se rend pas compte de ce qu'il y a d'illogique dans ce radicalisme biblique. Il croit que tout fidèle est assisté de l'Esprit-Saint pour lire et comprendre la Bible. Il ne se demande pas si cette assistance de l'Esprit-Saint ne pourrait pas avoir été accordée à l'Église pour garder le dépôt de la révélation chrétienne et si réellement Jésus-Christ a bien entendu tout renfermer dans le texte écrit, alors que lui-même n'a rien voulu écrire et qu'il n'a jamais commandé à ses disciples d'écrire. Il oublie surtout de nous montrer dans quel texte de la Bible se trouve affirmé son propre biblicisme, quelle phrase des saints Livres nous oblige à croire que tout ce qui n'est pas écrit est une addition de Satan. Au point de départ de son système, il y a donc une affirmation gratuite. Il faudrait que cette affirmation fût un axiome évident, pour que nous n'exigions pas qu'il nous en apporte la preuve.

Il est probable que la négation de la tradition se rattachait, dans son esprit, au dogme de la corruption radicale de la nature humaine par le péché originel. Si tout est corrompu dans l'homme déchu, toute opinion humaine est erronée, comme tout acte humain est coupable. Donc, tout ce que l'homme ajoute à l'Écriture est une « addition de Satan ». Quoi qu'il en soit, Luther rejette toute *tradition.* Sans doute, il lui arrive fréquemment d'invoquer des autorités, telles que Gerson ou saint Augustin. Mais c'est uniquement, croit-il, en tant que ces autorités confirment les doctrines qu'il croit trouver dans les Écritures. Toute la valeur de ces autorités leur vient de leur intelligence de la Bible. En dehors de cette intelligence, leur prestige était pour lui rigoureusement égal à zéro. Au nom de ce biblicisme antitraditionaliste, Luther rejette une infinité d'usages ecclésiastiques. Il fait l'énumération de ces usages, en vue de la diète d'Augsbourg, dans un mémoire adressé, en mars 1530, à l'électeur Jean de Saxe. En tête de cette liste sans fin, il met ces simples mots : « Contre l'Évangile ». Et cela signifie simplement que les usages en question, carême, jeûnes, bénédiction des rameaux, lecture de la passion en latin, messe des présanctifiés, etc. *ne sont pas dans l'Évangile.*

2. *Négation du droit exclusif d'interprétation de l'Église.* — Luther ne s'est jamais expliqué sur la « tradition » autrement que de la façon négative que l'on vient de voir. Mais il n'est pas douteux que par « tradition » il entendait tout aussi bien le consentement des Pères, en dehors des commentaires bibliques, que les décisions des conciles et à plus forte raison les décisions des papes. Son rejet de la tradition n'avait au fond pour but que l'élimination de l'autorité de l'Église. Son biblicisme ne pouvait donc avoir toutes ses suites que si la Bible était enlevée à l'Église, pour être remise directement à chaque fidèle. Sans cette révolution, le biblicisme n'avait même aucune raison d'être. Sur ce point, le biblicisme de Luther ressemblait à celui des hérésiarques ses prédécesseurs, tels que Wycliff et Jean Huss. C'était une arme dressée contre l'Église enseignante et dirigeante. Mais l'identification du *droit divin* avec le texte biblique suffisait à reprendre à l'Église son droit d'interprétation, pour « abus de gestion ». Du moment que tout ce qui est ajouté à la Bible est « addition de Satan », l'Église convaincue d'avoir beaucoup ajouté à la Bible ne pouvait plus être que l'instrument de Satan ou son jouet. Elle devait être considérée comme « le siège

de l'Antéchrist ». C'est en effet ce que Luther affirmait dans son *Manifeste à la noblesse.* Parmi les « remparts » derrière lesquels se dérobe la tyrannie romaine, il dénonce justement le droit exclusif que s'arroge la hiérarchie d'interpréter les Écritures. Le pape et les évêques ont accaparé la Bible. C'est une usurpation intolérable. Luther essaie de le prouver par deux textes qui nous semblent dénués de tout rapport avec sa thèse : le premier est de saint Paul : « Si un autre, qui est assis, a une révélation, que le premier se taise. » I Cor., XIV, 30. Il s'agit des « charismes ». Luther en conclut que tout fidèle a le droit d'interpréter la Bible. Le second texte est de saint Jean : « Il est écrit dans les prophètes : Ils seront tous enseignés de Dieu. » Joa., VI, 45. Luther veut tirer de ces deux passages la preuve que les clefs de saint Pierre appartiennent à tout le monde et non point au pape seul. Ce n'est pas le pape qui est infaillible, c'est tout fidèle qui « possède la vraie foi, l'esprit, l'intelligence, la parole et la pensée du Christ », c'est-à-dire tout homme qui admet la mystique luthérienne de la certitude du salut par la foi seule. Saint Paul l'a dit du reste : « L'homme spirituel juge de tout et il n'est jugé lui-même par personne. » I Cor., II, 15. Luther attache une grande importance à ce texte qu'il citera souvent. Il y voit la charte de la liberté de « l'homme spirituel ». Et nous verrons plus loin que l'« homme spirituel » pour lui est celui qui admet sa doctrine de la justification. En résumé, la Bible n'appartient pas au pape ni aux évêques. Elle est le livre des gens qui ont la foi. Eux seuls peuvent la comprendre. Eux seuls ont le droit de l'interpréter. Ni le pape ni les conciles ne peuvent rien contre l'homme spirituel. Or, l'homme spirituel, c'est simplement celui qui a la foi. Mais qu'est-ce que la foi, pour Luther?

3. *La clé des Écritures, selon Luther.* — C'est dans sa *Préface de la Bible* que Luther s'est expliqué sur ce point. Avoir la foi, c'est croire que Jésus a tout payé pour nous, que nous ne devons plus rien, que nulle obligation légale ne pèse désormais sur nous, que Jésus a accompli seul toute la Loi, satisfait pour toute faute, mérité le ciel pour toute âme qui croira en lui, à la condition que cette foi soit une certitude sans l'ombre d'un doute. La Préface de Luther ne contient pas autre chose que ceci : le Nouveau Testament est le contraire de l'Ancien. L'Ancien Testament, c'est la Loi. Le Nouveau, c'est la Promesse, c'est le livre de la grâce. Le mot « Évangile » signifie justement « la bonne nouvelle », le « joyeux message », c'est-à-dire l'heureuse proclamation du fait que le « bon David », Jésus, a vaincu le péché, la mort et l'enfer.

Notons bien que ce n'est nullement par la philologie, par la science objective, par l'étude impartiale que l'on arrive à ce bienheureux secret qui se nomme la foi. Luther n'a pas la moindre intention d'instituer ce qu'on appellera plus tard « le libre examen ». Cette puérilité que l'on retrouve encore çà et là dans des ouvrages d'histoire est aussi éloignée que possible de la pensée des « réformateurs ». « Il est absolument sûr, écrit Luther, en 1518, que les saintes Écritures ne peuvent être pénétrées par l'étude ni par l'esprit (humain). Il faut donc que tu désespères entièrement de ton propre examen et de ta raison pour n'avoir confiance que dans le véritable influx de l'Esprit-Saint. Crois-en mon expérience. » *Luthers Briefwechsel*, éd. Enders, t. I, p. 142.

Or, cet influx de l'Esprit-Saint s'exerce d'abord en donnant aux prédestinés *la foi*, et avec la foi, la *certitude du salut.* La clé des Écritures, c'est celle-là. Celui qui a la foi peut les lire. Il sait ouvrir toutes les portes. Il a même un critérium sûr pour apprécier la valeur relative des différents Livres sacrés. Tous n'ont pas en effet le même prix, aux yeux de Luther. Son biblicisme n'est nullement une adoration aveugle du texte biblique. Saint Paul lui a appris que « l'homme spirituel juge tout ». Son biblicisme est donc à base d'illuminisme. C'est au nom de cette mystique que nous avons nommée la « mystique de la consolation », que Luther classe les saints Livres. De même qu'on pèse le degré d'alcool d'une liqueur, Luther se fait fort de peser le degré « d'esprit évangélique » des diverses parties de l'Écriture, par l'unique emploi de la règle qu'il a su formuler : « Tous les Livres authentiques de la sainte Écriture concordent en ceci que tous ils traitent du Christ et prêchent le Christ. Et c'est cela qui est la vraie pierre de touche pour éprouver tous les Livres... Tout ce qui n'enseigne pas le Christ n'est pas apostolique, quand saint Pierre et saint Paul l'enseigneraient. Inversement, tout ce qui prêche le Christ est apostolique, quand ce seraient Judas, Anne, Pilate et Hérode qui l'auraient fait... Par là, vous pourrez conclure et savoir quels sont les meilleurs (parmi les Livres saints)... Ainsi l'Évangile de saint Jean est le seul Évangile principal. Il est tendre et juste. Il faut le placer très haut au-dessus des autres. De même, les Épîtres de saint Pierre et de saint Paul passent bien avant les écrits de Matthieu, Luc et Marc. Bref, l'Évangile de saint Jean, sa première Épître, les Épîtres de saint Paul, surtout celles aux Romains, aux Galates, aux Éphésiens, la première Épître de saint Pierre, voilà les livres qui t'apprennent à connaître le Christ et t'enseignent tout ce qu'il t'est nécessaire de savoir pour être saint, *sans qu'il soit utile de connaître aucun autre Livre saint*, ou enseignement. Auprès de ces Livres-là, l'Épître de saint Jacques est une véritable *épître de paille*, car elle ne présente aucun caractère évangélique. » Kidd, *op. cit.*, p. 104-105.

En somme, Luther ne professe qu'un biblicisme tout subjectif. Chaque livre des Écritures ne vaut que par la « consolation » qu'il en a tirée, au moyen de la certitude inconditionnelle du salut par la foi. Il est donc tout opposé au biblicisme des humanistes et notamment d'Érasme.

4. *La clarté des Écritures.* — C'est justement dans sa controverse contre Érasme que Luther fut amené à affirmer que l'Écriture est parfaitement claire. Dans son système, cela est nécessaire. Il faut que la Bible soit claire. Tout croule pour lui, si elle ne l'est pas. Elle est donc d'une clarté sans nuages. S'il y a des passages obscurs, ils ne comptent pas. Si on objecte à Luther des passages qui semblent réfuter son dogme central, celui de la justification par la foi seule, il va jusqu'à renier l'Écriture sur ce point : « Tu fais grand fracas, écrit-il, avec l'Écriture. Elle n'est que la servante. Et tu ne la produis ni en entier, ni en ce qu'elle a de meilleur, mais seulement en quelques passages sur les œuvres. Je t'abandonne l'Écriture. Moi, je veux me prévaloir du Maître, qui est le roi de l'Écriture. Il est mon mérite, la rançon de ma justice et de mon salut ». W., t. XL *a*, p. 457-459, texte de 1531, recueilli en 1535, déjà cité à l'article LUTHER.

Le biblicisme de Luther a donc des éclipses. Il admet que l'Écriture contient des erreurs. Mais il jette un voile prudent sur cet aspect de sa doctrine. De tels aveux sont rares chez lui. Le plus souvent, il se borne à attester la parfaite clarté des Écritures : « Si quelqu'un d'entre eux (les papistes) vous aborde et vous dit : Il faut étudier les Pères; l'Écriture est obscure, vous leur répondrez : C'est faux. Il n'y a pas de livre sur la terre plus clair que l'Écriture. Comparée aux autres livres, elle est comme le soleil auprès des autres lumières. » W., t. VIII, p. 235 (1521).

On comprend que, lorsqu'Érasme prétendit qu'il y avait dans la Bible des passages obscurs, Luther lui répondit avec indignation : « Qu'il y ait, dans l'Écri-

ture, des choses obscures et que tout n'y soit pas intelligible et clair, c'est ce que prétendent en effet les sophistes impies (entendez : les théologiens catholiques), dont tu adoptes le langage, ô Érasme. Mais ils n'ont pas pu apporter un seul article pour prouver l'opinion insensée qu'ils professent sur ce point. C'est par une illusion frivole que Satan a détourné les fidèles de la lecture des Saintes Écritures et rendu la Sainte Bible méprisable, pour que ses doctrines empoisonnées, extraites de la philosophie, pussent prendre le dessus dans l'Église. » *De servo arbitrio*, W., t. XVIII, p. 607 sq.

A en croire Luther, la Bible ne peut être obscure que pour ceux qui n'ont pas la foi : « Tout chrétien doit avoir cette conviction que les saintes Écritures sont une lumière spirituelle, beaucoup plus claire que le soleil, *au moins en ce qui concerne le chemin de la béatitude* ou ce qui appartient aux vérités nécessaires. » Il n'y a que le démon qui a pu égarer les Pères, puisque son adversaire, Érasme, a pu lui en citer un très grand nombre qui ne croient pas au serf-arbitre. Et Luther ne voit pas la cause de trouble qu'il va engendrer dans les âmes, car si le démon a pu égarer les esprits des Pères, malgré leur science biblique, leur sainteté et leur sincérité, quelle confiance pouvons-nous avoir, nous, qui leur sommes si inférieurs? Et si la Bible, si claire, selon Luther, a pu être comprise de travers par eux, comment serons-nous assurés d'être garantis contre tout risque d'erreur à notre tour?

2° *Le biblicisme chez Zwingli.* — Zwingli n'est pas venu au biblicisme par les mêmes voies que Luther. Il n'était pas un mystique. Il n'avait pas connu la vie monastique. C'était un homme d'action, mêlé à la vie de son pays et de son temps. Il avait appris le grec tout seul, s'était enthousiasmé pour les travaux et les talents d'Érasme. Il avait espéré un instant s'arracher à l'enlisement de l'impudicité par la vertu du grec biblique. Après dix-huit mois d'efforts, il avait de nouveau cédé aux penchants de sa nature sensuelle. Dès lors il s'était laissé couler à pic. Les lamentables aveux de sa lettre du 5 décembre 1518, au chanoine Utinger, ne laissent aucun doute sur ses débordements secrets. Depuis ce temps (1518), il était resté aigri contre les institutions ecclésiastiques. Il ne nous paraît pas douteux qu'il ait subi l'influence lointaine de la révolte luthérienne, bien qu'il n'ait jamais voulu en convenir. Et on peut lui accorder en effet que, si la révolte luthérienne lui donna une impulsion, il n'en accepta jamais les principes qu'en les adaptant très librement à son cas. Cependant, en ce qui concerne la Bible, ses idées se rapprochent beaucoup de celles de Luther, sauf sur un point essentiel : l'utilisation d'une clé d'origine mystique pour interpréter les Écritures. Nous ramènerons à deux les principes bibliques de Zwingli :

1. La Bible contient tout le droit divin. Il n'est pas permis d'y rien ajouter, d'en rien retrancher. Toutes les institutions qui ne sont pas fondées sur la Bible sont nulles et non avenues, criminelles et diaboliques. La Bible suffit. 2. La Bible se suffit ; elle est parfaitement claire et n'a besoin d'aucune interprétation ecclésiastique.

Sur le premier point, comme Luther, il se contente d'affirmer. Dès 1520, il obtient des bourgeois du conseil de Zurich une ordonnance érigeant le biblicisme en loi d'État. Il semble que le biblicisme apparaisse alors comme un principe premier, une évidence immédiate. On en a assez des opinions et des disputes d'école. Le seul mot de Bible exerce une fascination irrésistible.

Sur le second point, que Zwingli considérait comme capital, il a écrit un livre spécial : *De la clarté et de la certitude de la Parole de Dieu (Von Klarheit und Gewissheit des Wortes Gottes)*, 6 septembre 1522, *C. R.*, *Op. Zuinglii*, t. I, p. 328-384. Nous n'en citerons que ce passage qui livre toute la pensée de Zwingli : « Ceux qui se font les défenseurs et les champions des doctrines humaines ont toujours l'habitude de parler de la manière suivante : Nous vous accordons, nous aussi, que la doctrine évangélique, inspirée de Dieu, doit être préférée à toutes les autres doctrines. Poussés en effet par la grâce ou par la puissance divine, ils ont fait ce progrès d'en venir jusque-là. Mais les manières d'interpréter l'Évangile, disent-ils encore, sont diverses et contradictoires. Dans une telle variété d'opinions, il faut qu'il y ait un juge, qui prononce sur la vérité de l'une de ces opinions et impose silence aux autres. Voilà ce qu'ils disent. Et tout cela n'a qu'un but, qui est de soumettre l'interprétation de la Parole de Dieu aux jugements des hommes, afin de pouvoir plus aisément, par les Caïphes et les Annes, persécuter les ministres de la Parole et les promener de tribunal en tribunal, devant les divers juges. Mais écoutez, je vous prie, notre réponse à nous. Les écrivains sacrés appellent *Évangile* non seulement ce qui a été écrit par Matthieu, Marc, Luc et Jean, mais tout ce qui a été livré par Dieu aux hommes, dans l'Ancien et le Nouveau Testament, tout ce qui nous informe de la grâce et de la volonté de Dieu. Or, comme la volonté de Dieu est unique et unique son Esprit, qui n'est certes pas un Esprit de dissension, mais de concorde, il était nécessaire que le sens de la Parole divine fût unique et très simple, quelles que soient les expositions et opinions diverses par lesquelles il peut être déchiré par nous... Si donc tu permets à la Parole de Dieu de rester ce qu'elle est..., elle proférera en toi comme en moi toujours le même sens. » Voir Kidd, *loc. cit.*, p. 406.

Ce fut grâce à des assertions de ce genre, souvent répétées, que Zwingli réussit à persuader les bourgeois du conseil qu'ils avaient le droit et le devoir de s'ériger eux-mêmes, en dépit de leur incompétence, en juges souverains des controverses théologiques, à la condition que ces controverses seraient réglées par le recours unique à la Bible. Du moment que la Bible suffit et qu'elle se suffit, le bourgeois le plus étranger aux discussions théologiques peut trancher en dernier ressort dans les matières religieuses.

3° *Le biblicisme chez Calvin.* — Si le biblicisme chez Luther est dominé par une certitude subjective, celle de la justification par la foi seule; chez Zwingli, par la haine de toute autorité ecclésiastique et les tendances de l'humanisme vers le recours aux sources; il reçoit, chez Calvin, sa couleur particulière — il ne semble pas qu'on l'ait assez remarqué — de son tempérament et de sa formation de *juriste*.

Sans doute, Calvin, à la différence de Zwingli, est un mystique authentique de l'école de Luther. Il s'est assimilé les thèses luthériennes sur la justification, il en a ressenti la puissance consolante, il les a retrouvées dans l'Écriture. Mais c'est en tant que *juriste* rigoureux et intransigeant qu'il a fait, en matière de biblicisme, œuvre originale.

Il part, lui aussi, du principe fondamental de Luther et de Zwingli, à savoir que le *droit divin* est contenu dans la Bible. C'est pour lui le premier des dogmes. Il en déduit que toutes les institutions catholiques non appuyées sur la Bible, telles que la confirmation, l'ordre, l'extrême-onction, la pénitence, le mariage sacramentel, etc. sont des inventions diaboliques. Il se montre, sous ce rapport, beaucoup plus sec et plus radical que Luther, en qui des souvenirs demeurés chers à son cœur de prêtre dévoyé altéraient la rigueur des exécutions. L'appel à la Bible, chez Calvin, est continuel. C'est un procédé de tous les instants, un argument inépuisable. On dirait que ce théologien-légiste a la fureur des textes, qu'il ne puisse

rien concevoir sans un texte, que la vie ne soit pas admissible pour lui en dehors des formules écrites, et qu'en particulier le magistère vivant d'une Église, la tradition vivante du catholicisme lui soient insupportables, comme un chaos d'usurpations humaines sur le droit divin. Exemple : il parle de l'adoration du Christ dans l'hostie consacrée, en usage dans l'Église catholique. Il condamne cette adoration avec violence et comme une vraie idolâtrie. Puis, il s'écrie : « Quant à nous, pour ne pas tomber dans une telle fosse, fixons nos oreilles, nos yeux, nos cœurs, nos esprits, nos langues totalement *dans la doctrine sacrée de Dieu* — il veut dire dans la Bible — car c'est l'école de l'Esprit-Saint, le plus parfait des maîtres, dans laquelle on fait tant de progrès que l'on ne doit rien apprendre d'ailleurs et que l'on renonce volontiers à savoir tout ce qui n'y est pas enseigné! » *Institutio christiana*, édition de 1536, *C. R.*, *Opera Calvini*, t. I, p. 125; éd. Barth, t. I, p. 144.

Les derniers mots de cette phrase sont surtout à retenir. On pourrait dire qu'ils sont la charte du *puritanisme*, en tant que le puritanisme est le plus intransigeant des biblicismes et que le puritain ne veut plus être que l'homme d'un livre, du *Livre* par excellence, et ignorer tout le reste. Calvin avait pourtant été humaniste comme Zwingli. Mais, en se convertissant, il a dit adieu aux études profanes. Il ne veut plus connaître que la Bible. Il ne veut plus penser que bibliquement. La Bible est son code, sa loi, son tout. Elle contient les normes de la vie publique et privée, les lois éternelles et immuables de toute croyance, de toute morale, de toute politique, de toute vérité. *Ignorandum libenter quidquid in ea non docetur*, ces mots de Calvin le traduisent merveilleusement bien.

Toutefois ce n'est pas là que se trouve l'originalité principale de Calvin. La Bible suffit et la Bible se suffit. Ces deux principes étaient admis par ses deux devanciers. Mais en dehors de ces deux axiomes fondamentaux, Calvin a découvert deux autres idées, par quoi son biblicisme est quelque chose de nouveau et d'inédit.

En premier lieu, tandis que Luther et Zwingli tenaient pour accordé que l'Écriture est de droit divin, sans se demander par qui a été établi le canon des Écritures et de qui, par suite, l'Écriture tient son autorité en tenant sa canonicité, Calvin aborde résolument cette question épineuse. Pour Luther et Zwingli, l'Esprit-Saint n'est donné au croyant que pour *interpréter* l'Écriture. Pour Calvin, il fonde en outre, dans la foi du croyant, la *canonicité* des textes scripturaires. Pour Luther, la clé des Écritures est le dogme de la justification. Pour Calvin, il n'est pas question d'une clé de ce genre. Du moins, Calvin ne donne pas de précisions aussi limitées sur la nature des raisons qu'il a de croire que telle Écriture est canonique ou non. Mais il exclut en tout cas plus rigoureusement que Luther toute intervention de l'Église, même dans la détermination des Écritures canoniques.

Il s'indigne à la seule pensée qu'une autorité humaine puisse intervenir en cette affaire et l'injure vient sous sa plume : « Quant à ce que ces *canailles* demandent d'où et comment nous serons persuadés que l'Écriture est procédée de Dieu, si nous n'avons refuge au décret de l'Église, c'est autant comme si aucun s'enquérait d'où nous apprendrons à discerner la clarté des ténèbres, le blanc du noir, le doux de l'amer. »

C'est qu'en effet, pour Calvin, « l'Écriture a de quoi se faire connaître, voire d'un sentiment aussi notoire et infaillible comme ont les choses blanches et noires de montrer leur couleur et les choses douces et amères de montrer leur saveur. »

Calvin connaît cependant le mot célèbre de saint Augustin : « Je ne croirais pas à l'Évangile, si je n'y étais mû par l'autorité de l'Église catholique ». (*Contra Epistolam Manichæi*, § 6). Il le cite et se l'objecte à lui-même. Mais à quoi servirait-il d'être avocat, si l'on n'était pas capable d'amortir la force d'un texte de jurisprudence? Calvin explique le mot de saint Augustin en disant que, sans doute, l'autorité de l'Église attire l'attention sur la sainte Écriture, mais que seule l'Écriture, par son caractère propre, par une vertu que Dieu lui communique, a le pouvoir d'engendrer la foi. Elle est donc érigée par Calvin à la hauteur d'un principe premier. Elle possède une évidence qui lui est propre. On ne peut pas la confondre avec un autre écrit. Il suffit de la lire pour faire la différence entre un livre sacré et un livre profane, à condition toutefois que l'on soit prédestiné. La canonicité et l'authenticité des saints Livres, selon Calvin, « se voit à l'œil ». Vous lisez Démosthène ou Cicéron, Platon ou Aristote. Vous êtes enchaîné, remué, ravi. Mais si vous passez de là à la Bible, le charme des auteurs profanes s'évanouit. Leur éloquence n'est plus rien. « C'est d'un autre ordre », eût dit Pascal. On perçoit donc directement l'origine divine des textes bibliques. Ils portent la trace de la main de Dieu! De plus, chaque croyant reçoit directement, de l'Esprit-Saint, la certitude que les Écritures sont inspirées de Dieu. *Institution chrétienne*, édition française de 1562, l. I, c. VII-IX : *Sur quoi se fonde l'autorité de l'Écriture*. Calvin a donc été jusqu'au bout du biblicisme. On ne pouvait pas aller plus loin dans cette voie.

Mais ce théologien-juriste a encore innové sur un autre point très important. Il ne se contente pas de voir dans l'Écriture la source du droit divin. Il veut y trouver *le droit* tout court. Pour Luther, l'Ancien Testament ne contenait que la Loi qui menace et effraie, tandis que l'Évangile nous apporte la Promesse qui console et apaise. Il s'ensuivait que la Loi n'était pas faite pour être observée, puisque précisément c'est notre impuissance à l'observer qui est à la base de notre foi en Jésus-Christ. Luther et Zwingli après lui étaient donc tout disposés à abandonner la législation politique et sociale au pouvoir civil. Luther avait utilisé la Bible pour créer une religion adaptée à ses besoins d'âme et à son goût de l'ordre monarchique. Zwingli avait plié la Bible à la fondation d'une Église dominée par l'aristocratie bourgeoise et républicaine d'une ville libre. Mais Calvin prend les choses infiniment plus au sérieux. Ce juriste a la révérence des textes. Du moment que Dieu commande, il commande pour l'éternité. Les lois qu'il pose sont valables pour tous les pays et tous les temps. Ces lois sont la règle même de la cité. Calvin n'admet donc pas que le pouvoir civil puisse faire des lois, qui ne soient pas, d'une façon ou d'une autre, tirées de la Bible. Le seul régime qu'il admette, dans un pays, une ville, un empire, c'est la « Bibliocratie ». Il fera de Genève une « Ville-Église ». Il comprend la société sous forme de « couvent laïque ». Tout le puritanisme est en germe dans sa doctrine de la Bible. En 1535, quand il écrivait son *Institution*, il n'avait pas encore mis la main à la pâte. Il ne voyait dans l'Église que la société invisible des prédestinés. En 1539, dans une nouvelle édition de son livre, il a déjà évolué. Mais, en 1543, alors qu'il est revenu en vainqueur à Genève, il conçoit l'idée d'une Église, qu'il croit calquée sur l'Église primitive. Cette Église doit être la société même. Elle a ses lois propres. Loin de les recevoir de l'État, elle les lui impose. L'État doit obéir à la Bible, et par suite au théologien qui seul en fait est capable de la lire et de la bien comprendre, mais Calvin ne tire pas cette conséquence de fait.

Le biblicisme a atteint de la sorte son apogée. Il n'ira jamais plus haut ni plus loin, même au temps des « Saints » de Cromwell.

4° *Le biblicisme des « 39 Articles ».* — La position de l'Église anglicane, au sujet de la Bible, est définie par le 6e des trente-neuf articles de 1562, ainsi conçu : « La sainte Écriture contient toutes les choses nécessaires au salut, de sorte que tout ce qui n'y est pas contenu ou ne peut pas être prouvé par elle ne doit être exigé d'aucun homme comme article de foi, ni réputé requis ou nécessaire au salut. Sous le nom d'Écriture sainte nous comprenons ces Livres canoniques de l'Ancien et du Nouveau Testament, dont l'autorité n'a jamais été mise en doute dans l'Église ».

Après cet article vient l'énumération des Livres reconnus comme canoniques. Sont exclus de la liste les livres deutérocanoniques, et en particulier les livres de Tobie, de Judith, de la Sagesse, de l'Ecclésiastique, de Baruch, etc.

Comme dans tout l'ensemble de sa constitution, l'Église anglicane prenait ici, un peu au petit bonheur, une *via media* entre le biblicisme rigide de Calvin et l'enseignement de l'Église catholique. Le sens de l'article 6 est en effet le suivant : 1. La Bible suffit au salut. 2. Elle ne suffit pas tout à fait, car pour savoir quels livres font partie de la Bible, il faut consulter la *tradition*. 3. Il appartient à une Église nationale de décider, à elle seule, si les livres regardés comme canoniques dans certaines parties de l'Église ou dans certaines périodes de l'histoire doivent être considérés ou non comme parole de Dieu.

Cela n'était pas très logique, car de deux choses l'une : ou le canon des Écritures est article de foi, et alors il est possible de fonder un article de foi sur une décision de l'Église, ou il n'est pas article de foi, et comment pourra-t-on fonder des articles de foi sur des textes dont la canonicité elle-même n'est pas de foi et se trouve par là même sujette à caution?

Calvin seul avait vu la difficulté et avait trouvé dans une logique intrépide mais audacieuse une solution commode : un texte biblique porte en lui-même sa marque d'authenticité et de canonicité comme le soleil porte avec sa lumière la preuve de son existence.

II. LE PÉCHÉ ORIGINEL. — 1° *Chez Luther.* — C'est à propos de la notion du péché originel que Luther a commencé à dévier de la doctrine catholique. On peut diviser en trois étapes son évolution à ce sujet : 1. Avant son voyage à Rome, il est encore substantiellement catholique, bien que ses expériences intimes et ses lectures favorites le poussent déjà à une conception très pessimiste de la nature déchue. — 2. A la suite de son voyage de Rome, il semble bien avoir adopté une théorie voisine de celle que Seripandi devait défendre au concile de Trente et qui porte le nom de théorie de la *double justice*. Cette théorie se résume en deux points : l'homme déchu peut, avec le secours de la grâce, faire quelque bien, mais son pouvoir est étroitement limité et ne suffit pas à assurer son salut. Il lui faut, en plus de sa « justice personnelle » une *seconde justice*, qui est celle de Jésus-Christ. Il y a donc deux justices, l'une infuse, l'autre imputée. C'est à peu près ce que l'on trouve dans le *Commentaire sur les Psaumes* de Luther, entre 1513 et 1514. — 3. Mais Luther ne s'arrête pas là. Il ne cesse de diminuer l'importance de la première justice pour grossir celle de la seconde, jusqu'à ce qu'il arrive à supprimer celle-là pour ne plus admettre que celle-ci. Dès son *Commentaire de l'Épître aux Romains* (1515-1616), il manifeste avec éclat son sentiment nouveau. Les injures aux théologiens y alternent avec les plus sombres descriptions de la corruption humaine : « Qu'est-ce donc, écrit-il, que le péché originel? *Primo*, selon les subtilités des théologiens scolastiques, c'est la privation et le manque de justice originelle. Quant à la justice, suivant eux, elle est dans la volonté comme dans son sujet. C'est donc là aussi que réside sa privation. Elle appartient en effet au prédicament de la qualité, selon la logique et la métaphysique. *Secundo*, selon l'Apôtre (saint Paul) et la simplicité du sens dans le Christ Jésus, ce n'est pas seulement la privation d'une qualité dans la volonté, bien plus ce n'est pas seulement la privation de lumière dans l'intelligence, de force dans la mémoire, mais c'est en vérité la privation de toute rectitude et de toute puissance dans toutes les facultés tant du corps que de l'âme et de tout l'homme tant intérieur qu'extérieur. De plus, c'est le penchant même au mal, le dégoût du bien, la répugnance pour la lumière et la sagesse, l'amour au contraire des ténèbres et de l'erreur, la fuite et l'abomination des bonnes œuvres, l'empressement au mal... En somme, ainsi que les anciens Pères l'ont dit, ce péché d'origine, c'est le foyer même de la concupiscence, la loi de la chair, la loi des membres, la langueur de la nature, le tyran, la maladie originelle... ». Ficker, *Luthers Vorlesung über den Römerbrief*, t. I *b*, p. 143 sq.

Depuis ce temps, Luther, qui a changé sur beaucoup d'autres points, n'a plus varié en ce qui concerne le péché originel. Dans les *Articles de Smalkalde*, qui sont de 1538, son langage est le même en substance que celui qu'on vient de lire. Mais il ajoute les précisions intéressantes que voici : « Ce péché originel est une corruption si profonde et si mauvaise de la nature qu'aucune raison ne la connaît, mais que nous devons en recevoir la révélation par l'Écriture. De là vient qu'il y a eu beaucoup d'erreurs et de cécité sur cet article, tel que les scolastiques l'ont enseigné, notamment : 1. que, par la chute d'Adam, les forces naturelles de l'homme sont restées intactes et entières et que l'homme tient de sa nature une raison droite et une volonté bonne, comme disent les philosophes; 2. que l'homme possède un libre arbitre pour faire le bien et éviter le mal ou inversement pour laisser le bien et faire le mal; 3. que l'homme peut, par ses forces naturelles, accomplir et observer tous les commandements de Dieu; 4. qu'il peut, par ses forces naturelles, aimer Dieu par dessus tout et son prochain comme lui-même; 5. que, lorsque l'homme fait tout ce qui est en lui, Dieu lui donne sûrement sa grâce; 6. que, lorsqu'il s'approche d'un sacrement, il n'a pas besoin du ferme propos de bien faire, mais qu'il suffit de n'avoir pas le mauvais dessein de pécher, tant la nature est bonne et efficace le sacrement; 7. qu'il n'est pas établi par l'Écriture que pour faire une bonne œuvre il est nécessaire d'avoir l'Esprit-Saint avec sa grâce. » *Luthers Werke*, éd. Schwetschke, t. III, p. 55-56.

Dans la *Confession d'Augsbourg*, le péché originel est donné comme consistant en ce que les hommes naissent « sans la crainte de Dieu, sans confiance en Dieu et avec la concupiscence. » Kidd, *op. cit.*, p. 262.

En recueillant tous les textes, on arrive à la conception suivante, chez Luther : 1. L'homme est complètement déchu depuis la faute d'Adam. Il n'a aucune puissance pour le bien. Tous ses actes sont des péchés mortels. Même en croyant bien faire, nous péchons, *bene operando peccamus*, ou encore, *homo, quando facit quod in se est, peccat.* W., t. I, p. 148 (1516). La grâce même de Dieu ne pourrait rien tirer de nous. Toute notre justice est imputée.

2. Il s'ensuit que tous les actes des hommes, aussi bien des sages du paganisme que des hommes régénérés par le baptême, sont de véritables péchés devant Dieu: « Toutes les vertus des philosophes, bien plus, de tous les hommes, soit des juristes, soit des théologiens, sont des apparences de vertus et en réalité des vices. » Cité par Denifle, *Luther und Luthertum*, t. I, p. 528.

3. Et cela s'explique par ce fait que la concupiscence non seulement est invincible, en ce sens qu'elle ne peut être extirpée, mais en ce sens qu'elle vicie tous nos

actes, qu'elle est présente en tous et les corrompt, par une sorte de freudisme avant la lettre.

4. L'homme n'a donc plus aucune liberté. Cependant, il est à noter sur ce dernier point que Luther a présenté son déterminisme sous deux formes bien différentes. Avant d'écrire son *De servo arbitrio*, qui est de 1525, il parle toujours comme si la perte du libre arbitre était une conséquence du péché originel. C'est ce qui explique que, parmi les propositions de Luther condamnées par la bulle *Exsurge Domine*, du 15 juin 1520, on trouve la suivante : *Liberum arbitrium* POST PECCATUM *est res de solo titulo, et dum facit quod in se est peccat mortaliter.* Dans le langage de Luther alors la liberté n'est pas un pouvoir d'option, mais seulement le pouvoir de faire le bien. Ce pouvoir existait donc avant le péché, mais il a été perdu par le péché. Dans le *De servo arbitrio*, Luther parle du pouvoir d'option. Les raisons pour lesquelles il le refuse à l'homme sont aussi bien valables pour l'ange. Il ne fait au péché originel que de lointaines allusions. Son grand argument est que la liberté est un nom divin, un attribut divin, une propriété réservée à Dieu. Ce qui détruit la possibilité même de la liberté dans la créature, c'est la volonté omnisciente et toute-puissante de Dieu : « Par sa volonté immuable et éternelle, autant qu'infaillible, Dieu prévoit et fait toutes choses. Cette proposition, semblable à un éclair, terrasse et détruit radicalement le libre arbitre... Il suit de là nécessairement que tout ce que nous faisons, que tout ce qui arrive, même lorsqu'il paraît contingent et accidentel, se produit effectivement d'une façon immuable et nécessaire, quand on fixe le regard sur la volonté divine... La liberté est en définitive un nom divin et ne peut être attribuée à personne qu'à Dieu ». W., t. XVIII, p. 615 sq.; éd. Schwetschke (notes d'Otto Scheel), *Ergänzungsbände*, t. II, p. 235 sq. Mais comme, avant le péché, l'homme faisait le bien naturellement, on pouvait dire qu'il était libre, c'est-à-dire non enchaîné au péché, tandis que maintenant il n'a même plus cette liberté au sens large, il est enchaîné au mal, il est esclave du péché, de Satan et de la mort.

2° *Zwingli et le péché originel.* — Il y a entre la doctrine de Zwingli et celle de Luther, sur le péché originel, à la fois de frappantes ressemblances et des différences profondes. Ce fut là un des points de friction entre les deux réformateurs. Comme Luther. Zwingli admet ce paradoxe : l'homme est à la fois impuissant et responsable, tout arrive nécessairement, et Dieu est aussi bien l'auteur de la trahison de Judas que de la pénitence de saint Pierre. Il écrit à Brunner, le 25 janvier 1527 : « Accordons que c'est bien par l'ordre de Dieu que celui-ci est parricide et celui-là adultère... Que l'on dise donc que c'est en vertu de la Providence divine qu'il existe des traîtres et des homicides, nous le permettons. Nous aussi nous le disons, mais nous ajoutons que ceux qui font ces crimes sans se corriger ni se repentir sont destinés par la Providence aux supplices éternels, pour servir d'exemples de sa justice. Voilà notre canon! » *C. R.*, *Op. Zuinglii*, t. IX, p. 30 sq.

Mais, en ce qui concerne le péché originel lui-même, Zwingli est presque aux antipodes de Luther. Dans son *Explication des 67 articles*, il distingue trois sortes de péché : 1. le péché d'incrédulité qui seul entraîne la damnation; — 2. le *Bresten*, c'est-à-dire la « contagion » ou infirmité originelle, la faiblesse de notre nature déchue, en Adam; — 3. les œuvres qui découlent de ce « Bresten », comme les branches sortent d'un tronc.

Il est aisé de voir que le « Bresten » de Zwingli n'est autre que le péché originel. Il l'identifie à la concupiscence. Mais contrairement à Luther, il n'admet pas que cette « maladie » soit un vrai péché et qu'elle entraîne la damnation. Il la décrit comme une sorte d'amour-propre, qu'il nomme φιλαυτία. Zwingli conservait de son humanisme une profonde sympathie pour les sages de l'antiquité. Il ne pouvait se résoudre à les condamner à l'enfer. Il absout de même les enfants morts sans baptême. On comprend dès lors ce passage de la *Fidei ratio*, qu'il adressa, le 8 juillet 1530, à l'empereur au cours de la Diète d'Augsbourg : « Le péché originel, tel qu'il existe dans les fils d'Adam, n'est pas proprement un péché... Il n'est pas en effet une violation de la loi. Il est donc une maladie et un état : une maladie, car, de même qu'Adam est tombé par amour de soi, nous tombons; un état, car de même qu'il est devenu esclave et sujet de la mort, ainsi nous naissons esclaves et fils de la colère et sommes sujets à la mort..... Il résulte de là, si nous sommes rendus à la vie par le Christ, second Adam, comme nous avons été livrés à la mort par le premier Adam, que c'est à tort que nous damnons les enfants des parents chrétiens (morts sans baptême) et même ceux des païens... » Kidd, *op. cit.*, p. 472 sq.

Déjà sur ce premier point, le biblicisme de Zwingli rendait un son tout autre que celui de Luther et ce dernier trépignait d'indignation au sujet des doctrines de son rival.

3° *Calvin et le péché originel.* — Avec Calvin, nous revenons à la doctrine luthérienne pure. Sans insister sur les étapes de la pensée de Calvin, nous dirons que l'on peut résumer sa doctrine du péché originel, telle qu'elle est contenue dans l'édition définitive de l'*Institution* (1559), dans les six propositions suivantes : 1. Dieu avait créé l'homme dans un état de nature parfaite, en possession de la liberté de bien faire et de rester « conjoint à son Créateur ». — 2. Par suite du décret éternel de Dieu, Adam a péché. « L'infidélité a été à la base de sa révolte. De là est procédé l'ambition et orgueil, auxquels deux vices l'ingratitude a été conjointe ». — 3. Par cette faute, Adam « a ruiné tout son lignage... ayant perverti tout ordre de nature au ciel et en la terre ». — 4. le péché originel est une corruption et perversité héréditaire de notre nature, laquelle étant répandue en toutes les parties de l'âme nous fait coupables premièrement de l'ire de Dieu, puis après produit en nous les œuvres que l'Écriture appelle œuvres de la chair ». C'est bien le péché d'Adam qui réside en nous et non point seulement la peine de ce péché. « La nature est une semence de péché, en sorte qu'elle ne peut être que déplaisante et abominable à Dieu. » Ce n'est pas assez dire que de déclarer que le péché originel est la privation de la justice originelle. Il faut y voir cette source fertile de tout mal que nous nommons la concupiscence. « L'homme n'est autre chose de soi-même que concupiscence ». — 5. C'est en ce sens qu'il faut dire que l'homme a perdu le franc arbitre. C'est à tort que les philosophes prétendent que la raison suffit à bien conduire l'être humain et que la volonté a la libre élection pour suivre en tout la raison. Calvin reconnaît que la plupart des Pères « ont suivi les philosophes », plus qu'il ne convenait. Saint Augustin seul a bien compris les Écritures. Pour Calvin, son sentiment est très net : « C'est une chose résolue, dit-il, que l'homme n'a point le libéral arbitre à bien faire, sinon qu'il soit aidé de la grâce de Dieu et de grâce spéciale qui est donnée aux élus seulement par régénération, car je laisse là ces frénétiques qui babillent qu'elle est indifféremment exposée à tous. » A vrai dire, Calvin n'oublie pas qu'il a été humaniste. Il ne peut se tenir d'exprimer son admiration en passant pour les sages de l'antiquité, surtout les jurisconsultes, les philosophes, les dialecticiens, les médecins du paganisme. Mais il reconnaît qu'ils n'ont pas eu la « sagesse

spirituelle » et que les quelques « gouttes de vérité » que l'on trouve chez eux ne font que mieux ressortir leur responsabilité et la profondeur des ténèbres qui les enveloppaient. — 6. Calvin maintient en effet la pleine responsabilité de l'homme, en dépit de son impuissance. Il ne voit pas qu'il fait de Dieu un monstre qui punit des créatures pour des fautes qu'elles n'avaient pas le pouvoir d'éviter. Voici comment il explique cette responsabilité : l'homme est tellement corrompu qu'il prend plaisir au mal. Il pèche avec délectation, sans contrainte, avec empressement. « Il pèche volontairement et non pas malgré son cœur, ni par contrainte, il pèche, dis-je, par une affection très encline et non pas étant contraint par violence. » Cette complaisance dans le mal apparaît à Calvin, ainsi qu'à Luther, comme constituant essentiellement la responsabilité. Ici encore le juriste l'emporte sur le théologien. Car le juriste ne veut savoir qu'une chose : si le délinquant n'a pas été contraint, s'il n'a pas été entraîné par la crainte ou quelque sentiment imposé du dehors. S'il apparaît qu'il a agi avec joie, de lui-même, il est tenu pour responsable devant la loi.

4° *Le péché originel dans les « 39 Articles ».* — L'article 9 de la confession anglicane traite du péché originel en ces termes : « Le péché originel ne consiste pas dans l'imitation d'Adam (comme le prétendent vainement les Pélagiens); mais c'est la faute et la corruption de la nature de chaque homme qui, d'une façon naturelle, tire son origine d'Adam. Et c'est par là que l'homme s'est éloigné de sa droiture originelle et se trouve de sa propre nature incliné au mal, de sorte que les convoitises de la chair sont toujours contraires à celles de l'esprit. Et c'est pourquoi le péché originel mérite la colère de Dieu sur tout homme qui vient en ce monde. Et cette infection de la nature demeure même en ceux qui sont régénérés. C'est pourquoi la convoitise de la chair, appelée par les Grecs « phronêma sarkos », que l'on traduit sagesse, ou sensualité ou affection ou désir de la chair, n'est pas soumise à la loi de Dieu. Et, quoique cette sensualité n'entraîne pas de condamnation pour ceux qui croient et sont baptisés, cependant l'Apôtre confesse que la convoitise impure ou concupiscence a en elle-même la nature du péché. »

Cette doctrine diffère très peu de celle de Luther et de Calvin. Elle identifie la concupiscence et le péché originel. Elle pose en principe que la concupiscence est un véritable péché et que ce péché entraîne la condamnation des non-régénérés. Cependant, la confession anglicane évite toute expression trop âpre et elle corrige par la modération du langage ce qu'il reste de radicalisme dans la doctrine.

Au sujet du libre arbitre, l'art. 10 se rapproche nettement de la doctrine catholique : « La condition de l'homme, après la chute d'Adam, est telle qu'il ne peut s'appliquer et se préparer, par ses forces naturelles et ses bonnes œuvres, à acquérir la foi et à invoquer Dieu. C'est pourquoi nous n'avons pas le pouvoir d'accomplir de bonnes œuvres agréables à Dieu et acceptées de Lui, sans la grâce prévenante de Dieu, par l'intermédiaire du Christ, grâce qui peut nous donner un bon vouloir, et la grâce coopérante qui coopère avec nous après que nous avons acquis ce bon vouloir ».

On verra cependant, à l'article suivant que la conception anglicane de la coopération entre le vouloir humain et la grâce reste en deçà de l'enseignement catholique.

III. LA JUSTIFICATION. — 1° *Chez Luther.* — L'article de la justification est le plus important de tous ceux qui ont été touchés par les « réformateurs ». Nous avons vu que la mystique de la justification est l'un des trois traits communs, avec des nuances toutefois, à toutes les branches de la prétendue réforme. Luther avait coutume d'appeler ce point « le point capital et le résumé » de toute la doctrine chrétienne, *summa et caput.* Mélanchthon, dans les *Loci communes* de décembre 1521, disait aussi : « Si quelqu'un ignore ces trois choses : la puissance du péché, la Loi, la Grâce, je ne vois pas comment je pourrais l'appeler chrétien! » Kidd, *op. cit.*, p. 91. De fait, c'est dans la mystique de la justification que s'est trouvé le point de départ de la révolution luthérienne. C'est l'attrait de cette mystique commode et plus encore les conséquences matérielles, économiques, politiques et sociales, liturgiques même, qu'elle a engendrées, qui ont entraîné hors de l'Église romaine tant de cités, de principautés, de royaumes et de peuples divers.

On doit distinguer, dans l'évolution de Luther, plusieurs étapes avant son arrivée à une conception définitive sur la justification. On a vu, à l'article précédent, comment, à la suite de son voyage à Rome, peut-être sous l'influence de Gilles de Viterbe et de son jeune et brillant élève, Scripandi, qu'il y avait sûrement rencontré, il avait d'abord admis une théorie analogue à celle de la double justice. Vers 1515, il a déjà abandonné l'une de ces justices. Il ne croit plus qu'à la justice du Christ. Sa théorie du péché originel ne lui permet plus d'en admettre une autre. Sur ce point, il ne variera plus. Mais il n'est pas encore fixé sur la manière dont la justice du Christ est appréhendée par nous, sur le processus qui nous en assure l'imputation.

Après sa découverte de la concupiscence « invincible », qu'il identifie au péché originel, il flotte encore deux ou trois ans, à la recherche d'une doctrine qui lui donne pleine satisfaction. Sans doute, il parle déjà de « justification par la foi ». Les luthérologues protestants s'y sont trompés en général et ont cru que ses idées étaient définitivement arrêtées. Il n'en est rien. Ce qu'il entendait par le mot *foi*, en 1515, était quelque chose de bien différent de ce qu'il nommera de la sorte après 1518. Entre ces deux dates, 1515-1518, Luther cherche le salut dans l'anéantissement, dans l'abjection humaine, dans le désespoir de soi, dans la condamnation de soi-même et même dans l'*acceptation de l'enfer.* Il croit imiter sous ce rapport la mystique de Tauler et de la *Théologie allemande*, qu'il comprend de travers. Il entend donc par le mot « foi » ce sentiment de terreur qui le hante, cette honte intime de ses fautes, cette évidence de la damnation méritée, par laquelle il lui semble qu'il « justifie Dieu » et obtient ainsi d'être « justifié par lui ». Il combat surtout la « sécurité ». C'est pour cela qu'il condamne alors la doctrine des œuvres et qu'il s'élève contre les indulgences. Il maintient énergiquement la nécessité de l'ascétisme, de l'obéissance aux supérieurs. Il place l'humilité au-dessus de tout. Mais il fait consister l'humilité dans le sentiment de sa propre réprobation.

Soudain, en 1518, au sortir d'épreuves effrayantes, où il a ressenti, raconte-t-il, les tortures de l'enfer, il est illuminé d'une intuition prodigieuse : il s'avise que, puisque le salut ne dépend aucunement de nous, puisqu'il vient de Dieu seul, puisque c'est la foi qui nous l'apporte, puisque, en un mot, le salut est *inconditionnel*, douter du salut, c'est faire injure à Dieu qui nous l'a promis, c'est encore compter un peu sur nous-mêmes, sur nos efforts, sur la valeur de notre humilité ou de notre soumission au décret de damnation suspendu sur notre front. La foi lui apparaît dès lors comme ayant pour unique objet la *certitude du salut.* Jusque-là il condamnait la « sécurité ». Par un revirement qui n'a pas été assez remarqué des historiens, il en fera désormais son unique article de foi et la condition exclusive du salut. La coupure est si nette entre ses idées antérieures et celles qu'il professe depuis cette

découverte, que ce ne peut pas être autre chose que cette fameuse « Expérience de la Tour » *(Turmerlebniss)* dont il disait plus tard qu'elle l'avait fait entrer à pleines voiles au paradis, qui a provoqué chez lui cette révolution intime. Voir t. IX, col. 1206 sq.

A vrai dire, il n'avait aucunement besoin d'une illumination céleste pour en arriver là. N'était-ce point cette «certitude du salut » qu'il cherchait anxieusement depuis son entrée au cloître et probablement depuis sa naissance à la vie spirituelle personnelle? Même quand il s'élevait contre la « sécurité », ne voulait-il pas se rassurer lui-même? Par-dessous la contradiction apparente, n'y avait-il pas, dans son évolution inconsciente, une logique profonde et instinctive, non pas une logique rationnelle, mais une logique en quelque sorte passionnelle, dominée par la soif du salut?

Quoi qu'il en soit, à partir de 1518, la doctrine de Luther sur la justification est en possession de tous ses éléments et elle est définitive. Il s'empresse d'ouvrir aux autres le paradis où il croit être entré. Quel est ce paradis?

Sa doctrine tient en deux affirmations essentielles : 1. La Loi ne peut être observée; — 2. Il n'y a de salut que dans la foi au Christ-Sauveur.

La Loi ne peut pas être observée, parce que nous sommes déchus. Elle nous oblige quand même. Mais sa fonction est de nous conduire au désespoir, pour nous préparer à recevoir la « consolation » de la Foi. Sans désespoir, pas de consolation. Sans consolation, pas de foi, donc pas de salut. La mystique luthérienne oscille entre ces deux pôles : le *désespoir* engendré par la Loi et la *certitude* conférée par la Foi. Vingt fois, cent fois, Luther a ressassé cette doctrine bizarre. Voici un passage tiré de son meilleur ouvrage : *De la liberté du chrétien* (nov. 1520) : « Il faut savoir que les Livres saints contiennent deux sortes d'écrits : les lois ou préceptes de Dieu, et les promesses. Les lois prescrivent et enseignent beaucoup de bonnes choses, mais ces choses ne sont pas accomplies du fait que les commandements sont donnés. Les lois enseignent mais n'aident point. Elles apprennent ce qu'on doit faire, mais elles ne donnent pas de forces pour le faire. Aussi n'ont-elles d'autre but que de montrer à l'homme son impuissance pour le bien et de lui apprendre à désespérer de lui-même. Et c'est pourquoi elles s'appellent l'Ancien Testament et appartiennent toutes à l'Ancien Testament. Ainsi le commandement : *Non concupisces!* Tu ne convoiteras pas! démontre que nous sommes tous pécheurs, car personne ne peut manquer, quoi qu'il fasse, d'avoir de mauvais désirs. L'homme apprend ainsi à désespérer de lui-même et à chercher ailleurs le secours pour se débarrasser des mauvais désirs et accomplir *par un autre* (Luther veut dire par Jésus-Christ) le précepte qu'il ne peut accomplir de lui-même. Tous les autres commandements sont également impossibles pour nous ». (Cristiani, Traduction française de *La Liberté du chrétien* de Luther, Paris, s. d. (1914), p. 32).

Dans ses ouvrages ultérieurs, Luther introduit une précision intéressante sur le rôle de la Loi. On vient de voir qu'elle est faite non pour être observée, mais pour pousser au désespoir. Mais ceux qu'elle ne pousse pas au désespoir, ceux qui ne sont pas prédestinés au salut, ceux-là, elle les accable, elle autorise Dieu à les punir. Elle est pour les enfants de Dieu un précieux enseignement et la préface de la justification. Elle est pour ses ennemis la source d'un réquisitoire impitoyable et le titre d'une condamnation sans retour. Mais tout cela est écrit de toute éternité, dans le décret de prédestination.

On croit assez communément que la doctrine de la prédestination est propre à Calvin. C'est une erreur complète. Cette doctrine n'est pas moins rigide chez Luther que chez Calvin. Luther attribue à Dieu seul la fixation éternelle du sort de chaque âme. Le libre arbitre n'y est pour rien, puisque ce n'est qu'un vain mot, une illusion et même un blasphème, en ce sens que prétendre jouir du libre arbitre c'est se faire Dieu! C'est donc Dieu qui est seul la cause et du bien et du mal. C'est Dieu qui a élu les uns et réprouvé les autres sans mérite ni démérite de leur part. Mais ce Dieu qui n'a pour règle de ses décisions que l'arbitraire le plus souverain, tient cependant à pouvoir déshonorer ses victimes avant de les plonger dans les flammes infernales. La Loi lui sert d'instrument, on pourrait dire d'artifice, pour cette formidable cruauté. Elle sera pour les uns l'origine du salut, pour les autres la source de leur perte. Pour les prédestinés, elle fait luire, dans leur inflexible rigueur, le tableau écrasant des devoirs à remplir et des fautes à éviter. Elle les terrifie par les menaces de la justice. Elle abaisse leur orgueil, leur enlève toute confiance en eux-mêmes et les jette dans les bras de la miséricorde divine. Pour les réprouvés, au contraire, elle sert de repoussoir, elle est la cause des révoltes et des aigreurs contre Dieu, elle enfante le goût du mal, elle donne au péché la saveur du fruit défendu. Elle est donc source de démoralisation et justification de la sévérité divine. Mais tout cela n'est qu'une mécanique sans liberté personnelle. Le jeu est réglé d'avance. Dieu ne craint pas de jouer et de tricher avec ses créatures. Elles croient être libres et ne le sont pas. Les prédestinés ne peuvent perdre la partie de dés où se joue leur destin. Les réprouvés ne peuvent la gagner. Les dés sont pipés par Dieu, de toute éternité. Dieu se moque également des uns et des autres. Il affirme en effet qu'il veut le salut de tous les hommes. Mais c'est pour mieux nous tromper. Écoutons Luther : « La *Diatribê* (d'Érasme) se fourvoie en raison de son ignorance. Elle ne sait pas distinguer entre le Dieu révélé et le Dieu caché, c'est-à-dire entre les paroles de Dieu et Dieu lui-même. Dieu fait beaucoup de choses qu'il ne nous révèle pas par sa parole et il veut beaucoup de choses que sa parole ne nous dit pas qu'il veut : ainsi, il ne veut pas la mort du pécheur, et cela s'entend selon sa parole, *mais il la veut selon sa volonté cachée.* Or, nous devons méditer la parole et laisser de côté cette insondable volonté. Car la parole est faite pour nous conduire et non la volonté cachée. » *De servo arbitrio.* Luther ne nous dit pas comment il sait qu'il y a en Dieu une volonté cachée opposée à sa parole. De deux choses l'une : ou cette volonté est réellement cachée et alors comment Luther la connaît-il? ou elle n'est pas réellement cachée, et alors elle doit se trouver dans l'Écriture, puisque ce n'est que par l'Écriture que nous connaissons la volonté de Dieu. Au surplus, quelle confiance pouvons-nous avoir dans la Bible, si nous avons la certitude que la parole de Dieu qui s'y trouve n'est pas conforme à la vraie volonté de Dieu? De fait, à en croire le biblicïste forcené qu'est Luther, toute l'Écriture nous trompe. Elle multiplie les exhortations, les objurgations, les menaces, les malédictions, les promesses, les préceptes. Mais tout cela n'est que façade illusoire. « Les jeux sont faits », et le résultat est décrété par Dieu de toute éternité. Nous ne sommes pour rien dans le drame qui se déroule sur le théâtre du monde. Dieu illumine saint Paul sur le chemin de Damas et il « endurcit » Pharaon. « Si Dieu a prévu, écrit Luther, que Judas deviendrait traître, il était nécessaire que Judas fût traître et il n'était pas plus au pouvoir de Judas que de toute autre créature de changer sa manière d'agir ou sa volonté, encore qu'il ait agi sans contrainte, car sa volonté était une œuvre de Dieu accomplie par sa toute-puissance comme tout le reste ». *De servo arbitrio*, éd. Schwetschke, *loc. cit.*, p. 344 sq., 395 sq. Luther va jusqu'à conclure, dans son

De servo arbitrio que si Dieu lui offrait le libre arbitre, il le refuserait. Il aurait trop peur de ne pas savoir s'en servir, de ne pas pouvoir résister aux assauts du démon. Il préfère la *sécurité* à la *liberté*. Cette sécurité qu'il combattait encore dans les thèses sur les indulgences, en 1517, elle est en effet l'essence de sa doctrine actuellement. Et cette sécurité, il la tire de la foi.

En somme, il ne s'agit pas, chez Luther, d'une théologie, d'un système raisonné et logique, il ne s'agit que d'un drame subjectif, d'un romantisme mystique, d'une autobiographie. Le moteur secret de tout son enseignement c'est le besoin de certitude et de sécurité.

Mais la grosse difficulté qu'il a rencontrée sur sa route a été le problème des œuvres. Quelle doctrine enseigner à ce sujet? Du moment que Jésus a satisfait pour nous, que la Loi ne peut plus nous opposer ses blâmes et nous maintenir dans le désespoir, que la foi enfin nous a donné l'assurance du salut sans condition, pourquoi nous sentirions-nous encore liés par les obligations de la Loi? Et pourtant, si nous ne sommes plus liés, que devient l'ordre public, la morale publique? Luther n'a jamais pu sortir de ce dilemme. Il donne tantôt une explication, tantôt une autre. Parfois, il semble, à l'entendre, que la foi sauve en faisant accomplir des œuvres, en infusant aux œuvres une valeur acceptée par Dieu et qu'elle ait en elle-même une portée morale qui nous revêt devant Dieu d'une véritable dignité. Le plus souvent, Luther affirme que la foi sauve malgré les œuvres, en nous imputant les mérites de Jésus-Christ, en recouvrant les ignominies de notre cœur de la robe d'or de ses vertus divines. La première explication pourrait s'appeler *morale*, la seconde purement *mystique*. Entre les deux, Luther oscille suivant les circonstances, ou bien il les emploie toutes deux, comme s'il était indifférent à la distance qui les sépare, à la contradiction qui les oppose.

Le *Sermon sur les œuvres*, dédié, le 29 mars 1520, au duc Jean de Saxe, peut passer pour le type de l'explication morale du rôle de la foi : « La première et la plus haute œuvre, la plus noble de toutes, y déclare Luther, c'est la foi au Christ. » Mais, comme il a maintes fois dit que toutes nos œuvres sont des péchés mortels, ce n'est pas de sa part faire un grand éloge de la foi que d'en faire la première des œuvres. Luther ajoute donc que « les œuvres faites en dehors de la foi ne sont rien et sont mortes totalement ». Puis il déclare que la foi « rend seule toutes les autres œuvres bonnes, agréables à Dieu et dignes de Lui... » Dans la foi, poursuit-il, « toutes les œuvres sont égales, l'une vaut autant que l'autre, toute différence disparaît entre elles, qu'elles soient grandes, petites, courtes, longues, nombreuses ou en petit nombre... » W., t. vi, p. 196 sq.

Mais Luther est bien loin de parler toujours ainsi. La plupart du temps, il se rattache à la pensée qu'exprime le mot fameux de sa lettre du 1er août 1521 à Mélanchthon : « Dieu ne sauve pas les faux pécheurs. Sois donc pécheur et pèche hardiment, mais confie-toi et réjouis-toi plus hardiment encore dans le Christ, qui est vainqueur du péché, de la mort et du monde. Il faut pécher tant que nous sommes ainsi... Le péché ne nous arrachera pas à lui (au Christ) même si mille milliers de fois par jour nous commettons la fornication et l'homicide... » *Luthers Briefwechsel*, éd. Enders, t. iii, p. 207 sq.

On mesure aisément la différence de ces deux conceptions de la foi. Dans l'une, c'est notre foi qui nous justifie parce que toutes les œuvres qu'elle nous fait accomplir deviennent par elle agréables à Dieu et qu'il est bien entendu qu'elle ne nous fait accomplir que les œuvres conformes à la volonté de Dieu exprimée dans la loi, dans l'autre, la foi n'est qu'un organe créé en nous, sans nous, par l'Esprit-Saint, pour appréhender la justice étrangère du Christ et nous la faire « imputer », encore que nos œuvres continuent à être mauvaises.

De ces deux conceptions, il semble que la première ait été à l'usage des profanes, mais ne représente pas la vraie pensée de Luther. Mélanchthon, qui avait d'abord éprouvé tant de consolations dans la doctrine de Luther, finit par être dévoré de doutes, au sujet de la suppression de la Loi, dans la doctrine de son maître. En 1536, selon les *Propos de table*, il posa nettement la question à Luther : « Estimez-vous, lui dit-il, que l'homme est justifié par une rénovation intérieure, comme Augustin paraît l'admettre? Ou au contraire, par une imputation gratuite, extérieure à nous, et par la foi, c'est-à-dire par une ferme confiance qui naît de la Parole de Dieu? » — « Je suis intimement persuadé, répondit Luther, et certain que c'est uniquement par une imputation gratuite que nous sommes justes auprès de Dieu. » — « Du moins, ne concédez-vous pas, reprit Mélanchthon, que, justifié avant tout par la foi, l'homme l'est secondairement par les œuvres? Sans doute, pour que notre foi ou confiance demeure certaine, Dieu ne requerra pas l'exécution parfaite de la Loi, mais la foi suppléera à ce qui manque aux œuvres de la Loi. Vous concédez une double justice, la justice de la foi et celle d'une bonne conscience, où néanmoins la foi vient suppléer à ce qui manque à l'accomplissement de la Loi. L'une et l'autre, vous les reconnaissez comme nécessaires devant Dieu. Mais cela, qu'est-ce autre chose que de dire que l'homme n'est pas justifié uniquement par la foi? » — « J'estime, répondit Luther, que l'homme devient, est et demeure juste *uniquement* par la miséricorde divine. Là seulement est la justice parfaite, qui rend l'homme saint et innocent et absorbe tout mal. » W., *Tischreden*, t. vi, n. 6727.

En somme, on peut ramener la pensée de Luther, au sujet de la justification, aux points suivants : 1. La Loi a pour fonction principale de révéler le péché originel avec tous ses fruits, de faire voir la profondeur de la déchéance de notre nature et sa radicale perversion... « Par là, l'homme est frappé de terreur, humilié, désespéré. Il cherche du secours et ne sait où en trouver. Il s'irrite, devient ennemi de Dieu et murmure contre Lui » (textuel, dans les *Articles de Smalkalde*, de 1538). — 2. A la Loi, s'oppose l'Évangile, c'est-à-dire la promesse, en vertu de laquelle Dieu nous assure de notre salut personnel, sans aucune œuvre de notre part, en nous justifiant par la foi seule. — 3. La foi consiste à croire d'une certitude absolue que Jésus est mort pour chacun de nous, qu'il a satisfait à la justice divine pour toutes nos fautes, que nous n'avons plus rien à payer, que dès lors notre salut ne peut faire aucun doute, pourvu que nous croyions que nous sommes sauvés. — 4. La foi nous unit au Christ par un mariage mystique. Il prend tous nos péchés et nous prenons toute sa justice. Nos fautes lui sont imputées et Dieu nous impute ses mérites. La justice acquise de la sorte est une sorte de mariage indissoluble, qui ne peut être rompu par aucune faute de notre part, sauf le péché d'incrédulité. Aussi longtemps que nous croyons, notre mariage demeure avec tous ses effets. (Cette doctrine, sous son allure mystique, est surtout exposée dans *La liberté du chrétien*). — 5. Tout cela cependant se produit en vertu de l'éternelle prédestination. Les croyants n'ont aucun mérite à croire. De toute éternité Dieu a élu ceux qui croiraient et réprouvé les autres, ce qui n'empêche pas que les fautes des damnés soient de vraies fautes.

Que si, maintenant, on veut comprendre les raisons qui ont assuré à cette doctrine un si grand succès,

nous répondrons ceci : Les âmes délicates, Mélanchthon par exemple, y ont cherché une certitude. Pour les autres, le secret de leur enthousiasme est assez éclairci par cette boutade échappée à Luther : « Dès que l'on admet ce principe (de la justification par la foi seule)... tombent la messe, le purgatoire, les vœux du cloître et tout le reste! » Kroker, *Luthers Tischreden in der Mathesischen Sammlung*, Leipzig, 1903, p. 236.

Moines en rupture de vœux, bourgeois heureux de spolier les fondations des églises et de remettre en circulation des capitaux improductifs, fils de la Renaissance charmés de pouvoir suivre la nature, sans désespérer de leur salut éternel, tels furent les diverses catégories de personnes où Luther recruta d'innombrables partisans.

2° *La justification par la foi chez Zwingli.* — On a déjà vu combien Zwingli différait de Luther et comment. Ce ne fut pas pour des raisons mystiques que le curé de Zurich entra en rebellion contre le dogme traditionnel. Il avait l'esprit indépendant. Il fut poussé par des raisons d'ordre politique et ecclésiastique. La justification par la foi seule demeura toujours adventice dans son système. Parmi les titres de chapitre de son grand ouvrage *De vera et falsa religione commentarius* (1525), on chercherait en vain les mots foi et justification. C'est au mot *Evangelium* que se trouve exposée sa doctrine du salut. « L'Évangile, écrit-il, c'est que les péchés sont remis au nom du Christ. » *C. R., Opera Zuinglii*, t. III, p. 691. Il rappelle la prédication de Jean-Baptiste. Cette prédication était un appel à la pénitence. Elle ne pouvait engendrer que le désespoir. Mais Jean la faisait suivre de l'annonce du baptême par l'Esprit-Saint. « Or, qu'est-ce autre chose, conclut audacieusement Zwingli, de baptiser dans l'Esprit-Saint, que de rendre la conscience tranquille et joyeuse de sa venue? Et comment pourrait-elle être tranquille, si on ne lui donnait des espérances fermes de quelque chose qu'elle sache avec certitude ne pouvoir tromper? Baptiser dans l'Esprit-Saint n'est donc rien autre chose que ceci : le Christ nous donne son Esprit qui illumine nos cœurs et les entraîne si bien que nous ayons confiance en lui, que nous nous appuyions sur lui, qui est le Fils de Dieu, qui nous a été envoyé, et dont nous sommes devenus les frères, par sa miséricorde et non par nos mérites. » *Loc. cit.*, p. 693 sq.

En somme, le système de Zwingli, fortement apparenté à celui de Luther, se ramène aux éléments suivants : 1. Connaissance de soi-même. — 2. Désespoir. — 3. Recours à la miséricorde divine. — 4. Terreur causée par sa justice. — 5. Révélation de Jésus comme ayant accompli toute satisfaction à la justice et gage, pour ceux qui se confient en lui, de certitude du salut.

Voici un texte de l'ouvrage cité qui met bien ces éléments en relief : « Dieu nous illumine pour que nous nous connaissions nous-mêmes. Et, lorsque cela s'accomplit, nous sommes jetés dans le désespoir. Nous nous réfugions dans sa miséricorde, mais sa justice nous fait peur. Alors la sagesse éternelle découvre le moyen de satisfaire à sa justice, ce dont nous étions incapables, et de nous faire jouir de lui, appuyés sur sa miséricorde. Il envoie son Fils qui satisfait pour nous à la justice et qui devient le gage indubitable du salut. Mais c'est à condition que nous devenions une nouvelle créature et que nous marchions revêtus du Christ. Toute la vie du chrétien est donc pénitence. Quand est-ce en effet que nous ne péchons pas? » *Loc. cit.*, p. 695.

On remarquera dans ce passage moins ce qui y ressemble à la doctrine de Luther que ce qui en diffère. Zwingli n'est pas seulement un théologien biblique. Il est aussi et peut-être surtout un conducteur d'hommes. Il légifère pour une république bourgeoise. Il raisonne en homme d'État. Il a donc bien garde d'ébranler la force de la loi, cette garantie nécessaire de l'ordre public. On ne trouve pas chez lui l'opposition chère à Luther entre la loi et la promesse. Il ne laisse jamais entendre que la Loi n'avait qu'un rôle préparatoire qui fait cesser sa force obligatoire au seuil de la Foi. La loi est au contraire pour lui l'expression de la volonté immuable de Dieu. *La grâce nous affranchit de sa puissance de damnation et non de sa puissance d'obligation.* C'est évidemment là une différence capitale d'avec Luther qui arrive à rendre la loi odieuse à l'homme. Zwingli veut au contraire qu'on adore la loi, tout en sachant bien qu'on ne peut pas l'accomplir. Il est très catégorique sur ce point. Le salut s'accomplit en nous par la confiance en Jésus seul Sauveur. Mais cela ne nous affranchit pas de la loi. Nous devons l'accomplir librement, heureusement, amoureusement, sans croire que nous puissions satisfaire à ses exigences profondes, mais en comptant sur le Christ pour nous arracher à la puissance de damnation qu'elle comporte et qui continue à peser sur les incrédules.

Toutefois, si Zwingli se montre moins brutal, plus nuancé que Luther dans l'intelligence de la loi, il ne diffère pas de lui sur le plan métaphysique, car lui non plus il n'admet pas que l'homme soit libre. Comme Luther, il fait reposer tout le système du salut sur la prédestination. Le sort de tous les hommes est réglé, de toute éternité, sans qu'ils y soient pour rien et sans que leur liberté entre en ligne de compte. Zwingli voit bien tout ce que cette doctrine de la toute-puissance arbitraire de Dieu présente de révoltant pour le sens de justice inné dans l'homme. Il se pose nettement l'objection : pourquoi Dieu, qui fait tout, punit-il les méchants? Et il ne fait à cette question que la réponse que voici : la loi demeure la loi, bien que Dieu agisse dans tous les êtres. Ceux qui la violent doivent être punis. — En ce cas, dira l'impie, c'est Dieu même qu'il faudrait punir, puisque c'est Lui qui est la cause du péché. — Vous vous trompez grossièrement, réplique Zwingli. Dieu est au-dessus de la loi. C'est lui qui l'a faite. Elle exprime sa volonté. Il n'est donc pas tenu de l'accomplir, mais seules les créatures y sont tenues. Dieu est essentiellement un Esprit et une Pensée libre de toute loi. L'acte qui est coupable pour la créature sujette à la loi n'est que sagesse pour Dieu qui est au-dessus de la loi et qui est seul cause de cet acte! Le déterminisme de Zwingli ne recule donc aucunement devant cette effroyable conséquence : Dieu est la cause, la source, l'instigateur et l'auteur effectif de tous les crimes et l'être humain qui n'est qu'un instrument entre ses mains, n'en mérite pas moins les châtiments éternels, pour la violation « forcée » de la Loi qui lui était imposée. Et Dieu n'en demeure pas moins la bonté, la miséricorde et la sagesse infinies!

C'est que Zwingli ne veut voir que le côté lumineux de l'élection. Il ne songe pas à s'attendrir sur les damnés. Ce sont des gens auxquels il ne faut pas penser. Ne regardons que les élus. La prédestination, selon Zwingli est « la libre constitution établie par la volonté divine au sujet de ceux qui doivent être bienheureux ». C'est cette constitution — terme juridique signifiant *décret* — qui explique tout le processus du salut. « L'élection passe devant, dit Zwingli. La foi suit comme signe de l'élection. »

La foi, selon Zwingli, contient essentiellement trois choses : 1. la certitude que le Fils de Dieu a satisfait pour nous; 2. la confiance en Dieu seul, en ce qui concerne l'affaire de notre salut; 3. un tel attachement à Dieu que l'on soit prêt à vivre et mourir pour lui. « Quiconque est couvert du bouclier de la foi sait qu'il est un élu de Dieu, en vertu de sa foi même. Elle

est en effet le gage que nous donne l'Esprit pour nous pousser à n'aimer que Dieu, ne voir que Dieu, ne nous confier qu'en Dieu... Celui qui a cette lumière et cette force de la foi, celui-là est certain que ni la mort ni la vie ne peuvent lui enlever ce trésor. Un tel homme est tellement bien élu que son élection n'est pas connue seulement de Dieu mais aussi de lui-même. » Tout cela dans le sermon *De Providentia* de 1529, *C.R.*, *Opera Zuinglii*, t. VI, p. 79-144.

3° *La justification par la foi chez Calvin.* — Ni Luther ni Zwingli ne parlaient volontiers de la prédestination. Ils avaient sur ce point des idées identiques. Mais ils jugeaient avec raison que ce n'étaient pas là des choses à proclamer en public. Calvin n'est pas de leur avis. Si on voit volontiers en lui l'auteur du prédestinatianisme le plus radical, ce n'est pas qu'il diffère de ses prédécesseurs dans le fond, c'est surtout qu'il s'est complu davantage qu'eux dans l'exposé d'une doctrine aussi difficile et aussi dure pour la conscience commune des hommes.

Quand il aborde ce sujet, au c. XXI du l. III de l'*Institution*, il déclare tout net qu'il n'est pas d'avis qu'on l'évite, bien au contraire. « Je confesse, dit-il, que les méchants et blasphémateurs trouvent incontinent, en cette matière de prédestination, à taxer, caviller, aboyer ou se moquer. Mais si nous craignons leur pétulance, il faudra taire l'un des principaux articles de notre foi. »

« Nous appelons prédestination, poursuit-il, le Conseil éternel de Dieu, par lequel il a déterminé ce qu'il voulait faire de chacun homme. Car il ne les crée pas tous en pareille condition, mais ordonne les uns à vie éternelle, les autres à éternelle damnation. » Pour les élus, le décret de Dieu « est fondé sur sa pure miséricorde, sans aucun regard à la dignité humaine ». Pour les réprouvés, il se fait « par un jugement occulte et incompréhensible, encore qu'il soit juste et équitable ». Chez les premiers, l'élection se manifeste par la « vocation », puis par la « justification », et elle se traduira un jour par l'entrée dans la gloire. Chez les seconds, la privation de la connaissance de la parole divine et de la sanctification par l'Esprit est le signe donné par Dieu du sort qu'il leur destine. Calvin affirme que Dieu « veut *pour sa gloire* en damner un grand nombre ». Il n'ignore pas que, « quand l'entendement humain ouit ces choses, son intempérance ne se peut tenir de faire troubles et émotions, comme si une trompette avait sonné l'assaut ». Mais il se fait fort d'avoir réponse à toutes les objections. Sa grande preuve, c'est que « tous les enfants d'Adam sont pris d'une masse de corruption ». Dieu est donc juste en les punissant. Que si on le presse, en lui demandant pourquoi les hommes ont été déchus en Adam, il est bien obligé de reconnaître que c'est parce que Dieu « l'avait ainsi *ordonné en son conseil* ». Mais « Dieu n'est point comptable envers nous, insiste Calvin, pour rendre raison de ce qu'il fait ». C'est pourquoi il convient de repousser toutes les critiques et de n'y voir que « grondements de pourceaux ». Ainsi se trouve liquidée toute opposition à la doctrine de Calvin.

La prédestination se révèle d'abord par la *vocation*, avons-nous dit. La vocation est gratuite. Elle « consiste en la prédication de la parole et illumination du Saint-Esprit ». Nous y sommes essentiellement passifs. Le propre de cette vocation, une fois acquise, c'est d'être inamissible. Ceux qui « trébuchent » n'ont jamais été véritablement appelés. « Telles manières de gens, dit Calvin, n'ont jamais adhéré au Christ d'une telle fiance par laquelle nous disons que notre élection est certifiée. »

La *vocation* aboutit immédiatement à la *justification*. « Nous avons ici deux choses principales à regarder, dit Calvin, c'est que la gloire de Dieu soit conservée en son entier, et que nos consciences puissent avoir repos et assurance de son jugement. » Il aurait pu en ajouter une troisième, qui perce dans son langage de juriste : le souci de ne point affaiblir la majesté et la force contraignante de la loi. Sous ce rapport, Calvin est tout proche de Zwingli et très éloigné de Luther. Ce n'est pas lui qui dira jamais que la loi n'a d'autre but que de nous pousser au désespoir et qu'elle n'est pas faite pour être observée. En Calvin, encore plus qu'en Zwingli, nous rencontrons un directeur de république bourgeoise, qui se sent la responsabilité du maintien de l'ordre public dans la Cité et qui sait que les hommes ne se règlent pas uniquement sur des prédications éloquentes, mais sur des textes légaux.

Pour conserver en entier « la gloire de Dieu », Calvin estime, comme Luther, qu'il ne faut rien accorder au mérite humain, dans la question du salut. Il soutient donc énergiquement la justification par la foi seule. « C'est, dit-il, le principal article de la religion chrétienne... Celui est dit être justifié devant Dieu qui est *réputé* juste devant le jugement de Dieu et est agréable pour sa justice... Celui sera dit justifié par foi, lequel étant exclu de la justice des œuvres, appréhende la justice de Jésus-Christ, de laquelle étant vêtu, il apparaît devant la justice de Dieu, non pas comme étant pécheur, mais comme juste. » La foi est toute gratuite. C'est une œuvre que l'Esprit-Saint opère au cœur des prédestinés sans le moindre concours de leur part.

Les droits de Dieu ainsi mis hors d'atteinte, Calvin veut aussi donner aux consciences « le repos et l'assurance ». Mais, ici, il est moins heureux que Luther. Celui-ci n'a pas hésité à sacrifier la loi. Qu'est-ce qui vous empêche de croire que vous êtes sûrement sauvé? C'est l'obsession de la loi violée par vous. Mais soyez donc tranquille. La loi n'est qu'un épouvantail. Elle n'est pas faite pour être appliquée. « Péchez hardiment!... »

Luther ne gardait plus aux œuvres de la loi qu'une valeur d'exemple, une valeur sociale et politique. Mais il y avait au cœur de son système un noyau central d'indifférentisme moral et, comme on devait dire plus tard, d'« antinomisme ». Calvin se sépare ici de son maître. Parlant de « liberté chrétienne », comme Luther l'avait fait, il dira que cet article est à la fois très nécessaire et très périlleux. Pour lui cette « liberté » consiste en trois choses : 1. que les consciences chrétiennes, quand il s'agit de chercher assurance de leur justification, s'élèvent et se dressent pardessus la Loi et oublient toute justice légale; 2. que « les consciences ne servent point à la Loi, comme contraintes par les nécessités de la Loi », mais « qu'elles obéissent libéralement à la volonté de Dieu »; 3. que l'on n'attache aucune importance aux choses extérieures, « qui par soi sont indifférentes ».

Mais comment connaîtrons-nous la volonté de Dieu? Précisément par la loi. Il faudra donc l'accomplir, non parce qu'elle sauve, mais parce que Dieu l'impose. La nuance est faible! En fait, Calvin insiste sur la nécessité des œuvres. Le *Catéchisme de Genève* de 1553 est très formel : « Mais pouvons-nous être justifiés sans faire bonnes œuvres? — Il est impossible. Car croire en Jésus-Christ, c'est le recevoir tel qu'il se donne à nous. Or, il nous promet non-seulement de nous délivrer de la mort et remettre en la grâce de Dieu son Père, par le mérite de son innocence, mais aussi de nous régénérer par son Esprit, pour nous faire vivre saintement. — La foi donc, non seulement ne nous rend pas nonchalants à bonnes œuvres; mais elle est la racine dont elles sont produites? — Il est ainsi : et pour cette cause, la doctrine de l'Évangile est comprise en ces deux points, à savoir Foi et Pénitence. — Qu'est-ce que Pénitence? — C'est une

déplaisance du mal et amour du bien, procédant de la crainte de Dieu et nous induisant à mortifier notre chair, pour être gouvernés et conduits par le Saint-Esprit au service de Dieu. — C'est le second point que nous avons touché de la vie chrétienne (le premier point était d'avoir notre « fiance en Dieu »). — Voire : et avons dit que le vrai et légitime service de Dieu consiste en ce que nous obéissions en sa volonté. — Pourquoi? — D'autant qu'il ne veut pas être servi à notre fantaisie, mais à son bon plaisir. — Quelle règle nous a-t-il donnée pour nous gouverner? — *Sa Loi.* »

Et pourtant Calvin, si rigide à maintenir l'obligation de la loi, maintient aussi notre impuissance à l'accomplir *parfaitement.* Il se demande donc, dans le *Catéchisme* « pourquoi requiert le Seigneur une telle perfection qui est au-dessus de notre faculté? » Et il répond : « Il ne requiert rien à quoi nous ne soyons tenus, moyennant que nous mettions peine à conformer notre vie à ce qui nous y est dit, encore que nous soyons bien loin d'atteindre jusques à la perfection, le Seigneur ne nous impute point ce qui défaut. »

Et à travers tout cela achève de se dessiner pour nous le portrait du puritain, selon le cœur de Calvin. Le puritain, avons-nous dit, est l'homme de la Bible. Mais nous pouvons ajouter maintenant : le puritain est l'homme qui se sait *élu*, qui lit son élection dans son biblicisme et dans son culte de la loi et qui ne regarde tous ceux qui diffèrent de lui que comme un gibier d'enfer, détesté justement par Dieu et qu'il doit détester lui-même!

4° *Prédestination et justification dans la foi anglicane.* — Il y a une grande ressemblance entre la doctrine anglicane et celle de Calvin, sans doute parce qu'ici Calvin tenait de Bucer un respect de la loi que Luther n'avait pas affirmé assez hautement. Voici le texte des articles de la confession anglicane concernant les questions du salut : Art. 17 : « La prédestination est l'éternel dessein de Dieu, par lequel, avant que les fondements du monde ne fussent jetés, il a décrété, de toute éternité, par sa volonté impénétrable pour nous, de sauver de la malédiction et de la damnation ceux des humains qu'il a choisis en son Christ et de les conduire par le Christ au salut éternel, comme des vases d'honneur. En conséquence, ceux qui sont favorisés d'un si grand bienfait de Dieu, sont *appelés*, suivant le dessein de Dieu, par son Esprit opérant en temps opportun. Avec l'aide de la grâce, ils obéissent à cet appel : ils sont *justifiés librement.* Ils deviennent enfants de Dieu par adoption. Ils sont faits à l'image de son Fils unique, Jésus-Christ, *ils progressent saintement dans les bonnes œuvres* et, à la fin, avec la miséricorde de Dieu, ils obtiennent la félicité éternelle. »

Il y a dans cet exposé, un mot qui peut surprendre : le mot *librement.* Mais le sens paraît être que Dieu justifie *librement* sans qu'aucun mérite humain le contraigne à justifier. C'est ce qui ressort de l'art. 11 : « Nous sommes tenus pour justes devant Dieu *seulement à cause du mérite de N. S. et Sauveur Jésus-Christ*, par la foi et non pas à cause de nos propres œuvres ou mérites. Voilà pourquoi dire que nous sommes justifiés *par la foi seulement* est une doctrine très saine et très consolante. »

L'art. 12, sur les bonnes œuvres, est encore plus net contre l'idée d'une véritable coopération entre la volonté humaine et la grâce divine : « Quoique les bonnes œuvres, y lit-on, qui sont le fruit de la foi et qui suivent la justification, *ne puissent effacer nos péchés et affronter le jugement de la sévérité de Dieu, cependant elles sont agréables à Dieu*, en Jésus-Christ et naissent *nécessairement* d'une foi vraie et vive, si bien que c'est par ces bonnes œuvres qu'une foi vive peut être aussi évidemment reconnue qu'un arbre à ses fruits. »

En somme, on retrouve ici tous les éléments du puritanisme calviniste et c'est pourquoi le puritanisme devait fleurir aussi bien dans l'anglicanisme que dans le presbytérianisme calviniste. Le puritain anglican lit son élection, lui aussi dans son accomplissement correct de la loi, car il y voit la preuve que sa foi est vive, que c'est bien la foi d'un prédestiné.

Mais tandis que Calvin méprise les non-prédestinés, les traite sans ambages de « pourceaux », les auteurs de la confession anglicane, manifestent timidement un souci d'ordre public, dans la déclaration suivante : « De même que la divine considération de la prédestination et de notre élection en Jésus-Christ est pleine d'une douce, riante, et indicible consolation pour les personnes pieuses et celles qui *sentent* en elles l'œuvre de l'Esprit du Christ, *mortifiant les appétits de leur chair et leurs membres terrestres,* — remarquons ces mots qui expliquent l'austérité puritaine, — élevant leur esprit vers les pensées supérieures et célestes, *autant parce que cela établit et confirme profondément* leur foi au salut éternel dont ils jouiront en Jésus-Christ que parce que cela enflamme très vivement leur amour pour Dieu, — de même, pour les personnes charnelles et curieuses, qui n'ont pas l'Esprit du Christ, la considération continuelle de la sentence de la divine prédestination est une occasion très dangereuse de ruine, par laquelle le démon les fait tomber soit dans le désespoir, soit dans le malheur d'une vie très impure, non moins périlleuse que le désespoir. »

Comme on le voit, les rédacteurs des *39 Articles* auraient voulu conserver d'une part aux prédestinés la joie de se savoir élus, tout en préservant la société des débordements de ceux qui se savaient non-élus. Mais de quel droit arracher à ces derniers, avec les joies de la vie future, les satisfactions grossières de la vie présente, puisque c'était tout ce qu'ils pouvaient espérer de leur infortuné destin? Il semble que les rédacteurs des *39 Articles* aient vaguement senti les dangers d'une doctrine trop rigide de la prédestination. Mais ils n'étaient pas des métaphysiciens. Hommes pratiques, ils voulaient pousser les sujets de leur Église à l'observation de la loi, sans excès toutefois, car l'art. 14, dirigé contre l'ascétisme monastique, interdisait toutes les œuvres de surérogation. Le « puritain » sera donc un homme précis et calculateur. La Bible contient pour lui la liste définitive de ses obligations. Il ne veut pas qu'on y ajoute rien. Il lui suffit d'être au premier rang des amis de Dieu et il repousse toute surenchère!

IV. LA DOCTRINE DES SACREMENTS; BAPTÊME; CONFIRMATION. — 1° *Chez Luther.* — C'est dans les derniers mois de 1519 que Luther commence à s'occuper, avec le jeune Philippe Mélanchthon, de la doctrine des sacrements. Il fait là des découvertes impressionnantes. Le peuple ne pouvait guère comprendre ses théories sur la justification et la prédestination. Mais toucher aux sacrements c'était toucher à ce qui frappait le plus les regards dans l'antique religion, c'était opérer une révolution. Luther semble avoir hésité quelque temps à livrer son opinion sur ce point, il le fait dans le *Prélude sur la captivité babylonienne de l'Église* (octobre 1520). Dès le début de cet ouvrage, il formule sa thèse : « Je nie les sept sacrements. Je n'en admets plus que trois : le baptême, la pénitence et le pain. Ceux-ci ont été plongés par Rome dans une lamentable captivité. L'Église a été dépouillée de toute sa liberté. »

Au surplus, il n'a jamais été bien fixé sur ce nombre trois. Dans la première édition de ses deux *Catéchismes* (1529) il ne parlait plus que du baptême et de la cène. La pénitence ne fut ajoutée que dans les éditions postérieures.

Il ne s'est pas attardé à faire un traité des sacrements en général. Mais il est aisé de déduire sa doctrine du reste de son système. Cette doctrine est articulée sur celle de la justification. La justification ne pouvant s'opérer que par la foi en la promesse, il est clair que le sacrement ne peut servir à la justification qu'en s'insérant dans le processus de la foi et il ne peut s'y insérer qu'en tant que *signe de la promesse*. On comprend dès lors la définition de Mélanchthon dans les *Loci Communes* (édition de 1545) : « Les sacrements sont des signes de la volonté de Dieu envers nous ou encore des témoignages de la grâce promise », ou plus savamment : « Le sacrement est un signe de la grâce, c'est-à-dire de la réconciliation gratuite qui nous est accordée à cause du Christ et qui est prêchée dans l'Évangile. »

La *Confession d'Ausbourg* avait dit dans le même sens : « Les sacrements ont été institués, non-seulement pour être des marques de profession religieuse parmi les hommes — ceci contre Zwingli, — mais bien plutôt pour être des signes et témoignages de la volonté de Dieu envers nous, ayant pour but d'exciter chez ceux qui en usent la foi et de la confirmer. »

La bonne manière d'user des sacrements, selon ladite *Confession*, c'est donc de « croire aux promesses que les sacrements rappellent et montrent ». Au surplus, la *Confession* exclut positivement la doctrine catholique. Elle « condamne ceux qui enseignent que les sacrements justifient *ex opere operato* et qui ne disent pas que, dans l'usage des sacrements, il est nécessaire d'avoir cette foi qui croit que les péchés sont remis. »

Par contre, Luther s'élève, dans ses *Catéchismes*, contre les sectes ultra-spirituèlles, qui repoussent tout recours à des signes sensibles, dans le fait de la justification. « Parce que la tyrannie du pape est abattue, dit le *Petit catéchisme*, il en est qui ne veulent plus aller au sacrement (de la communion) et qui le méprisent. Il faut de nouveau les pousser quoique avec précaution. Nous ne voulons pousser personne à la foi, ni contraindre à la communion, ni établir une loi, ni temps, ni situation, mais nous voulons prêcher de telle façon qu'ils se contraignent eux-mêmes, sans aucune loi de notre part et, pour ainsi dire, forcer les pasteurs à leur présenter la communion. Et cela se fait en cette manière qu'on leur dit : « Quiconque ne cherche pas ou ne désire pas le sacrement, au moins une fois ou quatre fois dans l'année, celui-là donne à craindre qu'il méprise le sacrement et ne soit pas chrétien, car il n'écoute pas l'Évangile et n'y croit pas... Celui qui n'a pas une grande estime pour le sacrement, c'est un signe qu'il n'y a pour lui ni péché, ni chair, ni diable, ni monde, ni mort, ni jugement, ni enfer. »

L'histoire recommençait et Luther, tout en s'en défendant assez gauchement, se voyait contraint d'imposer, lui aussi, des règles pour la fréquentation des sacrements.

La théorie sacramentaire de Luther s'appliquait en première ligne au baptême. Pour lui, il n'y a qu'un péché qui damne : l'incrédulité, comme il n'y a plus qu'un acte qui sauve : la foi, au sens spécial de certitude du salut personnel. Le baptême n'a d'autre but que de nourrir cette foi. L'intention du ministre du baptême n'a plus aucune importance. Ce n'est pas un homme qui nous baptise, c'est la Trinité sainte. Seule la foi du baptisé est nécessaire. Ce qui donne au baptême son efficacité, c'est la promesse qu'il rappelle. Quiconque garde la foi en cette promesse conserve la grâce de son baptême. « Toute notre vie, dit Luther, doit prolonger notre baptême et accomplir le signe ou sacrement de baptême. »

Une conséquence capitale de cette efficacité du baptême, c'est qu'en assurant notre salut par la foi, il nous affranchit de toute autorité humaine. « Ni le pape, ni les évêques, ni aucun homme n'a le droit d'imposer une syllabe à un chrétien, sans son consentement. Tout ce qui se fait autrement vient d'un esprit tyrannique. » (Tout cela dans *Prélude sur la captivité babylonienne de l'Église*, oct. 1520, W., t. VI, p. 529 sq.).

Il est également contraire au baptême et à la liberté qu'il confère de prononcer des vœux de religion. Les religieux commettent le crime de douter de l'efficacité de leur baptême. C'est un crime irrémissible!

Après avoir parlé du baptême, Luther, dans son *Prélude* de 1520, traitait de la confirmation. Mais c'était pour expédier sommairement la question. Il n'a jamais montré qu'un superbe dédain pour ce sacrement. « On se demande, disait-il, ce qui leur a passé par l'esprit de faire de l'imposition des mains un sacrement de confirmation. » C'était sans doute pour fournir aux évêques une belle occasion de parader! Mais, « un évêque qui ne prêche pas l'Évangile et qui n'exerce pas le ministère des âmes, qu'est-ce autre chose qu'une idole qui n'a plus que le nom et l'apparence extérieure d'un évêque? »

Ce qui est sûr, c'est qu'il n'y a pas dans la confirmation le rappel d'une promesse du Christ. Ce n'est donc pas un sacrement, mais une simple cérémonie extérieure. Elle n'a aucun droit à être rangée parmi *les sacrements de la foi*. Notons au passage cette dernière expression. Elle résume d'un mot les théories de Luther sur les sacrements. Ils sont des signes propres à exercer la foi, rien de plus, rien de moins.

2° *La théorie sacramentaire de Zwingli*. — Très différente est la doctrine de Zwingli. Chaque fois qu'il aborde la question sacramentaire, c'est avec une mauvaise humeur sensible. Il n'aime pas ce mot de sacrement. Il estime que ce mot a été détourné de son sens étymologique. C'est par suite de cette erreur philologique que trois idées fausses se sont introduites dans l'Église : 1. que le sacrement est « quelque chose de saint et de haut, qui par sa propre vertu délivre la conscience du péché — il vise ici l'opinion catholique — ; 2. que le sacrement est le signe d'une chose sainte, en sorte que le rite joint à la confiance qu'on a en lui purifie intérieurement — il vise ici la doctrine de Luther, sans être plus juste pour elle que pour l'enseignement catholique —; 3. que le sacrement est le signe de la réconciliation déjà accomplie et une confirmation de cette dernière — il vise ici, toujours sans nommer personne, les anabaptistes. »

Mais quel est donc son sentiment à lui? Il fait étalage d'érudition humaniste, avant de nous le dire. Il rappelle que le mot sacrement, chez les païens, signifiait soit une somme mise en gage aux pieds d'une idole par des plaideurs, une sorte de cautionnement sacré, soit le serment militaire, soit enfin un serment quelconque. Érasme avait déjà précisé ces divers sens dans le latin classique. Mais Zwingli veut à toute force en conclure que le mot de sacrement, dans la langue chrétienne, a dû signifier soit une initiation, soit une mise en gage. Le sacrement n'aurait donc pour lui aucune signification proprement religieuse. Zwingli laïcise le concept traditionnel de sacrement. Il n'y voit plus qu'un acte extérieur d'ordre politique et social.

Il est absurde, selon lui, de croire qu'on délivre des consciences avec de l'eau. « Dieu seul peut les délivrer, dit-il; comment l'eau, l'huile, le sel, ou d'autres choses aussi grossières pourraient-elles atteindre jusqu'à l'esprit? C'est donc une immense erreur de croire que les sacrements ont le pouvoir de purifier les âmes. »

Quant à dire, comme Luther, que le croyant a besoin du signe pour faire acte de foi dans la promesse, cela est enfantin! Il faut ne pas savoir ce que c'est que la foi, pour avancer chose pareille! La foi est une expérience intime. L'homme la sent en lui-même. Le bap-

tême ne peut apporter à ce sentiment aucun degré de confirmation. On l'a ou on ne l'a pas. Mais le Jourdain tout entier ne pourrait la donner. On peut très bien recevoir le baptême et ne sentir que la fraîcheur de l'eau, mais nullement la rémission des péchés ou la libération de l'âme. L'Esprit-Saint n'est lié par aucun signe, il souffle où il veut, quand il veut. « S'il était contraint de se donner intérieurement, au moment précis où nous faisons le signe rituel, il serait complètement enchaîné à ce signe, ce qui est contraire à la vérité. »

Quant à l'opinion des baptistes que le baptême est le signe de la réconciliation déjà opérée, Zwingli la raille sans pitié. « Qu'a-t-il besoin du baptême, s'écrie-t-il, celui qui est déjà assuré par la foi de la rémission des péchés? » Est-ce une vraie foi, celle qui compte sur une confirmation de cette nature?

Enfin, Zwingli arrive à sa propre définition du sacrement : « C'est, dit-il, un signe ou une cérémonie, par laquelle un homme se voue à l'Église soit comme candidat soit comme soldat du Christ et il est destiné à donner la certitude de ta foi à l'Église bien plus qu'à toi-même. » C'est pourquoi Zwingli préférerait le mot de *témoignage public* à celui de sacrement, qui n'est bon qu'à égarer les esprits. Quant à s'imaginer que le rite extérieur engendre une purification extérieure, c'est tout simplement du judaïsme! Voir *Explication des Articles* (1523), *Commentaire de ta vraie et fausse religion* (1525) et enfin *Ratio fidei*, présentée par Zwingli à la diète d'Augsbourg, en 1530, art. 7.

On comprend dès lors que Zwingli soutienne que le baptême de Jean ait eu la même efficacité que celui du Christ. Si on lui oppose le texte des Actes, XIX, 1-10, où une différence est introduite entre ces deux baptêmes, il répond que saint Paul a dû se contenter d'instruire les gens d'Éphèse, baptisés au nom de Jean, en leur apprenant la confiance au nom de Jésus seul.

Il réfute les anabaptistes pour qui le baptême doit être le sceau de la conversion personnelle et qui, pour cette raison, repoussaient le baptême des enfants, en disant que le sort des enfants chrétiens serait pire que celui des enfants juifs, si on ne pouvait les agréger au peuple de Dieu. On doit au contraire les baptiser, non pour les sauver, mais pour attester leur appartenance à l'Église chrétienne en laquelle ils sont sauvés. On se souvient du reste que Zwingli nie que le péché originel soit un vrai péché qui prive du salut.

En somme, Zwingli unit dans sa pensée deux courants très différents : un spiritualisme très intransigeant qu'il croit puiser dans le Nouveau Testament et un théocratisme vigoureux qu'il extrait de l'Ancien. Son spiritualisme repousse le baptême en tant que cause de grâce. Son théocratisme par contre l'accueille volontiers, en tant que signe d'appartenance au peuple de Dieu et de soumission à la loi. Le baptême est ainsi expulsé de la doctrine du salut, pour ne garder qu'un sens politique et civil.

Inutile d'ajouter que Zwingli rejette complètement la confirmation, en tant que sacrement.

3° *Les théories sacramentaires de Calvin.* — Calvin traite des sacrements au c. XIV du l. IV de l'*Institution chrétienne.* Dans le premier état de son livre (1536), cette question formait le c. IV. Il définissait alors le sacrement : « un signe extérieur, par lequel le Seigneur figure et atteste sa bienveillance envers nous, afin de soutenir la faiblesse de notre foi », ou encore : « un témoignage de la grâce de Dieu, manifesté pour nous dans un symbole extérieur ». *C. R.*, *Op. Calvini*, t. I, p. 102. Dans les dernières éditions il joignait à ces définitions la mention du rôle social des sacrements. « Sacrement, disait-il, est un signe extérieur, par lequel Dieu scelle en nos consciences les promesses de sa bonne volonté envers nous, pour confirmer l'imbécillité de notre foi, et nous mutuellement rendre témoignage tant devant lui et les anges que devant les hommes que nous le tenons pour notre Dieu. »

Plus brièvement : « C'est un témoignage de la grâce divine envers nous, confirmé par un signe extérieur, avec attestation mutuelle de l'honneur que nous lui portons. »

Si Dieu a institué de tels signes c'est pour s'accommoder à notre « rudesse ». Nous sommes des êtres sensibles. Il faut des signes ou symboles pour frapper nos sens. Calvin n'est donc pas de l'avis de Zwingli. Il ne croit pas que la foi se suffise à elle-même. Il réfute son opinion qu'il résume ainsi : ou la Parole de Dieu qui précède le sacrement est pour nous la véritable volonté de Dieu ou elle ne l'est pas. Si elle l'est, le sacrement n'y ajoute rien. Si elle ne l'est pas, ce n'est pas le sacrement qui peut nous en instruire. Mais en bon juriste, il réplique : « Les sceaux qui sont apposés aux chartes et aux actes publics, pris en eux-mêmes, ne sont rien. Ils seraient bien inutiles, si les parchemins ne contenaient rien d'écrit. On ne peut pourtant pas nier que les sceaux ne confirment et ne contresignent ce qui est écrit, lorsqu'on le présente au public ». *Loc. cit.*

Mais si Calvin admet que le sacrement confirme la Parole, il enseigne aussi qu'il n'est rien sans cette Parole. Il attaque violemment la doctrine traditionnelle de la causalité *ex opere operato.* Les sacrements n'ont d'efficacité qu'en tant que « témoignages de la grâce de Dieu et comme sceaux de la faveur qu'il nous porte, lesquels, la signant en nous, consolent par ce moyen notre foi, la nourrissent, confirment et augmentent... au reste, ils produisent lors leur efficace quand le maître intérieur des âmes y ajoute sa vertu, par laquelle seule les cœurs sont percés et les affections touchées pour donner entrée aux sacrements. »

Par ailleurs, Calvin s'indigne de ce que Zwingli ait cru devoir apporter des préoccupations philologiques en cette matière. « J'affirme instamment, dit-il, que les anciens, qui ont donné aux signes le nom de sacrements, n'ont pas du tout considéré l'usage que les écrivains latins avaient fait de ce terme, mais qu'ils lui ont imposé une signification nouvelle, pour leur commodité, afin de désigner tout simplement des signes sacrés. »

Pour ce qui est du nombre des sacrements, Calvin, comme Zwingli, n'en veut connaître que deux : « Le baptême, dit-il, nous rend témoignage que nous sommes purgés et lavés, la cène de l'eucharistie que nous sommes rachetés. En l'eau est figurée ablution, au sang, satisfaction. » Il déclare aussi, au passage, qu'il ne voit aucune différence d'efficacité entre les sacrements de l'Ancienne Loi et ceux de la Nouvelle.

Voici en quels termes, le réformateur de Genève expose la nature et les effets du baptême : « Le baptême, dit-il, est la marque de notre chrétienté et le signe par lequel nous sommes reçus en la compagnie de l'Église, afin qu'étant incorporés au Christ, nous soyons réputés du nombre des enfants de Dieu. »

Le baptême sert donc à deux fins : à confirmer notre foi et à la confesser devant les hommes. Son efficacité dure toute la vie. « Et ne devons estimer, dit Calvin, que le baptême nous soit donné seulement pour le temps passé... En quelque temps que nous soyons baptisés, nous sommes une fois lavés et purgés, pour le temps de notre vie. Pourtant (et c'est pourquoi) toutes les fois que nous sommes recheus en péchés, il nous faut recourir à la mémoire du baptême et par elle nous confirmer en cette foi que nous soyons toujours certains et assurés de la rémission de nos péchés. » Il n'y a que le péché originel que le baptême ne puisse remettre, puisque ce péché n'est autre chose que la concupiscence que rien n'efface.

A la suite de Luther, Calvin n'hésite pas à admettre

contre les anabaptistes que les enfants eux-mêmes ne sont purifiés dans le baptême que par la foi. C'est « de l'arrogance et de la témérité, selon lui, que d'affirmer que la foi ne peut convenir à cet âge ».

Si du baptême, Calvin passe à la confirmation, c'est pour refuser à ce rite tout caractère sacramentel. « Où donc, s'écrie-t-il, est la parole de Dieu qui promet ici la présence de Dieu? Ils ne peuvent pas en montrer un iota. Comment peuvent-ils démontrer que leur chrême est le véhicule du Saint-Esprit? Nous n'y voyons que de l'huile, liqueur épaisse et grasse, rien de plus... Si la confirmation vient des hommes, elle n'est que frivolité et vanité, s'ils veulent nous persuader qu'elle vient du ciel, qu'ils le prouvent! »

L'imposition des mains pratiquée par les apôtres avait surtout pour but de conférer le pouvoir de faire des miracles, comme cela était nécessaire en ces débuts de l'Église. Mais l'imposition des mains n'avait rien à voir avec l'huile de la confirmation. « Pour moi, conclut Calvin, je prononce hardiment, non en mon nom, mais au nom du Seigneur, que ceux qui appellent l'huile une huile de salut abjurent le salut qui est dans le Christ, renient le Christ et n'ont aucune part au royaume de Dieu. » Laissons de côté les « engraisseurs ». C'est de ce sobriquet que Calvin affuble les évêques catholiques. Tout ce qu'il souhaite, à la place du faux sacrement de confirmation, ce serait une cérémonie dans laquelle les enfants de dix ans viendraient confesser leur foi en présence de l'Église, où ils seraient interrogés sur chaque chapitre du catéchisme et devraient répondre aux questions posées. Ce serait le meilleur moyen de guérir l'ignorance religieuse dans le peuple.

4° *La théorie sacramentaire anglicane.* — L'art. 25 de la confession anglicane est ainsi conçu : « Les sacrements institués par le Christ ne sont pas seulement des marques et des signes du chrétien, mais ils sont plutôt des témoins sûrs et certains et des *signes efficaces de la grâce* et de la bienveillance de Dieu envers nous, par lesquels il opère visiblement en nous et ne *fait pas seulement naître* mais aussi fortifie et confirme notre foi en lui. »

On retrouve une fois de plus dans ce texte ce mélange de doctrines qui caractérise les formules de transaction et de « juste milieu » qu'avaient voulu être les *39 Articles.* L'expression « signe efficace de la grâce » est nettement catholique. Les mots « témoins sûrs et certains » sont du vocabulaire calviniste. Seul Zwingli est nettement réfuté. De même la confession anglicane veut que les sacrements « fortifient et confirment notre foi », ce qui est calviniste, mais peut aussi s'entendre au sens catholique. Mais elle prononce une énormité en disant que les sacrements « ne font pas seulement naître la foi », ce qui implique qu'ils la font aussi naître, en sorte que l'on peut présenter les sacrements à ceux qui n'auraient pas encore la foi, dans le but de la faire naître chez eux!

L'article continue : « Il y a deux sacrements institués par Notre-Seigneur Jésus-Christ dans l'Évangile, c'est-à-dire le baptême et la cène du Seigneur. Quant aux cinq autres appelés communément sacrements c'est-à-dire la confirmation, la pénitence, l'ordre, le mariage et l'extrême-onction, ils ne doivent pas être mis au rang des sacrements de l'Évangile. Les uns sont sortis d'une fausse imitation des apôtres, les autres sont des états de vie autorisés par les Écritures. Toutefois, ils n'ont pas la même nature de sacrements que le baptême et la cène, parce qu'ils n'ont pas de signe visible ni de rite institué par Dieu. »

Ici encore, on aperçoit une intention de ménagement pour les traditions. Calvin parlait un tout autre langage. Il ne serait pas opposé à la lettre de ce texte de distinguer deux sacrements majeurs et cinq sacrements mineurs comme l'ont fait, dans la suite, certains théologiens anglicans.

L'art. 26 précisait, contre l'antique donatisme, que l'indignité du ministre n'empêche pas l'efficacité du sacrement, ce qui, en territoire anglais, visait surtout les traditions du lollardisme, bien affaiblies du reste et noyées dans un foisonnement de sectes plus récentes issues du protestantisme.

L'art. 27 traitait du baptême. On y remarquera encore des restes de doctrine catholique : « Le baptême n'est pas seulement un symbole, une marque distinctive par laquelle les chrétiens se distinguent des autres hommes qui ne sont pas baptisés, mais c'est aussi un *signe de régénération et de vie nouvelle.* Par là, ceux qui le reçoivent sont greffés, *comme à l'aide d'un instrument*, sur l'Église; les promesses de pardon du péché et de notre adoption comme fils de Dieu, par l'intermédiaire du Saint-Esprit, sont signées et scellées d'une manière visible. La foi est confirmée et la grâce augmentée par la vertu de la prière. Le baptême des enfants doit être, de toutes façons, conservé dans l'Église, comme très conforme à l'institution du Christ.»

V. *DE L'EUCHARISTIE.* — 1° *Doctrine de la cène chez Luther.* — Si nous avons rencontré, soit à propos du péché originel, soit à propos des sacrements en général, de graves divergences parmi les protagonistes de la soi-disant Réforme, nous arrivons, en abordant l'eucharistie, à un point de friction particulièrement violent. Autour de ces quatre mots : *Hoc est corpus meum*, les chefs du protestantisme se battirent entre eux avec acharnement et finalement ne purent aboutir à aucune entente réelle.

C'est ce que soulignait déjà, en septembre 1527, le fougueux Osiander, dans une lettre à Zwingli, qui mérite d'être citée : « Voyons donc, s'écriait-il, combien vous variez : Karlstadt comprend ainsi : « Voici mon corps qui est livré pour vous ». — Toi ainsi : « Ceci signifie mon corps. » Œcolampade ainsi : « Ceci est la figure de mon corps. » Un autre, que tu reconnais pour un des tiens, ainsi : « Ceci que vous mangez, c'est, cela devient votre corps, lequel, grâce à votre foi, est déjà mon corps », (Théorie de Théobald Billikan). Un autre (Urbain Rhegius), qui m'a trahi, avec la dernière impudence, comme ayant passé à votre hérésie, ainsi : « Ceci, c'est-à-dire cette chose extérieure, est mon corps pour vos âmes, comme ce pain est pour vos corps. » Un autre (Conrad Sam), dont je n'ai pas retenu le nom, ainsi : « Ceci, c'est-à-dire le pain en général est mon corps, c'est-à-dire qu'il se soutient, qu'il a grandi et s'est augmenté grâce au pain, tout comme il écrit : « Tu es poussière et tu retourneras en poussière, » au sujet de l'homme. » Voir cette lettre très étendue d'Osiander dans *C. R., Opera Zuinglii*, t. IX, p. 232-276, le passage cité ici est à la page 243.

Luther, lui, était beaucoup plus rapproché de l'opinion traditionnelle, sur le fait de la présence réelle. Mais il en était très éloigné, quant à l'explication de cette présence. Il existe une quantité de travaux de Luther sur l'eucharistie. Au début, il n'écrivait que contre la doctrine catholique. Après 1523, il écrit surtout contre Zwingli.

Dans le *Prélude de la captivité babylonienne* (oct. 1520), il se plaint de trois choses : 1. on a retranché aux laïques *l'usage du calice;* — 2. on a imposé comme un dogme l'opinion thomiste de la *transsubstantiation;* — 3. enfin on a fait de la messe un *sacrifice.* Pour lui, il prétend que l'usage de la communion sous les deux espèces est strictement obligatoire et il cherche à le prouver par les Écritures (à noter qu'il n'admet pas qu'il soit question de l'eucharistie au c. VI de saint Jean, mais seulement du pain de la foi). Sur le second point : la transsubstantiation, il se réfère aux théologiens nominalistes. Il rappelle les critiques de Pierre

d'Ailly contre ce prétendu dogme. Et il ajoute : « Pour moi, quand j'ai reconnu quelle Église a défini cela, à savoir l'Église de Thomas d'Aquin et d'Aristote, je suis devenu plus hardi et j'ai fini, alors que je ne savais que penser et croire auparavant, par m'établir dans la conviction que le pain réel et le vin réel sont là et qu'en eux le vrai corps et le vrai sang du Christ ne sont ni autrement ni moins présents qu'ils ne le sont, d'après eux, sous les accidents. » Après tout, poursuit-il, sur quoi s'appuient les thomistes? Ils n'apportent aucune preuve d'Écriture. Ils se contentent de crier au sujet de la thèse adverse : cela est wycliffite! hussite! hérétique! Nous croyons, nous, au contraire, que l'on peut bien nier la transsubstantiation sans hérésie. Il faut prendre les paroles de l'Écriture en leur sens le plus obvie et le plus simple. Or, l'Écriture appelle l'eucharistie pain et vin, donc le pain et le vin restent après la consécration. Pendant douze cents ans l'Église n'a pas cru autre chose. Rien au surplus ne s'oppose à la permanence du pain et du vin. « Deux substances, le feu et le fer, se mêlent bien... de telle sorte que chaque partie soit à la fois feu et fer. Pourquoi le corps glorieux de Jésus-Christ ne pourrait-il pas mieux encore être présent dans chaque partie de la substance du pain? » Heureusement, conclut Luther, le peuple ne comprend rien à toutes ces subtilités. Ne raffinons point. Lorsque Jésus dit : « Ceci est mon corps », entendons : « Ce pain est mon corps. » Et qu'on ne vienne point nous imposer la transsubstantiation comme un dogme!

Luther signale encore l'analogie qu'il y a entre l'incarnation et la présence réelle. Il est probable qu'il a ouvert des voies par là à l'opinion d'Osiander sur l'impanation ou union substantielle entre le pain et le corps de Jésus-Christ. Mais il ne semble pas que Luther ait admis *l'impanation*, c'est-à-dire l'union hypostatique entre le corps du Christ et le pain, mais bien plutôt la *consubstantiation*, c'est-à-dire la présence simultanée de la substance du corps du Christ avec la substance du pain. Le plus souvent il emploie les mots : *dans, avec, sous* le pain, sans s'expliquer davantage. Ainsi, dans le *Grand catéchisme* de 1529, il se demande ce que c'est que l'eucharistie et il répond : « C'est le vrai corps et sang du Seigneur Christ, *dans* et *sous* le pain et le vin, en vertu de la parole du Christ, nous recommandant de le manger et de le boire. » La parole de Dieu ne doit pas être mise en doute : « Quand même cent mille diables, joints à tous les fanatiques, viendraient dire : « Comment le pain et le vin peuvent-ils « être le corps et le sang du Christ? » je sais bien, moi, que tous les esprits et tous les savants, mis en un seul tas, ne sont pas aussi sages que la majesté divine, dans le bout de son petit doigt. » Luther ne veut donc pas de recherche savante. On doit se soumettre humblement à l'enseignement divin et ne rien regarder au-delà. Ni le ministre, ni le communiant ne peuvent rien changer au sacrement. « Même si un coquin prend ou donne le sacrement, il reçoit ou communique le vrai sacrement, c'est-à-dire le corps et le sang du Christ, tout aussi bien que celui qui le traite aussi dignement que possible. Car il n'est pas fondé sur la sainteté des hommes, mais sur la parole de Dieu. »

Les effets du sacrement d'eucharistie sont renfermés dans ce mot : il est la nourriture de nos âmes. Il nous donne la certitude personnelle de la rémission des péchés et il nourrit cette certitude.

Pour le recevoir, une seule disposition est nécessaire, la foi. Il faut croire à ce que dit la parole : « Prenez et mangez, ceci est mon corps. » Il faut croire à ce qu'elle nous apporte. Et Luther achève son exposé en gourmandant les chrétiens négligents qui oublient le grand don que Jésus nous a fait, en nous laissant le sacrement de son corps et de son sang.

2° *La doctrine eucharistique de Zwingli.* — Les récentes recherches de Walther Köhler ont jeté une vive lumière sur les variations de Zwingli au sujet de l'eucharistie. Köhler, *Zwingli und Luther*, Leipzig, 1924. Le savant historien a établi que, jusqu'à 1522, Zwingli ne semble pas avoir élevé la moindre objection contre la doctrine eucharistique traditionnelle. Ses préoccupations d'alors portaient sur les lois pénitentielles du jeûne et de l'abstinence et sur le célibat ecclésiastique, dont on sait qu'il supportait très impatiemment le joug. C'est dans l'*Archeteles*, du 22-23 août 1522, que Zwingli commence à critiquer pour la première fois la doctrine catholique de l'eucharistie. Mais ses critiques ne portent encore que sur deux points : le caractère sacrificiel de la messe et la communion sous une seule espèce. Parmi les 67 thèses de la première dispute de Zurich, le 19 janvier 1523, la 18e porte sur l'eucharistie et il n'y est question que de la négation du sacrifice de la messe, nullement de la présence réelle. Ce n'est que dans la lettre à Wyttenbach, son ancien maître, que Zwingli s'élève contre la transsubstantiation (15 juin 1523). Jusqu'à 1524, ses idées sont assez voisines de celles de Luther, sauf sur un point : il n'admet la présence réelle que pendant la célébration de la cène : *in usu* et non *extra usum*.

Par ailleurs, Zwingli rappelle ici sa théorie sacramentaire. Il ne croit pas que le sacrement d'eucharistie ait pour but de nourrir la foi. La foi n'a pas besoin de sacrement. Elle se suffit sans cela. L'eucharistie n'est qu'un secours pour les simples ou, si l'on veut, un fortifiant, un embellissement esthétique de la foi du chrétien. Elle est surtout *le banquet de la fraternité chrétienne*. C'est surtout l'amour du prochain qui nous fait un devoir d'y participer.

Mais, vers le milieu de 1524, un changement radical se produit dans la doctrine eucharistique de Zwingli. Quatre facteurs principaux précipitent cette évolution : une lettre que Zwingli reçoit du Néerlandais Cornelius Hoen, l'entrée en ligne de Karlstadt, l'accentuation de la doctrine de Luther dans un sens réaliste, la rupture de Zwingli avec son premier maître Érasme.

De ces quatre facteurs, de l'aveu même de Zwingli, c'est le premier qui a agi avec le plus de force. Il dira positivement, dans son *Amica exegesis*, du 27 février 1527 : « C'est du Néerlandais Honius, dont la lettre me fut apportée par Jean Rhodius et Georges Saganus, que j'ai reçu l'interprétation de *est* par *significat.* » Et comme cette interprétation n'apparaît chez Zwingli que dans sa lettre à Matthieu Alber, de Reutlingen, en date du 16 novembre 1524, il y a de bonnes raisons de croire que la visite des amis de Hoen doit être placée au cours de cette même année, probablement en mai.

Cornelius Hoen (Honius) était un avocat de La Haye qui avait découvert, dans les écrits de l'hérésiarque Wessel Gansfort (1419?-1489), un traité de l'eucharistie qui l'avait engagé lui-même en des études sur ce sujet devenu brûlant depuis la révolte de Luther. Ses réflexions, il les avait rédigées sous forme de lettre. Les amis de Hoen avaient colporté cette lettre dans les divers centres de la soi-disant Réforme, à Wittenberg, Bâle, Zurich. Cette lettre indigna Luther mais séduisit Zwingli. Tandis que Luther, en mystique excessif, pour qui la « présence » est la source de douces consolations, dont il lui serait dur de se séparer, tiendra fermement à la présence réelle de Jésus dans l'eucharistie, Zwingli, formé aux doctrines humanistes de la religion purement spirituelle, prêtre peu édifiant par ailleurs, éprouvera, semble-t-il, une sorte de soulagement à se libérer d'un dogme qui heurtait sa raison et ne parlait plus depuis longtemps à son cœur.

La lettre de Hoen contenait déjà tous les arguments dont Zwingli devait se servir dès lors pour nier la pré-

sence réelle. 1. Très souvent, dans la Bible, le mot *est* est employé pour *significat*, par exemple, au sujet de Jean-Baptiste : *Ipse est Helias;* au sujet de Jean l'Évangéliste : *Ecce filius tuus;* au sujet du Christ : *Petra erat Christus* — 2. Mais par-dessus tout, l'eucharistie est essentiellement une commémoraison. Or, on ne commémore qu'un absent. Donc Jésus n'est pas réellement présent dans la cène. Voir cette lettre dans *Luthers Briefwechsel*, éd. Enders, t. III, p. 412, ou dans *C. R.*, *Opera Zuinglii*, t. IV, p. 512 sq.

Zwingli ne demandait sans doute qu'à être convaincu. Il le fut sans retard. Mais un encouragement à laisser connaître sa nouvelle opinion dut lui venir de la publication, coup sur coup, au cours de 1524, de cinq traités de Karlstadt, relatifs à l'eucharistie. Ce fut ce personnage qui mit le feu aux poudres. Ses traités parurent à Bâle. Tout le sud de l'Allemagne et la Suisse furent mis en émoi. Les anabaptistes surtout exultaient et leur enthousiasme provoquait dans l'opinion des remous dangereux. Zwingli eut à ce sujet un entretien avec Œcolampade, le réformateur de Bâle. Ils tombèrent d'accord pour adopter une explication symbolique de l'eucharistie. Ils furent d'avis d'autre part que Karlstadt, bien que partant d'une idée juste, ne pouvait être pris au sérieux, quand il prétendait que Jésus en disant : *Hoc* n'avait pas désigné le pain, mais son propre corps. Ni Zwingli, ni Œcolampade ne pouvaient douter qu'en se ralliant à une interprétation symbolique de l'eucharistie, ils allaient entrer en conflit avec Luther, car ce dernier, cessant de s'acharner contre la doctrine catholique, portait tout son effort vers la réfutation et l'extirpation des erreurs de Karlstadt. Mais précisément, cette attitude de Luther ne pouvait que pousser un caractère indépendant, tel que Zwingli, à prendre le contre-pied de l'impérieuse théologie du réformateur wittenbergeois. Enfin, les relations entre Zwingli et Érasme, très cordiales jusqu'à 1522, se gâtèrent tout à fait lorsque Zwingli témoigna de la sympathie à Hutten, ennemi mortel d'Érasme. Libéré de tout lien avec l'humanisme de sa jeunesse, Zwingli n'hésita donc plus à propager son opinion nouvelle sur l'eucharistie. C'est surtout dans son *Commentarius de vera et falsa religione* (mars 1525) et dans le *Subsidium sive coronis de eucharistia* (17 août 1525), tous deux antérieurs à la querelle sacramentaire proprement dite, qu'il faut chercher les idées et les arguments du docteur zurichois.

Le Christ siège à la droite du Père, dit-il. Il ne quittera plus ce trône jusqu'au jugement dernier. Il ne peut donc pas descendre dans l'eucharistie. On ne peut dès lors voir dans l'institution eucharistique qu'un « trope ». C'est le Christ lui-même qui a dit de l'eucharistie, après l'avoir instituée : « Je ne boirai plus de ce *fruit de la vigne*, jusqu'au jour, etc... » S'il l'appelle « fruit de la vigne », c'est que le vin n'était pas son sang, autrement qu'en figure. De même quand il dit : « Ceci est mon sang, *qui est versé...* » il ne peut parler de son vrai sang, puisqu'il n'est pas encore versé. Il parle donc symboliquement. Zwingli faisait aussi appel à un songe qu'il avait eu, dans la nuit du 12 au 13 avril 1525, à la suite d'une discussion très vive avec un catholique de Zurich, Joachim am Grüt. Il avait été poursuivi, jusque dans son sommeil, par le souci de la discussion. Et, en rêve, un argument nouveau lui apparut : *Est enim Phase, hoc est transitus Domini*, Ex., XII, 11. Sautant du lit, il avait pris note immédiatement de cette preuve. L'eucharistie, écrit Zwingli, est la reproduction lointaine de l'action de grâces célébrée dans l'agneau pascal. C'est donc là qu'il faut rechercher le sens des mots employés par le Christ. Or, dans l'agneau pascal, les mots : *Est enim Phase*, doivent être pris au sens de *Hoc significat Phase* : mangez promptement l'agneau, car cet agneau est le symbole du passage du Seigneur. Donc, il faut interpréter de même, au sens symbolique, les mots du Christ : *Hoc est corpus meum*.

Enfin, Zwingli considérait comme absolument décisif l'argument tiré des paroles de Jésus, dans la synagogue de Capharnaüm : « La chair ne sert de rien, c'est l'Esprit qui vivifie. » Joa., VI, 63. Les Juifs, disait-il, avaient compris que Jésus voulait donner sa chair à manger. C'est donc cela même que Jésus déclare repousser à son tour, en disant que la chair ne sert de rien. Et que l'on ne fasse pas appel à la toute-puissance de Dieu. Il ne s'agit pas de ce que Dieu peut faire, mais de ce qu'il a fait. Dieu peut épuiser la mer. Mais la mer est toujours là. Il est absurde de croire qu'il y a deux substances ensemble dans le pain consacré. Tels sont les arguments de Zwingli, qui expédie ensuite sans façon les témoignages de la tradition patristique et tourne en dérision les inventions de la scolastique. *Subsidium sive coronis de eucharistia*, *C. R.*, *Opera Zuinglii*, t. IV, p.440-504; voir aussi *Comment. de vera et falsa religione*, *ibid.*, t. III, p. 773 sq.

En septembre 1525, son ami Œcolampade publiait, par les soins du réfugié français, Guillaume Farel, un grand ouvrage sur l'eucharistie, principalement dans la tradition patristique. Le titre du livre était : *De genuina verborum Domini : « Hoc est corpus meum », juxta vetustissimos authores expositione liber.* Il y avait là un grand étalage d'érudition, mais l'auteur ne montrait pas le moindre sens de l'histoire. Pas un instant il n'essayait d'esquisser l'évolution du dogme eucharistique. Et pourtant la prétention de faire voir comment le réalisme s'était substitué, au cours des siècles, au symbolisme censé primitif aurait dû conduire à l'idée d'une évolution qu'il s'agissait de décrire. Œcolampade ne cherchait dans les Pères qu'une chose : des témoignages en sa faveur. Et il osait conclure : « En somme, vers quelque auteur que vous vous tourniez, vous trouverez que tous expliquent le corps du Christ en disant que c'est un sacrement ou sainte figure de corps du Christ ou un mystère, ce qui est la même chose. » Puis il exposait sa propre opinion sur l'eucharistie, en accentuant encore le rationalisme contenu dans celle de Zwingli. « Si le corps du Christ, dit-il, était sur l'autel, comme on le prétend, il faudrait admettre plus de miracles dans ce seul pain que dans toutes les autres œuvres de Dieu. Et ces miracles ne seraient pas accomplis seulement une fois, comme la création du monde ou la résurrection des morts, mais très souvent et dans un nombre incalculable de lieux à la fois. »

De plus l'ubiquité n'appartient qu'à Dieu. Un corps omniprésent est une contradiction dans les termes. Il n'y a donc ici qu'un « trope ». Mais comme en hébreu, Jésus n'a pas employé de *copule*, ce n'est pas le mot *est* qu'il faut traduire par *significat*, c'est le mot *corpus* qu'il faut interpréter au sens de *figura corporis*. La nuance entre Zwingli et Œcolampade est minime et provient uniquement d'une raison philologique. Par contre, Œcolampade explique d'une façon originale les effets de la communion. Il en vient à admettre une sorte de présence réelle non pas du corps du Christ dans l'eucharistie, mais de Jésus lui-même dans nos cœurs. Nous sommes transformés par la foi en Jésus-Christ. Or, l'eucharistie est surtout une profession de foi. Nous sommes donc par elle transsubstantiés mystiquement en Jésus-Christ. C'est pourquoi Œcolampade qui, lui aussi, comme Luther, était mystique et avait été religieux, appelle volontiers l'eucharistie : *panis mysticus*. Pour lui, l'acte de foi, proféré par le rite eucharistique, est une véritable « manducation spirituelle de la chair du Christ. » Œcolampade dépasse donc Zwingli, pour qui le sacrement n'est qu'une com-

mémoraison, un signe social. Il admet, comme Luther, que l'eucharistie nourrit la foi et que Dieu s'en sert « pour exhorter, exciter, consoler, en un mot, pour faire à peu près tout ce qu'il fait par la Parole ».

Mais sur le point essentiel, celui de la présence réelle, il n'en restait pas moins qu'Œcolampade se rangeait aux côtés de Zwingli. C'est pourquoi ce fut par la réfutation de son grand ouvrage que commença la fameuse *Querelle sacramentaire*. Nous n'avons pas à décrire ici les péripéties de cette lutte célèbre qui creusa entre les réformateurs le fossé le plus infranchissable.

La seule idée intéressante qui se fit jour, dans le long déroulement des arguments pour et contre la présence réelle, fut l'idée, bizarre du reste et d'une criante invraisemblance, que lança Luther pour expliquer la multilocation du corps du Christ. A l'entendre, c'était là une suite de la *communication des idiômes*. Il réfutait par là l'opinion, non moins bizarre de Zwingli, qui enchaînait si bien le Christ ressuscité « à la droite du Père », dans les cieux, qu'il ne lui permettait plus de descendre sur la terre.

Luther s'attaqua à cette objection de Zwingli surtout dans son ouvrage de 1527 : *Que cette parole du Christ : Ceci est mon corps, tient toujours ferme, malgré les fanatiques.* Vous prétendez, disait-il, en substance, que Jésus est à la droite de Dieu. C'est pour vous l'épée de Goliath. Que diriez-vous, si nous prenions l'épée de Goliath et si David s'en servait pour trancher la tête à votre opinion. Eh bien! c'est ce que nous allons faire : la droite de Dieu n'est pas dans un lieu déterminé. Elle est partout. Jésus, qui est à sa droite est donc partout. Il est donc aussi dans le pain et le vin de l'autel! Luther ne s'apercevait pas qu'à vouloir trop triompher, il rejoignait l'opinion même qu'il repoussait, car si Jésus n'est dans le pain et le vin que par cette ubiquité imaginaire, il n'y est ni plus ni moins qu'ailleurs et il n'est plus permis de parler de présence réelle dans le pain et le vin. Luther, on le sait, n'arriva pas à convaincre Zwingli, même au colloque de Marbourg (2-3 oct. 1529). La *Fidei ratio* présentée par Zwingli à Augsbourg, en 1530, disait ceci : « Huitièmement : je crois que dans la sainte eucharistie, c'est-à-dire dans la cène d'action de grâces, le vrai corps du Christ est présent pour la contemplation de la foi... Mais que le corps du Christ par son essence et réellement, c'est-à-dire le corps naturel lui-même, soit présent dans la cène, qu'il soit mâché par notre bouche et nos dents, ainsi que les papistes et certains autres — il veut dire les luthériens — qui regrettent les marmites égyptiennes, le prétendent, cela non seulement nous le nions, mais nous le proclamons une erreur clairement opposée à la Parole de Dieu. »

3° *Doctrine eucharistique de Calvin.* — Au cours de la querelle sacramentaire, une opinion s'était fait jour, qui portait de grandes ressemblances avec celle que Calvin devait défendre plus tard. Elle émanait d'un réformateur peu connu, un Silésien nommé Gaspard de Schwenkfeld (1490-1561), que Luther devait faire expulser bientôt de son pays, pour son indocilité. Selon ce personnage, les mots *Hoc est corpus meum* doivent se traduire : « Mon corps est ceci : c'est-à-dire le pain de vos âmes. » Développant sa doctrine, il en viendrait bientôt à soutenir que la régénération s'opère uniquement par l'Esprit et nullement par des moyens extérieurs, que le rôle de l'Esprit en nous est de nous communiquer le Christ, dont le corps et l'âme, devenus, après l'ascension, identiques à la divinité, nous sont donnés en nourriture spirituelle, ce qui est symbolisé par la cène.

Cependant si Calvin a défendu dans la suite des idées semblables, c'est par une rencontre toute fortuite. Il ne semble pas y avoir eu d'influence directe de Schwenkfeld sur sa pensée personnelle.

Calvin avait été beaucoup troublé, dans sa jeunesse, par les dissentiments des réformateurs. Ces dissentiments avaient pris des allures de violence extrême. Calvin sentait bien que des inspirés de l'Esprit-Saint — ce que les réformateurs prétendaient être — ne devaient pas se contredire d'une façon aussi flagrante. Il avouait dans la suite qu'il avait été longtemps arrêté par cette objection dans son désir de se joindre à eux. Luther n'avait-il pas dit, en un mot poignant : « En somme, eux ou nous, — il désignait Zwingli et ses amis — il faut que nous soyons les ministres de Satan! »

La grande préoccupation de Calvin sera donc de trouver un moyen terme, une formule de conciliation où pourraient se rejoindre les membres disjoints de la prétendue Réforme. Il ne devait en fait qu'ajouter une opinion nouvelle à celle de ses devanciers. Lorsqu'on examine son enseignement, on est frappé de l'effort de syncrétisme qu'il représente. La première moitié de ses formules est nettement luthérienne, la seconde moitié, nettement zwinglienne. Sa grande originalité sera moins dans la doctrine que dans l'utilisation de l'eucharistie comme d'un moyen de gouvernement théocratique, dans l'État puritain rêvé par lui.

On trouve la doctrine eucharistique de Calvin soit dans le *Catéchisme* de Genève, soit dans l'*Institution*, soit surtout dans son *Traité de la sainte cène*, composé à Strasbourg, avec les encouragements de Bucer, en 1541.

Ce traité contient cinq parties : la fin, l'utilité, l'usage légitime de la cène, les erreurs diverses, les causes du conflit eucharistique entre les réformés.

1. *La fin :* l'eucharistie a été instituée pour nourrir les enfants que le baptême a donnés à Dieu. Elle est un signe visible ajouté à la Parole. Dans ce signe se trouvent rappelées les promesses du Christ. Voilà l'utilité du sacrement : il frappe les regards. Il donne une force nouvelle à la Parole. Il la confirme dans nos cœurs. En trois mots : l'eucharistie est une cène, parce qu'elle nourrit la foi, une eucharistie, parce que nous y remercions Dieu de ses bienfaits, un engagement public, parce que, en y participant, nous renouvelons notre profession publique de chrétiens.

2. *Le fruit ou l'utilité* de ce sacrement s'explique ainsi : du moment qu'il nous faut un aliment, c'est que nous ne pouvons nous suffire. En face de ce pain, nous devons nous rappeler notre impuissance totale, notre misère, notre corruption foncière, nous sentir accablés par le poids de nos fautes. C'est le premier acte de la préparation à la communion calviniste, l'équivalent de notre acte d'humilité, avec quelque chose de plus accablé, de plus désespéré. Et le second acte c'est l'acte de confiance en Jésus, qui nous est présenté dans ce pain. Arrivé à ce point de son exposé, Calvin voudrait nous faire croire qu'il enseigne vraiment la présence réelle de Jésus dans l'eucharistie. Et il est bien vrai qu'il l'enseigne en parole. Mais quand il faut en venir à l'explication du comment, il la nie. Il est luthérien dans l'affirmation de la thèse et zwinglien dans sa manière de la faire comprendre.

Dans la première édition de l'*Institution*, il avait dit que Jésus, dans l'eucharistie, est donné *vere et efficaciter*. Il emploie toujours ces deux mots. « Nous confesserons, écrit-il, que de nier la *vraie* communication de Jésus-Christ nous être présentée en la cène, c'est rendre ce sacrement frivole et inutile, ce qui est un blasphème exécrable et indigne d'être écouté. »

Et il précise qu'il ne peut s'agir de participer seulement à la divinité de Jésus, mais aussi à son humanité. A la différence de Luther, il admet, après Bucer, Zwingli, Œcolampade, que le c. VI de saint Jean parle bien de l'eucharistie et il conclut des affirmations répétées de Jésus dans ce chapitre qu' « il convient que,

pour avoir notre vie dans le Christ, nos âmes soient repues de son corps et de son sang, comme de leur nourriture propre ».

Et si Calvin s'en tenait là, on ne pourrait douter qu'il soit un partisan décidé de la théorie luthérienne de la présence réelle. Il n'en est rien cependant. En poursuivant notre lecture, nous apprenons qu'il ne voit dans l'eucharistie qu'une figure et que tout ce qu'il dit de la communion au corps et au sang du Christ dans la cène doit s'entendre d'une communion avec ce corps et ce sang, en tant qu'ils sont au ciel, à la droite du Père !

Le lieu où son langage est le plus clair est dans le *Catéchisme :* « Avons-nous en la cène simplement le témoignage des choses susdites ou si elles nous sont vraiment données? — En tant que Jésus-Christ est la vérité, il ne faut douter que les promesses qu'il a faites à la cène, ne soient accomplies et que ce qu'il y figure n'y soit vérifié. Ainsi, selon qu'il le promet et représente, je ne doute pas qu'il ne nous fasse *participants de sa propre substance*, pour nous unir avec soi en une vie. » — Jusqu'ici, nous sommes en plein dans la doctrine luthérienne. Mais voici qui est zwinglien : « Mais comment cela peut-il se faire, vu que le corps de Jésus-Christ est au ciel et que nous sommes en ce pèlerinage terrien? — C'est par la vertu incompréhensible de son Esprit, *laquelle conjoint bien les choses séparées par la distance du lieu.* — Tu n'entends donc pas que le corps soit enclos dedans le pain, ni le sang dedans le calice? — *Non*, mais au contraire, pour avoir la vérité de ce sacrement, il faut élever nos cœurs en haut au ciel, où est Jésus-Christ en la gloire de son Père, et dont nous l'attendons en notre rédemption et non pas le chercher en ces éléments corruptibles. » Édition de 1553, rééditée en 1853.

Voilà qui est parfaitement net. Calvin admet une présence réelle, mais ce n'est pas une présence locale. Le pain et le vin ne sont là que pour « représenter » le corps et le sang du Christ. « Néanmoins, ajoute-t-il, ce n'est pas une figure nue, *mais conjointe avec sa vérité et substance* ». Il réunit donc le réalisme et le symbolisme. On dira peut-être : mais choisissez donc, ou Jésus est là et ce n'est pas une figure, ou c'est une simple figure et il n'y est pas! Calvin repousse ce dilemme. Il introduit ici la notion d'instrument. Le pain et le vin servent à Dieu d'instruments pour nous unir à son corps et à son sang. « C'est donc à bon droit, insiste-t-il, que le pain est nommé corps, puisque non-seulement il nous le représente, mais aussi nous le présente. » Mais, si on lui demande comment le pain nous peut présenter une chose qu'il ne contient pas, il n'a que cette réponse : « C'est par la vertu incompréhensible de l'Esprit. » C'est cette vertu qui « conjoint les choses séparées par la distance de lieu ». Et c'est tout. Mais cela suffit à Calvin pour affirmer que l'eucharistie nous donne la propre substance du corps de Jésus-Christ. La première utilité de ce sacrement sera donc de nous donner le corps et le sang de Jésus, la seconde, de provoquer notre gratitude, la troisième de nous conduire « à vivre saintement et surtout à garder charité et dilection fraternelle entre nous ».

3. *L'usage légitime.* — Ici encore apparaît le réalisme voulu de Calvin, si étrangement uni à son symbolisme. Calvin se montre extrêmement exigeant pour le communiant. Il veut faire de la communion le centre de la vie religieuse et une sorte de récompense des justes. La plus grande pénitence qu'il puisse infliger à un chrétien coupable est la privation de la communion, c'est-à-dire l'excommunication. « Quiconque approche de ce saint sacrement avec mépris ou nonchalance, ne se souciant pas beaucoup de suivre où le Seigneur l'appelle, écrit-il, il en abuse perversement et, en abusant, il le contamine. Or, polluer et contaminer ce que Dieu a tant sanctifié, c'est un *sacrilège intolérable.* » Calvin n'hésite donc pas devant le mot le plus sévère de la langue théologique. La simple nonchalance devient pour lui « un sacrilège ». Il ne se rend pas compte de ce qu'il y a de vague dans ce terme « nonchalance ». Il oublie dans la pratique son dogme de la prédestination et il parle un langage tout à fait catholique, en disant : « Il n'y a rien au monde qui soit de plus grand prix et dignité que le corps et le sang du Seigneur, ce n'est donc pas petite faute de *le prendre inconsidérément et sans être préparé.* » Il admet donc qu'il appartient à l'homme de se préparer à la réception du sacrement et il condamne celui qui ne le fait pas. Cela ne l'empêche pas de blâmer énergiquement les « docteurs sophistiques » — il veut dire « catholiques », qui « ont mis les pauvres consciences en perplexité trop périlleuse, ou plutôt en géhenne horrible, requérant je ne sais quel examen dont il n'était pas possible de venir à bout ». Il n'en réclame pas moins de ses fidèles disciples des conditions préparatoires à la communion. Quelles sont-elles? Calvin en indique deux : « une vraie repentance en nous-mêmes » et une « vraie foi en Notre-Seigneur Jésus-Christ ». Ces dispositions, nous les reconnaissons, ce sont les deux pôles de cette mystique de la consolation que Calvin tenait de Luther. Nous devons désespérer de nous-mêmes, pour n'espérer qu'en Jésus-Christ, car, « si nous avons en lui notre repos, il faut qu'en nous-mêmes nous ne sentions que tourment et inquiétude. Or, telle affection ne peut être qu'elle n'engendre premièrement un déplaisir de toute notre vie, puis après une sollicitude et crainte, finalement un désir et amour de justice ». En un mot, le désespoir provoqué par notre impuissance nous conduit à l'espoir en Jésus, cet espoir nous donne l'appétit de le recevoir au banquet eucharistique.

Calvin en vient à rétablir pour l'usage de l'eucharistie toute la discipline que la primitive Église avait établie. Il tire de la pratique de la communion tout l'idéal du puritain. « Car il n'y a ordre, dit-il, que nous prétendions être du corps du Christ, nous abandonnant à toute licence et menant une vie dissolue. Puisqu'en Christ, il n'y a que chasteté, bénignité, sobriété, vérité, humilité et toutes telles vertus, si nous voulons être ses membres, il faut que toute paillardise, hautesse, intempérance, mensonge, orgueil et semblables vices soient loin de nous. »

De tels passages sont nombreux dans les écrits de Calvin. Il voudrait faire de sa cité genevoise une sorte de couvent laïque. Il interprète les intentions du Christ et va jusqu'à demander, dans son *Institution*, la règle de la communion hebdomadaire. Ses ordonnances du 16 janvier 1537, à Genève, parlaient aussi de la communion de chaque dimanche comme très désirable, et finalement prescrivaient la communion au moins mensuelle. C'est qu'en effet, si la communion n'était pas d'un usage fréquent, la grande arme de l'excommunication dont Calvin entendait bien se servir pour gouverner la ville, perdait une grande part de sa force.

Inutile d'ajouter que, comme Luther, Calvin réprouvait hautement le dogme de la transsubstantiation : « ce mensonge, disait-il, n'a nul fondement de l'Écriture et n'a aucun témoignage de l'Église ancienne », ainsi que le dogme du sacrifice de la messe. Il joignait dans la même réprobation le dogme de la présence locale du corps du Christ, sous les accidents du pain, et l'usage de la communion sous une seule espèce.

Notons en terminant que le genre de présence réelle qu'enseigne Calvin exclut la participation réelle à la cène de ceux qui n'ont pas les dispositions requises. Jésus n'est présent dans l'eucharistie que pour ses élus. Il n'y est pas pour les autres. S'ils reçoivent le pain et

le vin, ils ne reçoivent rien de plus. C'est ce qui va être exprimé plus explicitement dans la confession anglicane.

4° *L'eucharistie dans les « 39 Articles ».* — Dans la confession anglicane, la question eucharistique est traitée aux art. 28, 29 et 30. « La cène du Seigneur, dit l'article 28, n'est pas seulement un symbole de l'amour que les chrétiens doivent avoir les uns pour les autres, mais plutôt un sacrement de notre rédemption par la mort du Christ, si bien que, pour ceux qui reçoivent ce sacrement comme il convient, dignement et avec foi, le pain que nous rompons est une participation au corps de Jésus-Christ et de même la coupe de bénédiction est une participation au sang de Jésus-Christ. »

On a remarqué, dans cette formule, les mots « comme il convient ». Ils signifient que la présence du corps et du sang du Christ n'est réelle que pour les bons chrétiens. Mais pour éviter toute équivoque à ce sujet, l'art. 30 précise en ces termes : « Les méchants et ceux qui n'ont pas une foi vive, quoi qu'ils pressent entre leurs dents, comme dit saint Augustin, d'une manière charnelle et visible le sacrement du corps et du sang du Christ, n'y participent d'aucune manière, mais plutôt ils mangent et boivent, pour leur condamnation, le signe ou le sacrement d'une chose si grande. »

« Ceux qui n'ont pas une foi vive. » L'expression était singulièrement vague. Elle désignait probablement ceux dont la foi ne se montre pas dans leurs œuvres. Le sens de l'article était que la présence réelle dépend de la disposition du communiant. Elle n'est donc pas quelque chose d'objectif. Elle est une réponse à la foi du chrétien. L'art. 29 complète l'ensemble de la doctrine qui est bien celle de Bucer et de Calvin : « Dans la cène, le corps du Christ est donné, reçu, mangé, mais seulement d'une manière divine et spirituelle, et le moyen par lequel le corps du Christ est reçu et mangé dans la cène, c'est la foi. »

Il s'ensuit que la confession anglicane est plus « radicale » sur ce point que la confession luthérienne, alors que, sur la plupart des autres points, elle prétend tenir un juste milieu entre le radicalisme calviniste et la tradition catholique.

D'autre part, l'art. 28 rejette la transsubstantiation, comme « ne pouvant être prouvée par les saintes Écritures, contraire aux textes clairs de la Bible, détruisant l'essence du sacrement et ayant donné lieu à de nombreuses superstitions ». L'art. 30 déclare aussi que « la coupe du Seigneur ne doit pas être refusée aux laïques ».

VI. DE LA MESSE. — 1° *Luther contre la messe.* — Ce serait probablement une grave erreur de croire que l'unanimité exceptionnelle des Églises dissidentes, en ce qui concerne le rejet du sacrifice de la messe, a sa source dans l'examen impartial des textes bibliques. Nous avons essayé, dans la première partie de cette étude, d'analyser les motifs réels de cette aversion des novateurs pour le sacrifice de la messe. C'était moins à la messe que l'on en voulait qu'au sacerdoce inséparable de la messe et aux revenus des fondations dont vivait le clergé. C'est ce que semble bien prouver le passage suivant du *Vom Missbrauch der Messen*, de Luther, W., t. VIII, p. 522 sq., qui est de novembre 1521 : « Les misérables prêtres à messes *(Messpfaffen)*, avec les confréries qu'ils érigent pour gagner de l'argent, avec les messes qu'ils disent pour les morts et pour les vivants, ne font rien autre chose que tromper le peuple des insensés et les entraîner avec eux en enfer, tout en volant leur argent et leur bien avec leurs mensonges. C'est bien là que se trouvent les fondements secrets et cachés de tout l'univers. Tout le monde sait bien pourquoi ont été établis les évêchés, les canonicats, les couvents, les églises et tout le royaume des prêtres, à savoir pour dire la messe, c'est-à-dire pour l'idolâtrie la plus odieuse qui soit sur la terre. Tout cela est bâti sur des mensonges honteux, sur la profanation coupable et impie du sacrement de l'autel, sur une incrédulité plus scandaleuse que celle des païens. C'est pourquoi il est arrivé, par un juste jugement de Dieu, que tout leur argent et leur bien a été employé pour rien, si ce n'est pour un vain orgueil, pour la débauche et la goinfrerie, pour permettre aux prêtres de rester oisifs, de passer du bon temps et d'être inutiles à tous, à Dieu comme au monde, pour n'obéir qu'à l'idole romaine, car c'était là une digne récompense trouvée par ce sacerdoce impie. »

La haine presque sauvage qui traversait ces lignes fut partagée par tous les réformateurs. Ils ne purent jamais parler de la messe sans que les injures leur vinssent aux lèvres. Pour eux, la question de la messe était liée à celle de l'ordre, de la hiérarchie, en un mot à leur liberté envers Rome. Elle était liée par ailleurs à cette institution que tant de prêtres alors regardaient comme un fardeau intolérable, le célibat ecclésiastique.

Luther ne touchait pas cependant sans angoisse à la messe. « Quelle peine, quel travail, s'écriait-il, même en m'appuyant sur les textes certains de la sainte Écriture, n'ai-je pas eu à justifier ma propre conscience, en songeant que j'étais seul à m'opposer au pape, à le tenir pour l'Antéchrist, les évêques pour ses apôtres et les universités pour ses maisons de débauche! Que de fois mon cœur tremblant n'a-t-il pas palpité et, se révoltant, ne m'a-t-il pas objecté cet argument : le plus fort et le seul qu'ils aient : Es-tu le seul sage? Tous les autres se trompent-ils? Tant de siècles ont-ils été dans l'ignorance? Et si tu te trompais? Et si tu entraînais avec toi tant d'âmes à l'erreur et à la condamnation éternelle? » *De abroganda missa*, dédicace du 1er nov. 1521, W., t. VIII, p. 412.

Quels étaient donc les arguments de Luther? Il les cherche dans les paroles de l'institution eucharistique. Pour lui, il est clair comme le jour que la *cène n'est qu'un testament.* Et qu'est-ce qu'un testament? « Une donation faite par un mourant, par laquelle il désigne un héritier et institue un héritage. » Il ne faut voir que cela dans l'eucharistie. « Tu vois, s'écrie Luther, que ce que nous appelons la messe est le don de la rémission des péchés, accordé par Dieu et scellé par la mort de son Fils. » Mais un don ne suppose ni œuvre ni mérite de la part de celui qui le reçoit. Donc la messe n'est pas une œuvre et la dire n'est pas un mérite. La messe n'est que le souvenir de la promesse de pardon que Dieu nous a faite. Il suffit d'avoir foi en cette promesse pour être digne de célébrer la messe et de recevoir la communion. Aussi, quelle erreur de prononcer à voix basse les paroles de la consécration, comme le veut le rituel romain. Ce sont justement ces paroles qui contiennent la promesse. Il faut donc les faire entendre de tous, afin d'exciter la foi.

D'autre part, si la messe n'a d'autre but que d'exciter la foi, « c'est donc une erreur évidente et impie que d'offrir ou d'appliquer la messe pour des péchés, des satisfactions, pour des défunts ou tout autre besoin étranger (à la foi)... Qui peut en effet recevoir la promesse de Dieu pour un autre, puisque la foi est requise en chacun?... Puis-je croire pour mon voisin? »

En définitive, l'eucharistie, pour Luther, est un don de Dieu à l'homme et ne peut en aucune manière devenir une offrande de l'homme à Dieu, c'est-à-dire un sacrifice. Il s'ensuit que tout le monde peut célébrer la cène. Il n'y a plus de sacerdoce. « Dans la messe ou sacrement, nous sommes tous égaux, prêtres ou laïques. »

Ce qui confirme cette manière de voir, c'est que l'Écriture ne connaît qu'un prêtre, qui est le Christ, et pareillement qu'un seul sacrifice qui est le sacrifice

de la croix. Les chrétiens ne peuvent offrir à Dieu qu'un sacrifice au sens large, le sacrifice de la mortification et de la prière.

Malgré cette destruction de l'essence de la messe, Luther ne se hâta point de toucher aux cérémonies traditionnelles de la messe catholique. Sa *Formule de la messe et de la communion* de décembre 1523 est encore en latin. Ce n'est qu'en décembre 1525 qu'il publie sa *Messe allemande.* Il y conserve, quoique avec répugnance, le nom de messe et aussi les vêtements sacrés, les cierges, l'autel. Il se contente de supprimer, à partir de l'offertoire, tout ce qui rappelle la notion de sacrifice. Il maintient l'élévation qui ne sera supprimée qu'en 1542. La consécration est chantée en allemand. La communion au corps du Christ se fait aussitôt après la consécration du pain. Ce n'est qu'après le chant du *Sanctus* et d'un cantique en allemand que vient la seconde consécration, celle du vin, et la seconde communion. Mais cette séparation des deux communions parut trop compliquée et fut supprimée en 1533.

Tout cela explique comment Mélanchthon a pu dire, dans la *Confession d'Augsbourg :* « C'est à tort que nos Églises sont accusées d'avoir supprimé la messe, nous avons au contraire conservé la messe et nous la célébrons avec un souverain respect. Nous avons conservé de même la plupart des cérémonies. »

Il développait ensuite contre la notion de sacrifice quatre arguments principaux : 1. L'Écriture ne dit pas que l'eucharistie soit un sacrifice, mais une commémoration et un testament; — 2. Elle atteste que notre rédemption s'est faite par l'unique sacrifice de la croix; — 3. Elle affirme que nous sommes justifiés par la foi seule; — 4. La messe a engendré, dès qu'on l'a considérée comme sacrifice, d'innombrables abus, car rien n'a été vénal comme la célébration de la messe.

2° *Zwingli contre la messe.* — On trouve, chez Zwingli, la même argumentation que dans la *Confession d'Augsbourg.* Deux preuves surtout lui paraissent décisives : 1. L'épître aux Hébreux enseigne que Jésus n'a été immolé qu'une fois; — 2. Les textes de l'institution eucharistique prouvent que la cène n'est qu'une comméraison. Il est donc impossible qu'elle soit un sacrifice. Dans l'épître aux Hébreux, le *semel* qui apparaît à plusieurs reprises : vii, 27; ix, 12; ix, 26, lui paraît absolument décisif. Il ne réfléchit pas que le même argument vaudrait contre les sacrifices de l'Ancienne Loi, qui étaient pourtant institués par Dieu lui-même. Que s'il était bon qu'il y eût des sacrifices « annonciateurs », pourquoi n'y aurait-il pas un sacrifice « commémoratif »? Non, pour lui, il y a incompatibilité entre une commémoraison et un sacrifice. « De quel front, écrit-il, a-t-on osé faire d'une commémoraison une oblation? Pour nous, qui sommes fidèles, toutes les fois que nous mangeons et buvons le corps et le sang du Christ, claironnons la mort du Seigneur, aussi longtemps que le monde subsistera. La cause de cette proclamation est assez ample, à savoir que le Christ nous a délivrés par sa mort et par l'effusion de son sang. » *De canone missæ epicheiresis* du 29 août 1523. *C. R., Opera Zuinglii,* t. ii, p. 552-608.

3° *Les placards de 1534 contre la Messe.* — Nulle part, on ne semble avoir été aussi animé contre la messe que dans cette Suisse romande où Guillaume Farel promena son zèle impétueux et conquérant. Le document où la haine de la messe s'étale de la façon la plus frappante est ce tract fameux, rédigé par Antoine Marcourt et Viret, à Neuchâtel, puis affiché, dans la nuit du 17 au 18 octobre 1534, en divers lieux de la ville de Paris, et jusqu'à la porte de la chambre à coucher du roi, à Amboise.

Les arguments que l'on y trouve, auprès d'énormes injures, sont les mêmes que chez Zwingli : 1. « A tout fidèle chrétien est et doit être très certain que notre Seigneur et seul Sauveur Jésus-Christ, comme grand évêque et pasteur éternellement ordonné de Dieu, a donné son corps, son âme, sa vie et son sang pour notre sanctification, en sacrifice parfait : le quel sacrifice ne peut et ne doit être réitéré par aucun sacrifice visible... Car par le grand et admirable sacrifice de Jésus-Christ, tout sacrifice extérieur et visible est aboli et évacué et jamais autre n'est demeuré. Ce qui... est très amplement démontré en l'épître aux Hébreux, vii, 26 sq.; ix, 12; x, 10, 18. » 2. « En cette malheureuse messe, on a non seulement provoqué, mais aussi plongé et du tout abîmé quasi l'universel monde en idolâtrie publique. »

Tout l'esprit des *placards* se trouve résumé dans cette conclusion qui, par sa violence, laisse pressentir les futures guerres de religion : « Par elle (la messe), disaient-ils, toute connaissance de Jésus-Christ est effacée, la prédication de l'Évangile est rejetée et empêchée, le temps est occupé en sonneries, hurlements, chanteries, vaines cérémonies, luminaires, encensements, déguisements et telles manières de sorcelleries, par lesquelles le pauvre monde, comme brebis et moutons, est misérablement trompé, entretenu et promené et par ces loups ravissants mangé, rongé et dévoré. Et qui pourrait dire les larcins de ces paillards? Par cette messe, ils ont tout empoigné et tout détruit, tout englouti. Ils ont déshérité princes et rois, seigneurs et marchands et tout ce qu'on peut dire mort ou vif. » Ces dernières lignes mettaient à nu des motifs fort peu théologiques en faveur de la destruction de la messe. Ce ne furent pas les moins forts.

4° *Calvin contre la messe.* — Luther avait conservé le mot de messe. Les zwingliens et les calvinistes l'ont rejeté avec horreur et la cène, telle qu'ils ont voulu la célébrer, ne ressembla que de très loin à l'office traditionnel catholique. A part cela, Calvin ne montre aucune originalité dans sa critique de la théorie du sacrifice de la messe. Ce sacrifice fait injure à celui de la croix. Voilà ce que développe son *Traité de la sainte cène,* quand il aborde la question de la messe.

Calvin concède sans doute que les anciens Pères ont appelé la cène un sacrifice. Mais il veut que ce soit uniquement parce que « la mort de Jésus-Christ y est représentée ». Il reconnaît que les sacrifices de l'Ancienne Loi étaient d'origine divine. Il les regarde comme légitimes en temps que figuratifs de celui de la croix. Mais ce qui a pu être figuré ne doit pas être renouvelé. « Depuis qu'il a été parfait, écrit-il, il ne reste plus sinon que nous en recevions la communication et c'est chose superflue de le figurer encore. »

A plus forte raison, pense Calvin, n'était-il pas permis d'imaginer un sacrifice non seulement commémoratif, à la façon des anciens Pères, mais propitiatoire, comme on l'a admis dans la suite. On a ainsi transféré à la messe tout ce qui ne pouvait appartenir qu'à la croix, à savoir de satisfaire pour nos dettes et de nous réconcilier avec Dieu. Sans doute les mérites de la mort du Christ doivent nous être appliqués. Mais Calvin ne veut pas que ce soit par la messe. Ce ne pourra être que par la prédication de l'Évangile et par la foi. « Voilà donc, conclut Calvin, comment il n'y a rien de plus contraire à la vraie intelligence de la cène que d'en faire un sacrifice, lequel nous détourne de reconnaître la mort du Christ comme sacrifice unique, duquel la vertu dure à jamais. »

En outre, la messe est condamnable en raison de ses conséquences désastreuses. L'assistance passive à la messe a pris la place de la communion. Le prêtre a communié seul. Or, pour Calvin, toutes les messes « auxquelles il n'y a point de communion, telle que le Seigneur l'a instituée, ne sont qu'abomination ». De plus, on a célébré la messe en l'honneur des saints de

chaque jour, ce qui était un abus insupportable. On a vendu les messes. Tout ce mouvement de foire autour de la cène est intolérable. Enfin, n'est-il pas évident que c'est le diable qui a inventé, à la place de la doctrine, dans la cène, toute cette foule de cérémonies et de grimaces que l'on appelle liturgie? « La messe, écrit Calvin, n'est que pure singerie et batellerie. Je l'appelle singerie, parce que l'on veut par là contrefaire la cène du Seigneur, sans raison, comme un singe, inconsidérément et sans discrétion, imite ce qu'il voit faire... Je l'appelle aussi batellerie, à cause que les fatras et les mines qu'on y fait conviennent plutôt à une farce qu'à un tel mystère, comme est la sacrée cène du Seigneur. »

Dans l'*Institution chrétienne*, Calvin renouvelle tous ces arguments que l'on peut ramener à trois : 1. Dans la messe « il se fait un blasphème et déshonneur intolérable à Jésus-Christ, prêtre unique et éternel ». — 2. « La messe ensevelit et opprime la croix et passion de Jésus-Christ », en réitérant un sacrifice fait pour demeurer unique. 3. La messe a engendré d'innombrables abus. Et Calvin n'hésite pas à traiter de brutes ignares tous les chrétiens qui ont pratiqué la messe jusqu'à lui!

5° *La messe dans les « 39 Articles »*. — La confession anglicane est aussi radicale que les autres confessions protestantes en ce qui concerne la messe. Elle l'expédie sommairement, dans son art. 31 : « L'offrande du Christ offerte *une seule fois* est la parfaite rédemption, la propitiation, et la satisfaction pour tous les péchés du monde, originel aussi bien qu'actuels. Il n'y a en dehors de celle-là aucune satisfaction pour le péché. C'est pourquoi les sacrifices des messes où, disait-on communément, le prêtre offrait le Christ pour les vivants et pour les morts, n'étaient que fables impies et illusions dangereuses. »

On remarquera que dans ce texte, c'est surtout le caractère propitiatoire du sacrifice de la messe qui est repoussé, comme du reste dans les autres textes d'origine protestante. Un sacrifice de prière et de louanges a toujours été admis par les protestants, mais il ne s'agissait que d'un sacrifice au sens large.

VII. LA PÉNITENCE. L'EXTRÊME-ONCTION. LES INDULGENCES. LE PURGATOIRE. — 1° *Luther et la pénitence.* — On a vu que Luther n'était guidé au fond, dans l'élaboration de sa doctrine, que par cette mystique de la consolation qui était sa découverte propre. Tout ce qui l'avait terrorisé, il s'en délivre. Tout ce qui l'avait consolé, il le conserve. C'est cela qui explique ses hésitations en ce qui concerne le sacrement de pénitence. Il en avait gardé des souvenirs mélangés. Le conserverait-il ou le détruirait-il? Il n'a jamais osé se prononcer. Dans son *Prélude* de 1520, il ne sait s'il admettra deux ou trois sacrements. Dans ses *Catéchismes*, il se prononce d'abord pour deux, puis il se décide pour trois. Zwingli et Calvin seront catégoriques. Luther et Mélanchthon ne seront jamais bien fixés au sujet de la pénitence. C'est qu'ils ont été souvent « consolés » par la confession. Or la « consolation » est pour eux l'indice de ce qui est biblique et divin. Ils gardent donc la pénitence en la libérant des abus qui sont venus la recouvrir et l'avilir. Le grand abus a été d'enlever à la pénitence ce qui en faisait un sacrement, c'est-à-dire la foi en la promesse. Les théologiens ne parlent ici que du pouvoir des clefs d'une part et des trois parties de la pénitence : contrition, confession, satisfaction, d'autre part. Ils ont oublié la foi, c'est-à-dire la certitude du salut. Seule, pourtant, la foi, qui conduit de la menace à la promesse, peut « contrire » le cœur. Il fallait donc avant tout éveiller la foi. Pour cela, il est vrai, point n'était besoin de torturer le pénitent en lui faisant une obligation de dire toutes ses fautes, chose impossible du reste, puisque tous nos actes sont des péchés mortels. Il fallait l'aiguiller vers la pensée de cette corruption radicale qui est en nous, le remuer par la certitude de la damnation méritée et faire luire ensuite, devant ses yeux, la certitude du pardon gratuit. Toute la théorie de la contrition chez les scolastiques est un tissu d'erreurs. La douleur des péchés n'est rien. Il n'y a que la foi qui compte. Quant à la confession et à la satisfaction, elles n'ont été jusqu'ici qu'une affaire d'argent!

Ce n'est pas que Luther rejette la confession auriculaire. S'il était logique, il devrait la rejeter, puisqu'il déclare ne pas la trouver dans les Écritures. Mais, selon lui, elle est utile et même indispensable,... car elle est « l'unique moyen de salut pour l'âme tourmentée ». Voilà donc le grand mot lâché. Il ne s'agit pas de savoir si cela est biblique ou non, mais si le cœur de Luther en a été consolé ou non. Tout cela dans *Prélude sur la captivité babylonienne*, W., t. VI, p. 546.

Seulement, pour que la confession soit « consolante », il faut l'affranchir. Luther repousse la « réserve » des péchés. Il attribue à tous les chrétiens le droit d'absoudre. C'est à tous qu'il a été dit : « Tout ce que vous délierez sur la terre sera délié dans le ciel. » On peut donc se confesser à qui l'on veut, comme on veut, quand on veut. L'essentiel, c'est de trouver la « consolation ». D'autre part, Luther rejette toute la théorie de la satisfaction. Pour lui le sens du mot *pœnitentia* doit être ramené à celui du mot grec μετάνοια, qui signifie « changement d'esprit et de sentiment ». La pénitence n'est donc rien de plus que le changement de la confiance en soi dans la confiance en Dieu seul. Elle se confond avec la foi au sens luthérien. Quant à l'absolution, elle n'est que le signe du pardon déjà accordé par Dieu au moyen de la foi et nullement l'instrument par lequel ce pardon est concédé.

Voici comment Mélanchthon traduisit ces pensées de Luther dans la *Confession d'Augsbourg :* « Au sujet de la pénitence, ils (les protestants) enseignent que, pour les chrétiens tombés après le baptême, la rémission des péchés est possible en tout temps, dès qu'ils se convertissent, et que l'Église doit accorder l'absolution à ceux qui viennent à résipiscence. La pénitence comprend deux parties : l'une est la contrition, c'est-à-dire les terreurs que la connaissance du péché donne à la conscience. L'autre est la foi, qui est conçue au moyen de l'Évangile ou de l'absolution et par laquelle on croit que les péchés sont remis à cause du Christ. Par cette foi, la conscience est *consolée* et délivrée de ses terreurs. Ensuite doivent venir les bonnes œuvres, qui sont les fruits de la pénitence. »

La *Confession d'Augsbourg* repoussait formellement l'hérésie ancienne des novatiens qui n'admettaient point le pardon des péchés après le baptême, ainsi que l'hérésie récente des anabaptistes qui déclaraient la justice inamissible. Mais elle repoussait aussi l'opinion « de ceux qui n'enseignent pas que la rémission des péchés se fait par la foi et qui prescrivent de mériter la grâce par des satisfactions ».

Au sujet de la confession, Mélanchthon s'exprimait ainsi : « La confession n'est pas abolie chez nous. L'on n'a pas coutume en effet de présenter le corps du Seigneur aux chrétiens qui n'ont pas été au préalable examinés et absous. Le peuple est instruit, avec très grande diligence, de la foi en l'absolution, de laquelle on ne parlait jamais auparavant. Nous apprenons aux fidèles à attacher le plus grand prix à l'absolution, parce qu'elle est la voix de Dieu et parce qu'elle est prononcée par l'ordre de Dieu. Nous rappelons le pouvoir des clefs et nous montrons quelle grande *consolation* elle (l'absolution) fournit aux consciences terrifiées. Nous enseignons que Dieu réclame la foi, en sorte que l'on croie à cette absolution comme à la

parole de Dieu tombant du ciel, et que cette foi obtient vraiment et reçoit la rémission des péchés. »

L'institution pénitentielle gardait donc une certaine importance dans la théologie luthérienne, au début, mais elle était vidée de son contenu pour être ajustée à la théologie nouvelle. Mélanchthon osait dire cependant que les « adversaires eux-mêmes » étaient contraints d'avouer que la doctrine de la pénitence était fort bien traitée par son Église. Et cependant, la *Confession d'Augsbourg* reconnaissait que les luthériens n'admettaient plus la satisfaction, qu'ils n'exigeaient pas l'intégrité de l'aveu des fautes.

Elle ne parlait pas des indulgences. Mais à la même date, Luther, enfermé au château de Cobourg, écrivait une *Exhortation aux ecclésiastiques réunis à la diète d'Augsbourg*, où il renouvelait sa condamnation contre les indulgences et ne dressait pas moins de quinze chefs d'accusation contre elles, notamment celui de faire injure à la rédemption réalisée par le Christ, et celui d'être la source d'un brigandage au détriment des fidèles auxquels on vendait le pardon de leurs fautes.

Quant à l'extrême-onction, Luther refusait d'y voir un sacrement. C'était, selon lui, un simple usage fondé sur des textes de saint Marc et de saint Jacques, mais ne contenant aucune « promesse ». Cet usage, au surplus, peut être toléré, à condition que l'on n'y voie pas un sacrement.

2° *Doctrine pénitentielle de Zwingli.* — La doctrine de Zwingli, sur la pénitence est contenue dans les thèses 50-56 de la dispute de Zurich de 1523.

« Dieu seul remet les péchés et cela par le seul Christ Jésus, Notre-Seigneur; celui qui attribue la rémission des péchés à une créature dépouille Dieu de sa gloire et fait acte d'idolâtrie. » Thèses 50 et 51. Pour Zwingli, il n'y a qu'un péché proprement dit : celui de ne pas croire à la Parole de Dieu. Ce péché ne peut être remis que par Dieu. Il n'existe pas de « pouvoir des clefs », comme Luther le croyait encore. Les mots qui furent dits à Pierre : « Tout ce que tu délieras sur la terre sera délié dans le ciel », sont adressés à tous les chrétiens, car tous nous sommes « pierres », étant les disciples du Christ qui était la « pierre », *petra autem erat Christus.* En promettant à Pierre de lui donner les clefs du royaume des cieux, c'est à tous les chrétiens que Jésus les a promises. Mais de quelles clefs s'agit-il? Évidemment de celles qui ouvrent la porte du ciel, donc de la prédication évangélique. L'image des clefs signifie donc tout simplement que la prédication de l'Évangile délivre les hommes de leurs péchés, les réconcilie avec Dieu et leur ouvre la béatitude close pour eux auparavant.

La grande découverte de Zwingli est donc celle-ci : l'identification du pouvoir des clefs à la prédication de l'Évangile. Du coup, tout le système pénitentiel de l'Église et cela même que Luther avait cru pouvoir en conserver s'écroulait. On comprend dès lors le sens de la thèse 52 de Zwingli : « La confession donc, qu'elle soit faite à un prêtre *ou au prochain* — ces derniers mots semblent viser le système de Luther — ne peut être regardée que comme une consultation privée, non comme la rémission des péchés. » Quand on possède la vraie foi, selon Zwingli, on ne va pas se soumettre aux hommes, mais « on entre chaque jour dans sa chambre personnelle, pour y parler à Dieu, on y gémit de ses fautes et on sait en toute certitude que quiconque recourt à Dieu avec foi est sauvé ». Luther était un scrupuleux et un mystique. Zwingli n'était ni l'un ni l'autre. La confession ne lui rappelle aucun souvenir « consolant ». Il la supprime purement et simplement ou ne l'autorise que comme « consultation » facultative. De fait, à la dispute de Marbourg, Zwingli accepta la confession, à condition qu'on y ajoutât les mots « ou consultation», et Luther se contenta de cette concession.

Naturellement, Zwingli n'admet ni la satisfaction, ni les péchés réservés, ni les indulgences. Son idéal c'est la confession faite à Dieu seul. Un bon ministre doit conduire ses ouailles au contact direct avec Dieu. La confession faite à son curé n'est que pour les « imbéciles » au sens étymologique du mot. « Il se confesse assez, celui qui se confie à Dieu », conclut Zwingli.

Au sujet de l'extrême-onction, il admet comme Luther que c'est un usage vénérable, non pas une institution divine. L'onction ne vaut pas la prière qui l'accompagne. Mais ne croyons pas que rien puisse remettre les péchés en dehors de la foi.

3° *Doctrine pénitentielle de Calvin.* — Si Zwingli avait aboli à Zurich tout le système pénitentiel de l'Église, il n'en avait pas moins maintenu le principe de ce que nous appelons la « vertu » de pénitence. En homme responsable de l'ordre au sein d'une cité bourgeoise, il montre le plus grand souci de la discipline morale. Cette préoccupation est encore beaucoup plus marquée chez Calvin. On a vu qu'il tendait à faire de Genève un véritable couvent laïque.

Il rattache la pénitence directement à la foi dont elle est le premier fruit. On sait en effet que la vraie foi, celle qui atteste la prédestination, et qui est le propre des *élus*, est celle qui se prouve par les œuvres. « Que la pénitence, écrit Calvin, non seulement suive pas à pas la foi, mais qu'elle en soit produite, nous n'en devons faire aucun doute. » Mais n'allons pas pour cela confondre foi et pénitence. La foi proprement dite, c'est la confiance filiale en Dieu. La pénitence découle de la crainte. Calvin est formel sur ce point. Son puritanisme, expression de l'esprit de pénitence, est donc à base de terreur en face des jugements de Dieu. « C'est une vraie conversion de notre vie, écrit-il, à suivre Dieu et la voie qu'il nous montre, procédant d'une crainte de Dieu, droite et non feinte, laquelle consiste en la mortification de notre chair et notre vieil homme, et vivification de l'esprit. »

Calvin ne veut pas pour autant que « l'homme régénéré » se confie en sa sainteté. Le « puritain » selon son cœur doit au contraire constamment se prosterner devant Dieu, en reconnaissant son abjection. Sa sainteté n'est qu'une grâce, qui lui fournit la preuve enivrante de son élection. Qu'il se garde bien de s'en glorifier! Il garde la concupiscence. Tous ses désirs sont mauvais et Calvin les condamne comme de vrais péchés, qui toutefois ne lui sont pas imputés.

Mais quand il a, de la sorte, mis en sûreté la « vraie » doctrine pénitentielle, Calvin, si l'on peut dire, tombe à bras raccourcis sur les « sophistes », c'est-à-dire les théologiens catholiques. Il n'a pas assez de mépris et d'injures pour le système pénitentiel de l'Église. Parlant des théologiens, il écrit : « Ils gergonnent assez de contrition et attrition. Et de fait, ils tourmentent les âmes par beaucoup de scrupules et les enveloppent de beaucoup d'angoisses et molestes, mais quand il semble qu'ils aient bien navré les cœurs jusqu'au fond, ils guérissent toutes les amertumes par quelques aspersions de cérémonies. » Calvin rappelle la division classique de la pénitence : contrition, confession, satisfaction. Sur la contrition, la doctrine catholique n'est que découragement et hypocrisie : « Qu'ils en montrent un seul, s'écrie-t-il, qui, par cette doctrine de contrition, n'ait été jeté en désespoir, ou bien n'ait opposé une feintise de douleur au jugement de Dieu, au lieu d'une vraie componction. » Les théologiens ne donnent pas la certitude du salut. Voilà précisément leur tort. Ils fixent les regards du pécheur sur ses propres larmes. En a-t-il assez versé? Ses larmes sont-elles assez sincères? Il ne le saura jamais. Calvin, lui, veut qu'on ne regarde que la miséricorde infinie de Dieu. Avec cela on est sûr du pardon.

Passons à la confession. « Je m'émerveille, écrit Cal-

vin, de quelle hardiesse ils osent assurer que la confession de laquelle ils parlent soit de droit divin. De laquelle nous confessons bien que l'usage est très ancien, mais nous pouvons facilement prouver qu'il a premièrement été libre. Et de fait, leurs histoires récitent qu'il n'y en a eu aucune loi ou constitution avant le temps d'Innocent III. » Et Calvin est si animé contre le décret du concile du Latran, sous Innocent III, qu'il ne résiste pas au plaisir de rééditer contre ce décret « *Omnis utriusque sexus...* » la lourde et grossière plaisanterie de Luther : l'Église catholique est donc composée d'hermaphrodites! Puis il réfute tous les textes allégués en faveur de la confession pratiquée dans l'Église. Aucun ne trouve grâce devant lui. Finalement, il n'approuve que la confession secrète faite à Dieu seul ou la confession publique très générale faite dans la liturgie. Il se rallie pourtant au sentiment de Zwingli et tolère la confession à titre de « consultation ». Mais il ajoute : « Telle forme de confession doit être en liberté, tellement que nul n'y soit contraint, mais seulement qu'on remontre à ceux qui en auront besoin qu'ils en usent comme une aide utile. »

Pour ce qui est de la confession au sens catholique, il lui fait trois reproches : 1. qu'on en fasse une obligation annuelle; 2. qu'on y exige l'aveu de toutes les fautes mortelles; 3. que l'on enseigne que même la charité parfaite ne remet pas les péchés sans le vœu de la confession.

Comme Zwingli il nie le pouvoir des clefs et le réduit à la prédication de l'Évangile. Le pouvoir de lier et de délier n'est autre que le pouvoir d'excommunication et de réconciliation, dont Calvin savait faire si grand usage. Il ne s'aperçoit pas que c'est justement de cette discipline ecclésiastique que sortit, par une évolution logique et providentielle, la pratique de la confession privée. (L'observation est de l'historien protestant Paul Wernle, *Der evangelische Glaube, Calvin*, Tubingue, 1919, p. 119).

Calvin n'est pas moins radical en ce qui concerne la satisfaction. Et d'abord, à la suite de Luther et Zwingli, il rejette la distinction des péchés véniels et mortels. Tous les péchés découlent également de la source corrompue de notre concupiscence. Ils sont donc tous également mortels. On ne doit appeler péchés véniels que ceux qui ne sont pas « imputés », c'est-à-dire ceux des élus.

Mais la coulpe et la peine sont inséparables. La foi qui remet la coulpe remet aussi la peine. Du même coup tombe la doctrine des indulgences. Calvin déverse au sujet de ces dernières un torrent d'injures contre l'Église. Les indulgences ne sont pour lui que « trafics, tromperies, larcins, rapacités, abominations ».

Enfin, l'absolution, qui n'était primitivement qu'un rite liturgique destiné à la réconciliation des excommuniés, n'a aucun caractère sacramentel, car elle ne contient aucune promesse fondée sur l'Écriture.

Cette même raison vaut au sujet de l'extrême-onction. Pas de promesse, pas de sacrement. L'extrême-onction n'est qu'un pieux usage qui commémore le pouvoir de guérir conféré aux seuls apôtres et non à d'hypothétiques successeurs. Au surplus, le pouvoir d' « huiler » les malades est reconnu par saint Jacques aux « anciens » et non aux seuls prêtres.

4° *Doctrine pénitentielle dans les « 39 Articles »*. — La confession anglicane ayant réduit les sacrements à deux, il est clair qu'elle exclut la pénitence de ce nombre. Elle admet une discipline pénitentielle, au moyen de l'excommunication prononcée contre les pécheurs scandaleux et publics. Elle admet aussi la possibilité de péchés graves, même chez les régénérés. Elle s'éloigne nettement ici des théories luthériennes et calvinistes. Lisons en effet l'art. 16 : « Tout péché mortel commis volontairement après le baptême n'est pas un péché contre le Saint-Esprit et irrémissible — ceci contre Luther et Calvin, pour qui il n'y a d'autre péché mortel, chez les régénérés que l'apostasie ou la perte de la foi. — C'est pourquoi le bienfait du repentir ne doit pas être refusé à ceux qui tombent dans le péché après le baptême. Après que nous avons reçu le Saint-Esprit, nous pouvons perdre la grâce et tomber dans le péché, et, par la grâce de Dieu, nous pouvons nous relever et amender notre vie. Et par conséquent il faut condamner ceux qui disent que nous ne pouvons plus pécher pendant notre vie ici-bas, ou ceux qui refusent le pardon à ceux qui se repentent sincèrement. » Et c'est tout. La confession anglicane est muette sur le mode du pardon. Comme il n'est nullement question de la confession, il est probable que l'on était disposé à la tolérer, si elle se maintenait d'elle-même, comme une pratique libre et non-sacramentelle, mais que l'on ne voulait rien faire pour la conserver. Elle devait mourir de sa belle mort!

Et l'on retrouve ici cette même tendance déjà signalée à donner des solutions intermédiaires, d'ordre moral et pratique, sans s'engager dans les controverses et sans se soucier beaucoup des droits d'une impeccable logique.

5° *Du purgatoire*. — La question du purgatoire est liée à celle de la pénitence. C'est pour achever l'expiation des péchés commis après le baptême et par suite justiciables du pouvoir des clefs, que les fidèles doivent subir les peines du purgatoire. Et cependant Luther traitait du purgatoire à propos du caractère propitiatoire de la messe, plutôt qu'à l'occasion de la théorie pénitentielle. Dans son ouvrage sur *L'Abus de la messe* (1522), il s'objecte les nombreuses apparitions d'âmes réclamant des prières. Il ne nie pas le fait, mais il l'explique à sa façon : « Je puis dire en toute liberté que c'est sûrement là une opération diabolique. C'est ainsi que des esprits apparaissent, font du bruit, poussent des cris, se plaignent ou demandent du secours, afin de nous ravir à nous, chrétiens, le saint sacrement, pour le détourner à leurs friponneries, blasphèmes et moqueries. » Le démon n'a que trop bien vu que le meilleur moyen d'enlever l'eucharistie aux vivants c'est de leur faire croire qu'elle est surtout faite pour l'utilité des défunts! « C'est par là que les diseurs de messes se sont enrichis et ont attiré les biens de l'univers. »

Luther a donné sa pensée complète au sujet du purgatoire, dans les *Articles de Smalkalde* (1538) : « Avec les messes des morts, les vigiles, les septièmes et les trentièmes jours, les anniversaires, les octaves des morts, les commémoraisons de tous les défunts, on a fait autour du purgatoire un véritable commerce. On aurait dit que la messe ne servait plus qu'aux morts. Et pourtant le Christ a institué son sacrement pour les vivants. C'est pourquoi le purgatoire, avec toute sa pompe, ses services et son négoce, doit être considéré comme une simple fantasmagorie du démon. Il va en effet contre cet article principal que seul le Christ, et non les œuvres humaines, peut servir les âmes. »

L'Écriture ne parle pas du purgatoire. Or « il faut la parole de Dieu pour établir un article de foi, autrement personne, pas même un ange, n'y peut rien ».

Mais ce qui excite par-dessus tout la colère de Luther, c'est que c'est cette invention du purgatoire qui a servi aux papes pour étendre leur pouvoir, au moyen de la vente des indulgences et des jubilés!

Zwingli avait rejeté de même la doctrine du purgatoire, dans ses thèses de janvier 1523, en ces termes : « L'Écriture Sainte ne connaît point de purgatoire après cette vie. Le jugement des défunts n'est connu que de Dieu. Moins Dieu nous révèle de choses à ce sujet, moins nous devons nous y aventurer. Si, par

sollicitude pour les morts, l'on implore leur grâce auprès de Dieu ou si l'on prie, je ne le condamne point; mais fixer des dates pour cela et mentir pour un profit, cela n'est pas humain, mais diabolique. » Thèses 57-60. Dans son *Explication* des thèses, de juillet 1523, il passait au crible d'une impitoyable critique les textes invoqués au sujet du purgatoire : Matth., v, 26; xii, 32; xviii, 34; I Cor., iii, 13 sq. Il n'y aurait eu qu'un texte décisif selon lui, c'est celui du IIe livre des Machabées, xii, 43, mais il n'est pas authentique! Bien mieux, Zwingli prétend prouver, par la parabole du mauvais riche, que l'Écriture exclut le purgatoire, car elle ne connaît que le sein d'Abraham et l'enfer. La notion même du purgatoire est opposée à la doctrine de la foi. Aussitôt après la mort, les croyants vont auprès de Dieu, les incrédules auprès du diable, ainsi que le prouvent de nombreux textes : Joa., iii, 16 sq.; Luc., xxiii, 43; Phil., i, 23; II Cor., v, 4 sq.

Enfin l'article 12 de la *Ratio fidei* de Zwingli (1530) dit sèchement : « Je crois que l'invention du feu du purgatoire est une chose aussi outrageante pour la rédemption gratuite accordée par le Christ, qu'elle a été lucrative pour ses auteurs. »

Calvin n'est pas moins radical que lui. Il réédite les mêmes arguments. C'est le Christ qui a satisfait pour nous; donc, s'écrie Calvin, « qu'ils ne nous rompent plus la tête de leur purgatoire, lequel est par cette cognée coupé, abattu, et renversé jusqu'à la racine ».

La confession anglicane s'exprime en ces termes : « La doctrine de l'Église romaine, en ce qui concerne le purgatoire, les indulgences, le culte et l'adoration tant des images que des reliques, ainsi que sur l'invocation des saints, est une invention frivole, qui n'est appuyée d'aucun texte d'Écriture, mais qui est plutôt contraire à la parole de Dieu. »

En résumé, par une conséquence naturelle du système de la justification par la foi seule, toutes les Églises dissidentes ont fini par rejeter la foi au purgatoire.

VIII. L'ORDRE ET LA HIÉRARCHIE ECCLÉSIASTIQUE. — 1° *Luther et le sacrement de l'ordre.* — On a vu que les raisons principales de l'animosité de Luther contre la messe était son aversion pour toute subordination hiérarchique. Poussé par sa volonté de préserver de toute condamnation cette mystique de la consolation qui est devenue, dès 1515, mais surtout après 1518, l'âme de son âme, il rejette l'une après l'autre toutes les autorités : celle du pape, celle du concile général même. Il découvre, en décembre 1519, le principe qui va lui permettre de renverser la hiérarchie ecclésiastique : celui du *sacerdoce universel.*

Il écrit à Spalatin, le 18 décembre 1519 : « Je suis très frappé du texte de l'apôtre Pierre, I Pet., i, 9, qui affirme que *nous sommes tous prêtres.* De même Jean, dans l'Apocalypse, v, 10. Ainsi le sacerdoce qui est le nôtre ne semble pas différer de l'état laïque, si ce n'est par l'administration des sacrements et de la prédication. Tout le reste est égal, si l'on enlève les cérémonies et les lois humaines et *nous* sommes bien étonnés que l'ordre soit devenu un sacrement. » *Briefwechsel*, éd. Enders, t. ii, p. 278-280. Le « nous » que l'on trouve dans sa dernière phrase est une allusion à Mélanchthon, avec qui il étudie alors la question des sacrements. Désormais, Luther va creuser cette idée. Dans son *Manifeste à la noblesse*, de juin 1520, il renverse la première « muraille » des romanistes, en ces termes : « On a découvert que le pape, les évêques, les prêtres et les moines composent l'état ecclésiastique, tandis que les princes, les seigneurs, les artisans et les paysans forment l'état séculier. C'est pure invention et mensonge. » W., t. vi, p. 407. « Tous les chrétiens, insiste-t-il, sont sans nul doute de l'état ecclésiastique. Nous sommes tous consacrés prêtres par le baptême. » L'ordination n'est donc pas un sacrement. C'est une simple désignation d'emploi. Il n'existe qu'une hiérarchie, celle de la puissance séculière. Luther revient de la sorte aux thèses du *Defensor pacis* de Jean de Jandun et Marsile de Padoue. Il donne au grand débat séculaire entre le Sacerdoce et l'Empire une solution radicale. Le ministre du culte n'est qu'un fonctionnaire. Son pouvoir est essentiellement révocable. L'ordination n'imprime aucun caractère. « Ne sommes-nous pas des chrétiens égaux, avec un baptême égal, une foi, un esprit et toutes choses égales? » C'est donc au nom de la sainte égalité que Luther proclame la chute de la papauté, de l'épiscopat et du clergé tout entier. Dans le *Prélude*, Luther achève l'exécution du sacrement de l'ordre. Que l'ordre soit un sacrement, écrit-il, « l'Église du Christ n'en sait rien. C'est une invention de l'Église du pape ». Sans doute Denys l'Aréopagite a fait un livre sur la *Hiérarchie ecclésiastique.* Mais Luther conteste son autorité. L'Écriture ne permet pas d'en tenir aucun compte. « Que tous ceux qui se savent chrétiens sachent aussi, avec certitude, que nous sommes tous prêtres au même degré! » Toutefois, comme il faut de l'ordre dans une société, nul n'a le droit de se servir de ses pouvoirs sans l'appel d'un supérieur. L'ordination n'est donc qu'une manière d'appeler quelqu'un à exercer, au sein de la communauté, des pouvoirs qu'il tenait de son baptême.

« La prêtrise n'est rien autre chose que le ministère de la Parole, non de la Loi, mais de l'Évangile. » Depuis que les apôtres sont morts, il n'y a plus de vocations universelles venant directement de Dieu. Il n'appartient qu'au pouvoir civil de désigner les ministres du culte, suivant les régions et les lieux. Toutefois, si l'autorité civile n'admet pas l'Évangile, c'est à la communauté elle-même qu'il appartient de choisir son ministre.

Dans la *Confession d'Augsbourg*, Mélanchthon n'ose pas se montrer aussi catégorique. Il semble bien reconnaître qu'il y a une hiérarchie ecclésiastique à côté de la hiérarchie civile. Il enferme la première dans la fonction de prêcher l'Évangile. Il soumet les ministres au verdict des fidèles et fait un devoir à ces derniers de ne plus obéir, dès que le ministre ou l'évêque ne prêche pas l'Évangile, c'est-à-dire la doctrine de Luther. Mais, quand il en vient à des précisions sur l'ordre, il s'exprime comme Luther : « L'Église, dit la *Confession*, est l'assemblée des saints, *congregatio sanctorum*, dans laquelle l'Évangile est enseigné correctement, les sacrements correctement administrés. Et pour la véritable unité de l'Église, il suffit de s'accorder dans la doctrine évangélique et l'administration des sacrements, mais il n'est nullement nécessaire que les traditions humaines ou les rites ou cérémonies d'institution humaine soient les mêmes. » Pas un mot de la hiérarchie ni de la nécessité d'être en communion avec elle. « Au sujet de l'ordre ecclésiastique, nous enseignons, poursuit la *Confession*, que nul ne doit enseigner publiquement dans l'Église, ni administrer les sacrements, à moins d'être appelé légalement. » *Nisi rite vocatus!* qu'entendait Mélanchthon par ces mots? Il ne le dit pas. Il est sûr que, dans la pratique, il estimait, comme Luther, que la désignation du prince constituait un « appel légitime ». Mais il regrettait que l'on ne pût ranger l'ordination parmi les sacrements. Nous en avons la preuve dans cette phrase de ses *Loci communes*, éd. de 1545 : « Puisqu'on est convenu d'attacher le mot de sacrement aux cérémonies instituées dans la prédication du Christ, on ne compte que les sacrements suivants : le baptême, la cène du Seigneur et l'absolution... Mais il me plaît souverainement d'y ajouter l'ordination comme on l'appelle, c'est-à-dire la vocation au ministère de l'Évangile et l'approbation publique de cette vocation. » Une phrase

des *Articles de Smalkalde* prouve que Luther aurait aussi admis l'ordination de la part des évêques, mais sans caractère sacramentel.

En résumé, pour Luther, l'Église est l'assemblée invisible des saints. Elle devient visible par deux marques : la prédication du pur Évangile et l'administration des sacrements, tout cela selon son sens à lui, bien entendu. Dans cette Église, tous sont égaux. Mais l'autorité civile désigne les ministres du culte, comme tous les autres fonctionnaires. Ces ministres reçoivent une consécration publique, que l'on peut appeler l'ordination. Toutefois cette ordination n'est pas un sacrement. En serait-elle un, comme le voudrait Mélanchthon, que ce ne serait pas le même que celui des catholiques, car cette ordination ne fait pas des sacrificateurs, mais seulement des prédicants. Ces prédicants ne sont pas des chefs d'Église. Il appartient à la communauté de les contrôler, de les corriger au besoin et même de les déposer, sous la haute autorité du prince.

2° *Zwingli et le sacrement de l'ordre.* — Zwingli n'eut pas besoin du principe du sacerdoce universel pour exécuter la hiérarchie ecclésiastique, dont il voulait supprimer l'autorité. L'appel à la Bible lui suffit pour cela. Du moment que la Bible contient toute vérité et qu'elle est claire pour tous, il n'y a qu'à instituer une « dispute publique » sur le contenu de la Bible. Les magistrats de la cité seront les arbitres. Du coup, toute autorité leur sera transférée, sous les apparences des textes bibliques. C'est ce que fit Zwingli par la dispute de Zurich, de janvier 1523. Dans ses *Thèses*, rédigées en vue de cette dispute, on trouvait les déclarations que voici au sujet de l'Église et du sacerdoce : « Tous ceux qui vivent sous ce chef (le Christ) sont les membres et fils de Dieu et c'est cela qui constitue l'Église ou communion des saints, l'épouse du Christ, l'Église catholique. » Thèse 8. « Le Christ est l'unique et éternel prêtre. Tous ceux donc qui se vantent d'être des prêtres souverains sont les adversaires de la gloire et de la puissance du Christ et ils rejettent le Christ. » Thèse 17. Du coup se trouvaient expulsés de l'Église le pape et les évêques. Mais Zwingli voulait aussi supprimer tous les insignes cléricaux. La thèse 26 dit donc : « Rien ne déplaît plus à Dieu que l'hypocrisie : nous apprenons par là que c'est une grave hypocrisie et une audace impudente que de se donner comme saint devant les hommes : de ce chef tombent les soutanes, insignes, tonsures, couronnes, etc. » Enfin, la thèse 37 donnait un assaut direct à l'autorité hiérarchique : « La puissance que le pape et les évêques et le reste de ceux que l'on nomme les supérieurs spirituels s'arrogent et le faste dont ils se gonflent n'ont aucun fondement dans les saintes Lettres et dans la doctrine du Christ. » Zwingli, comme Luther, ne veut reconnaître d'autre pouvoir que le pouvoir de l'État. Il repousse tout « dualisme ».

Pourvu que le pouvoir civil veuille bien reconnaître l'Évangile, Zwingli lui confère tous les pouvoirs. Il offre ouvertement l'alliance de l'Évangile à la bourgeoisie qui commande dans la cité. Il soumet au Conseil de ville toute l'administration spirituelle. Le « pasteur » ne sera qu'un fonctionnaire, pour lui comme pour Luther. La façon dont Zwingli parle du *pastorat* implique d'une part une haute idée de cette fonction et d'autre part une grande indépendance du fidèle envers elle. Le chrétien de Zwingli n'a pas le moins du monde besoin de son curé pour faire son salut. Ni les sacrements, ni les sermons ne sont indispensables. Le pasteur, ou l'évêque, car Zwingli se nomme volontiers l'évêque de Zurich, doit se contenter d'être l'expression de la conscience publique et d'exercer sa vigilance au nom de la Bible sur les petits et les grands. Le pasteur représente l'âme de l'Église, mais cette âme — contrairement à l'enseignement des anabaptistes, qui ne croient pas que l'on puisse appartenir à l'Église visible sans appartenir aussi à l'Église invisible — est entièrement subordonnée au corps, c'est-à-dire à l'Église du lieu, qui se confond avec la cité même, lorsque la cité est dirigée par des magistrats professant l'Évangile. Nous allons trouver des idées assez différentes chez Calvin, qui ne sera jamais disposé à humilier le pastorat devant l'autorité civile, mais voudra au contraire soumettre l'autorité civile à la Bible interprétée par le pastorat.

3° *La hiérarchie chez Calvin.* — Il s'est produit chez Calvin une évolution très nette vers l'autoritarisme. Dans la première édition de l'*Institution*, il est surtout préoccupé de démolir le concept catholique de l'Église et de son autorité sur les âmes. Il insiste sur le concept de l'Église *invisible* « société des prédestinés », n'ayant d'autre chef que Jésus-Christ. Il repousse naturellement l'ordination en tant que sacrement et lui substitue l'*appel* ou la *vocation*, aboutissant soit au soin des âmes (prêtre, ancien ou évêque, tous ces mots signifiant, selon Calvin, ministres de la parole), soit au soin des pauvres (diacre).

Mais quand il réédite l'*Institution*, en 1539, il a déjà mis la main à la pâte. L'expérience acquise modifie son langage. Il insiste moins sur l'Église invisible. Il ne fait que la mentionner pour s'occuper aussitôt de l'Église visible passée au premier plan de ses préoccupations. Enfin, c'est en 1543, qu'il met au point toute sa doctrine de l'Église. Il croit avoir fait le tour de l'histoire. Il dresse sa science historique toute fraîche et trouée d'énormes lacunes contre l'Église de son temps. Il n'a aucune idée de l'évolution et il triomphe naïvement de toute innovation survenue au cours des siècles.

A la critique acharnée et hargneuse de l'Église catholique, il joint sa propre conception de l'Église. Outre l'Église invisible, qui est « la compagnie des fidèles que Dieu a ordonnés et élus à la vie éternelle », Calvin admet l'Église visible, qui est, avec les sacrements, l'un des deux « moyens extérieurs ou aides dont Dieu se sert pour nous convier à Jésus-Christ son Fils et nous retenir en lui ».

Comment connaîtrons-nous la véritable Église ? A deux marques : la prédication de la pure parole de Dieu, et l'administration des sacrements selon l'institution du Christ... Ce sont les deux marques luthériennes, tandis que la marque zwinglienne était simplement : une manière de vivre sous le commandement du Christ seul. Calvin tend même à maintenir un lien d'union entre toutes les Églises protestantes, en dépit des désaccords qui peuvent les opposer les unes aux autres, en distinguant entre les articles « dont la connaissance est tellement nécessaire que nul n'en doit douter », et ceux qui « sont en dispute entre les Églises et néanmoins ne rompent pas l'unité d'icelles ». On reconnaît ici la fameuse théorie des *Articles fondamentaux*, dont Jurieu devait faire si grand usage contre l'argument des variations de Bossuet. Calvin du reste se garde bien de préciser. Considère-t-il la théorie eucharistique de Zwingli ou la « consubstantiation » de Luther comme compatibles avec sa propre doctrine? Il ne le dit pas. Il réserve toutes ses diatribes pour l'Église papale.

Quand il en vient à l'organisation hiérarchique, il démontre que Dieu a établi dans son Église des apôtres, des prophètes, des évangélistes, des pasteurs, des docteurs. Les trois premiers ordres étaient réservés à la période de fondation. Il ne reste plus que les pasteurs et les docteurs.

Ceux-ci n'ont pas charge de discipline. Ce sont des professeurs d'Écriture sainte. Les pasteurs administrent les sacrements. Donc, des curés qui donnent les

sacrements, prêchent, surveillent les mœurs, exhortent et corrigent, et des savants qui enseignent la Bible, voilà, selon Calvin, les deux sortes de ministère que Dieu a voulues dans son Église. Ces ministres on peut les appeler indifféremment « évêques, prêtres, ministres », à condition de ne faire pas de l'épiscopat un degré supérieur à la simple prêtrise. Au-dessous d'eux il y a les diacres, qui sont préposés au soin des pauvres. On ne peut arriver au titre de pasteur, docteur ou diacre sans vocation. Cette vocation est interne et publique à la fois. On reconnaît cette vocation à deux traits : « saine doctrine et sainte vie ». Calvin fait proclamer cette vocation par les pasteurs en exercice, « avec consentement et approbation du peuple », mais non par voie d'élection populaire. La désignation des ministres se fait donc par cooptation. En tout cela, Calvin suit davantage ses inspirations de conducteur de cité que les textes bibliques. Au dire du protestant Paul Wernle, toute cette partie de l'*Institution* est étonnamment faible, *erstauntich schwach*, au point de vue scripturaire. *Der evangelische Glaube, Calvin*, Tubinge, 1919, p. 369. Ce qui est sûr, c'est que Calvin a rétabli, autant qu'il était en lui, la distinction des clercs et des laïques. On trouve chez lui la remarque faite par Mélanchthon, car il va jusqu'à dire, au c. XIX du l. IV de l'*Institution* (éd. de 1559), que pour « le presbytérat, comme il est recommandé de la bouche du Christ », il accepterait volontiers le nom de « sacrement », parce que l'imposition des mains qui le confère est un rite sanctionné par la Bible. Il ne se retient, dit-il, que par la pensée que ce rite n'est fait que pour les « serviteurs de la parole » et non pour tous les croyants.

Comme on l'a dit, chacun des articles de l'exposé de Calvin servait de point de départ à de furieuses attaques contre le papisme. Au lieu du ministère de la parole, il ne voit dans l'Église catholique, qu'un gouvernement pervers et confit de mensonges, au lieu de la cène, un sacrilège exécrable. « Le service de Dieu y est déformé par diverses formes de superstitions. » Bref, Daniel et saint Paul « ont prédit que l'Antéchrist serait assis au temple de Dieu : nous disons que le pape est le capitaine de ce règne maudit et exécrable. »

Selon Calvin, « toute la forme ancienne du régime ecclésiastique a été renversée par la tyrannie de la papauté ». Il passe en revue toutes les institutions ecclésiastiques de son temps et rien ne trouve grâce devant lui. Sa conclusion est tranchante : « Si on regarde bien et qu'on épluche de près la façon du gouvernement ecclésiastique, qui est aujourd'hui en la papauté, on trouvera qu'il n'y a nulle briganderie tant désordonnée au monde. » Mais c'est surtout à la primauté du pape qu'il en veut à mort. A l'entendre, ce serait l'empereur Phocas qui aurait, le premier, en 607, reconnu le pape Boniface III comme « chef de toutes les autres Églises ». Il résume en trois points la théologie des papes de son temps : « Le premier article... est qu'il n'y a point de Dieu. Le second que tout ce qui est écrit et tout ce qu'on prêche de Jésus-Christ n'est que mensonge..., le troisième que tout ce qui est contenu en l'Écriture, touchant la vie éternelle et la résurrection de la chair, ne sont que fables. » Tel était son esprit critique!

Rappelons en terminant que Calvin attachait la plus grande importance à la discipline ecclésiastique. Il ne se bornait pas à la confier comme Luther et Zwingli à l'autorité séculière. Il plaçait bien plutôt au-dessus même du pouvoir civil l'autorité du *consistoire*, formé par les anciens et présidé par les pasteurs et chargé de la surveillance des mœurs dans la cité. Ce consistoire avait deux armes redoutables : l'admonestation privée pour les fautes courantes, l'excommunication pour les fautes graves, et l'exemple célèbre de Michel Servet prouve qu'il ne craignait pas de recourir au bras séculier, qu'il considérait en somme comme entièrement à ses ordres.

4° *L'organisation ecclésiastique dans l'anglicanisme.* — C'est surtout en matière d'organisation ecclésiastique que l'anglicanisme croit différer du protestantisme pur et simple. C'est par le maintien de la hiérarchie épiscopale qu'il se flatte de continuer l'ancienne Église et se donne le droit de prétendre au titre d'Église catholique anglicane. En fait, le personnage revêtu du sacerdoce dans l'Église anglicane ressemble infiniment moins au sacrificateur catholique qu'au prédicant luthérien ou calviniste. La notion de sacrifice ayant été exclue, l'ordination anglicane n'a plus le même sens qu'elle avait antérieurement et qu'elle garde dans l'Église catholique. La lecture attentive des articles consacrés à l'organisation de l'Église conduit au résumé que voici : Selon les *39 Articles*, il y a une Église visible que l'on reconnaît à la prédication du pur Évangile et à l'administration des sacrements. Seulement cette Église peut errer. Elle est déclarée gardienne des Écritures, mais ce n'est pas nécessairement une gardienne fidèle. Elle peut trahir son mandat. En fait les Églises les plus anciennes et les plus vénérables se sont trompées. L'art. 19 dit en effet : « Comme l'Église de Jérusalem, l'Église d'Alexandrie et l'Église d'Antioche ont erré, l'Église de Rome, elle aussi, a erré; elles se sont trompées non-seulement en ce qui regarde les mœurs et les cérémonies, mais aussi dans les matières de foi. » Selon l'art. 21, les conciles généraux eux-mêmes, réunion de tout ce que l'Église compte de plus savant et de plus élevé dans la hiérarchie, peuvent se tromper, « et quelquefois ils se sont trompés, même sur des points ayant rapport à Dieu ».

La hiérarchie compte trois degrés : les évêques, les prêtres et les diacres. Si l'ordination n'est pas un vrai sacrement, il n'en est pas moins certain que l'on entre dans cette hiérarchie par une véritable consécration et un appel légal. Art. 23 et 36. Mais tout cela n'est pas une garantie sûre. Le fidèle fera bien de se méfier et de n'en croire que l'Écriture et son sens propre!

IX. LE MARIAGE. LE CÉLIBAT. LA FAMILLE. — 1° *Luther et le mariage.* — Une chose dont Luther s'est constamment glorifié c'est d'avoir réhabilité le mariage et le foyer domestique. Il a résumé sa doctrine à ce sujet dans son *Grand catéchisme.* Il proclame en premier lieu la noblesse et la grandeur du mariage. « Dieu a béni cet état, dit-il, au-dessus de tous les autres. »

Cet état est si honorable que Dieu l'a voulu *obligatoire.* « Dieu l'impose à tous, en sorte que tous, hommes et femmes, à quelque état qu'ils appartiennent, doivent contracter mariage. » Il y en a bien peu qui aient reçu le don extraordinaire de la chasteté. « Suivant le cours de la nature, déclare Luther, il n'est pas possible d'être chaste hors du mariage; la chair et le sang demeurent la chair et le sang et le penchant et l'excitation de la nature ne peuvent être réprimés et contraints, comme chacun le sent et le voit. » Enfin, ce n'est pas assez d'observer la fidélité conjugale, Luther insiste sur l'amour mutuel que les époux doivent exercer. Donc, sa doctrine tient en trois mots : Dignité et nécessité du mariage qu'embellit l'amour conjugal.

Il n'y a pas de doute que Luther ait eu l'intention d'honorer sincèrement l'état matrimonial. Dès 1519, il parlait dans un sermon de la « noble fonction du mariage » et il disait, avec beaucoup de raison : « Ni les pèlerinages à Rome ou à Jérusalem, ni les constructions d'églises, ni les fondations de messes ne valent cette œuvre unique : bien élever ses enfants. » *Sermon von dem ehelichen Stande*, W., t. II, p. 166-171.

Seulement Luther ne veut pas seulement dire en faveur du mariage des choses justes et louables, il veut

être le premier à les avoir dites, il veut invectiver ses adversaires, il veut faire croire qu'avant lui on tenait le mariage pour un état ignominieux. « Voyez-vous, dit-il dans le même sermon, comment notre bande papiste, les curés, les moines, les nonnes, en dépit de l'ordonnance et du précepte de Dieu, méprisent le mariage, l'interdisent et font profession d'observer une chasteté perpétuelle, trompant ainsi les simples par des paroles et une apparence mensongères. »

Il n'ignore pas que saint Paul a vanté la virginité. Mais il veut que le texte de saint Paul ait pour but de détourner de la virginité et non d'y pousser. L'apôtre en ferait un don si éminent qu'il faudrait un véritable miracle pour l'observer. L'Église n'a donc pu recommander le célibat religieux et l'imposer à ses prêtres que par un véritable mépris du mariage. Et Luther s'empare de ce fantôme d'hérésie, qu'il crée de toutes pièces, pour en accabler le papisme. Il écrira dans *Wider Hans Worst* (1541) : « Qui vous a commandé de faire cette innovation, de condamner, de calomnier et de réprouver l'état du mariage, comme impur et impropre au service de Dieu?... Saint Paul a bien dit que vous viendriez, comme la prostituée du diable, qui tiendrait du diable cette doctrine du mariage, alors que vous vivez dans une chasteté d'hypocrisie, c'est-à-dire en toute espèce d'impureté. » W., t. LI, p. 509 sq.

Cependant la ferveur de Luther pour le mariage ne l'a pas empêché de ravir au mariage ce caractère de sacrement que l'Église lui reconnaissait. Le *Prélude* de 1520 raye le mariage de la liste des sacrements. Luther ne trouve ici aucune promesse. Donc pas de sacrement. Le mot *sacramentum* employé par saint Paul (Eph., v, 31) signifie *mystère*. D'autre part le mariage existait avant Jésus-Christ. Il ne peut donc être un sacrement. Il remonte à l'origine des hommes. Il a été établi par le Créateur. Tous les empêchements créés par l'Église sont donc des abus. Ils ont été créés pour le plaisir de vendre des dispenses. Luther ne voulait plus admettre que les empêchements établis par la nature elle-même. Et il donnait, dans le *Prélude*, un exemple de la manière de se libérer de ces empêchements. Mais l'exemple fit si bien scandale parmi les protestants eux-mêmes que ce passage fut longtemps effacé des éditions protestantes : « Une femme, disait-il, a épousé un homme impropre au mariage. Elle ne veut pas établir l'impuissance de son mari, avec tous les témoignages et le fracas exigés par la loi. Elle veut cependant avoir des enfants et ne peut garder la continence, je lui conseillerais de demander la séparation à son mari, pour en épouser un autre, se contentant de sa conscience et de celle de son mari, comme témoins de l'impuissance de ce dernier. Si l'homme refuse, je conseillerais à la femme, avec le consentement de son mari, qui n'est pas en réalité son mari, mais un simple cohabitant, de s'unir conjugalement avec un autre, par exemple, le frère de son mari, d'une manière occulte, en sorte que les enfants soient attribués au père légal... Enfin, si le mari ne veut pas consentir à ce partage, je préférerais qu'avant de souffrir du désir charnel, ou de tomber dans l'adultère, la femme contractât mariage avec un autre, pour fuir ensuite dans un lieu inconnu et éloigné. » W., t. VI, p. 558.

Par là, insistait Luther, nous ne permettons pas le divorce, puisque le premier mariage était nul. Au reste il se déclarait très opposé au divorce. Il lui préférerait la bigamie. Mais il ne sait pas encore, à cette date, si le Christ la permet. Il déclare cependant que l'Évangile autorise le divorce dans le cas d'adultère. Saint Paul y joint le cas de l'infidèle qui ne veut pas cohabiter en paix. Luther serait enclin à considérer comme infidèle même le baptisé qui refuse de satisfaire sa femme, et pencherait à lui appliquer le cas paulinien du divorce.

Au fond de toute cette casuistique, se trouvait l'idée que le mariage est une nécessité physique. Lui qui se vantait d'avoir réhabilité le mariage, il n'hésitait pas à considérer l'usage du mariage comme souillé irrémédiablement par cette concupiscence qu'il identifiait au péché de nature. Il écrit, en effet, en 1521, dans le *De votis monasticis :* « Le devoir matrimonial, d'après le psaume L, est un péché qui ne diffère en rien de l'adultère et de la prostitution, si l'on ne considère que l'ardeur sensible et le plaisir mauvais. Il n'est pas imputé aux époux, mais c'est par pure miséricorde et parce que, dans notre état présent, nous sommes incapables de l'éviter. » W., t. VIII, p. 654. Et cette affirmation n'est pas isolée dans l'œuvre écrite de Luther. Si les poètes avaient cherché à jeter un voile d'idéalisme sur le mariage, Luther ne cesse d'insister sur les aspects les plus inférieurs de la vie matrimoniale. Il ne recule pas devant les comparaisons les plus répugnantes. Brenz atteste que ce genre de descriptions précipitait dans le mariage des jeunes gens « à peine sortis du berceau » et qui n'avaient ni la gravité ni l'expérience nécessaires pour fonder un foyer. Brenz, *Homiliæ XXII*, cité par Denifle, *Luther und Luthertum*, t. I, p. 278.

On ne peut résumer la doctrine de Luther, au sujet du mariage, que dans les termes que voici : pour lui, le mariage est chose profane, relevant uniquement du pouvoir civil, au point de vue légal, et dans laquelle l'Église n'a rien à voir. Le mariage est une nécessité de nature, mais il est radicalement mauvais en soi, car il s'accompagne de désirs et de jouissances, dont il faut rougir comme d'une honte, mais que Dieu pardonne comme inévitables. Le mariage n'est qu'une poussée maladive et ignominieuse de la concupiscence. La famille est un hôpital. La femme est un être bizarre et inachevé. L'homme qui prend femme « doit savoir qu'il est le gardien d'un enfant ». W., t. XV, p. 420. Le divorce est permis dans les cinq cas suivants : adultère de l'un des conjoints, refus du devoir conjugal, refus de laisser le conjoint « vivre chrétiennement », c'est-à-dire dans la religion de Luther, inaptitude aux fins du mariage, abandon du domicile conjugal, soit par colère, soit par amour du vice.

On a vu plus haut que Luther se disait plus enclin à permettre la bigamie que le divorce. L'évolution des mœurs, au sein de sa propre Église, ne lui donna pas raison sur ce point. La « dispense », qu'il avait cru pouvoir accorder au landgrave Philippe de Hesse, d'avoir deux femmes à la fois demeura un cas isolé et qui fit scandale, tandis que les cas de divorce se multiplièrent à l'infini.

2° *Doctrine matrimoniale de Zwingli.* — Si le langage de Zwingli est plus réservé que celui de Luther, au sujet du mariage, sa doctrine ne diffère pas sensiblement de celle de son rival. Il nie, lui aussi, que le mariage soit un sacrement. Il retire à l'Église toute juridiction sur les causes matrimoniales et abandonne ces causes au pouvoir civil. Il considère le don de chasteté comme éminent, en théorie, mais comme monstrueux en pratique. Le célibat ecclésiastique avait toujours été son cauchemar. Il s'en était déchargé secrètement bien avant de rompre officiellement avec l'Église. Voici les trois thèses de la *Dispute de Zurich* (1523) concernant le mariage : « Tout ce que Dieu ne défend pas et permet se fait à bon droit. Cela nous prouve que le mariage convient à tous également. » Thèse 28. — « Ceux que l'on nomme vulgairement ecclésiastiques ou spirituels *(geistlich)* pèchent, si s'étant aperçus que Dieu leur a refusé la chasteté, ils ne prennent pas femme et ne se marient pas. » Thèse 29. — « Ceux qui font vœu de chasteté sont les esclaves

d'une folle présomption et d'une arrogance puérile. Donc ceux qui exigent ou acceptent de tels vœux commettent une injustice envers eux et exercent une tyrannie contre les simples. » Thèse 30.

Zwingli ne semble pas s'être aperçu qu'il se contredisait en attribuant à Dieu le don éminent de la chasteté et en traitant de folie le vœu de chasteté. Plus le don de chasteté est rare, plus il convient de l'honorer. Il suffisait de dire qu'avant de faire un vœu de cette nature, il faut longtemps éprouver ses forces et invoquer les lumières d'en haut. Zwingli, comme Luther, fait du mariage une obligation, et une sorte de nécessité de salut. Ni le baptême, ni la cène même ne lui apparaissent avec un caractère aussi contraignant que le mariage, bien qu'il n'y veuille pas voir un sacrement. Par ailleurs, il admet le divorce à peu près comme Luther.

3° *Calvin et la doctrine du mariage.* — Dans la première édition de l'*Institution*, Calvin ne fait guère, à propos du mariage, que rééditer la doctrine de Luther : négation du caractère sacramentel du mariage, critique de l'argument appuyé sur le mot *sacramentum* de l'épître aux Éphésiens, accusation portée contre l'Église d'avoir avili le mariage en le déclarant incompatible avec le service divin chez les ministres des autels, négation du pouvoir de juridiction de l'Église en matière matrimoniale, admission du divorce au moins en cas d'adultère.

On a noté précédemment que Calvin avait essayé d'approfondir l'histoire de la primitive Église. Les éditions ultérieures de l'*Institution* portent les traces de ses recherches. Il traite du mariage et du célibat, au l. IV de l'édition définitive de 1559. Il ne peut ignorer que les Pères de la primitive Église ont fait de la virginité le plus bel éloge et que le célibat est né spontanément chez les membres du clergé, de l'estime que l'on professait pour lui. Mais Calvin fait subir aux documents historiques le traitement le plus impérieux pour les faire témoigner en faveur du mariage. Il prononce même le gros mot d'*encratisme* à propos du célibat et il ajoute : « Quelle licence de paillarder ils prennent et donnent, il n'est jà besoin de le dire. Et sous cette ombre de sainteté infecte et puante de s'abstenir du mariage, ils se sont endurcis à toutes vilenies. » *Institution*, l. IV, c. XII. Il consacre ensuite un chapitre entier (XIII) à parler des vœux. Il mêle les questions de fait aux questions théoriques, et esquive la valeur probante des textes par des sorties virulentes contre le monachisme dissolu de son temps. A l'entendre, par les vœux, l'Église a surtout voulu établir sa tyrannie. Il finit par poser trois conditions aux vœux : 1. « que nous ne prenions point cette licence d'oser rien vouer à Dieu qui n'ait témoignage de lui » ; 2. « que nous mesurions nos forces et que nous regardions notre vocation et que nous ne méprisions pas la liberté que Dieu nous a donnée » ; 3. que nous ne fassions jamais des vœux dans la pensée d'en être plus parfaits. Cette dernière condition était d'un illogisme flagrant. Il est au contraire de l'essence du vœu de tendre au plus parfait. Calvin dit que l'on peut faire un vœu pour se corriger d'un vice ou s'en préserver. Mais qu'est-ce que cela, si ce n'est tendre à devenir meilleur au moyen de son vœu? C'est que Calvin cherche moins à expliquer les motifs qui peuvent légitimer un vœu selon les Écritures qu'à détourner les chrétiens de faire des vœux et à condamner l'esprit dans lequel étaient prononcés les vœux monastiques. Calvin fait cependant une description idéale, à sa façon, des cloîtres de l'époque primitive. L'âge d'or, pour lui, dans l'histoire du christianisme est la période antérieure à Grégoire le Grand. Il prétend démontrer qu'au temps de saint Augustin les cloîtres étaient simplement des séminaires de ministres de Dieu, que l'on y jouissait d'une entière liberté, que le travail seul y était strictement obligatoire, et que l'on n'essayait pas de donner l'état monacal comme un « état de perfection ». Logiquement, Calvin devrait en conclure qu'il fallait réformer les monastères de son temps. Non, il ne veut que les détruire. Et pour cela, il ne recule pas devant les plus grossières injures : « Il est vrai, écrit-il, qu'en quelque peu de couvents on vit chastement, si on doit nommer chasteté quand la concupiscence est réprimée devant les hommes, tellement que la turpitude n'apparaisse point. Toutefois, je dis une chose qu'à grand peine trouvera-t-on de dix cloîtres l'un qui ne soit plutôt un bordeau qu'un domicile de chasteté. Quant au vivre, quelle sobriété y a-t-il? On n'engraisse point autrement les pourceaux en l'auge! »

Puis il esquisse une exégèse des divers textes de l'Écriture sur lesquels s'appuyait la vie monastique : Matth. , XIX, 21 : « Si tu veux être parfait, vends tous tes biens, etc. », qu'il confronte avec I Cor., XIII, 3, et Col., III, 14, pour arriver à démontrer que la perfection consiste à observer le décalogue comme tous les chrétiens doivent le faire. Il n'est cependant pas tellement sûr de son interprétation qu'il ne finisse par dire que l'antiquité chrétienne ne fut pas exempte d'erreur et que l'on ne doit pas prendre pour règle tout ce qui se faisait alors. C'est avec la même grave désinvolture qu'il traite les textes où il est question des veuves et des vierges. De l'aveu même des critiques protestants, cette tentative de tirer à soi la tradition et l'Écriture est complètement illusoire.

4° *La doctrine du mariage dans la confession anglicane.* — Reprenons point par point les doctrines communes des réformateurs. Cela nous permettra de mieux situer la doctrine anglicane, au sujet du mariage :

1. Le mariage n'est pas un sacrement. Les *39 Articles* sont aussi de cet avis. L'art. 25 range simplement le mariage parmi « les états de vie autorisés dans les Écritures ». — 2. Les théologiens luthériens ont cru pouvoir autoriser un prince à pratiquer la bigamie. Zwingli était mort quand le cas se posa. Bucer se rallia au point de vue de Luther. Calvin et l'anglicanisme sont demeurés étrangers à cette pénible histoire. — 3. Tous les réformateurs sont d'accord pour enlever à l'Église toute juridiction en matière matrimoniale. L'anglicanisme les suit. — 4. Tous sont d'accord également pour admettre le divorce et laisser la porte ouverte aux pouvoirs civils pour établir des cas de nullité ou de divorce. L'anglicanisme conclut comme eux. — 5. Mais, sur un point, la modération relative de l'anglicanisme apparaît. Ce point est celui du mariage des prêtres. Luther, Zwingli et Calvin le voulaient obligatoire. Les *39 Articles* le déclarent simplement *permis*. Ils laissent donc la liberté aux individus. L'idéal d'un sacerdoce entièrement voué à Dieu seul n'est pas formellement rejeté. Bien peu d'anglicans sans doute profiteront de la latitude que leur confession leur laisse, mais il y aura quelques exemples très remarquables de célibat volontairement embrassé pour Dieu et le service de son Église.

La bibliographie a été donnée à la fin de la première partie de cette étude. Voir surtout : *Luthers Werke*, éd. de Weimar et édition Schwetschke, à Berlin; *Luthers Briefwechsel*, éd. Enders-Kawerau-Fleming; *Corpus Reformatorum, Opera Melanchthonis; Opera Calvini; Opera Zuinglii* (inachevé); *Opera selecta Calvini*, édition Barth (inachevé); Kidd, *Documents illustrative of the continental Reformation*, Oxford, 1911. Pour l'anglicanisme, *Corpus confessionum* (en cours de publication), *Abteilung 71*, Berlin et Leipzig, 1932-1934.

Moehler, *Symbolique* (1832) et *Défense de la Symbolique* (1834), titre complet : *Symbolik oder Darstellung der dogmatischen Gegensätze der Katholiken und Protestanten nach ihren öffentlichen Bekenntnisschriften*, 9e éd., 1884, et *Neue*

Untersuchungen der Lehrengegensätze zwischen den Katholiken und Protestanten, 5e éd., 1900, publiée par P. Schanz; Paul Wernle, *Der evangelische Glaube nach den Hauptschriften der Reformatoren*, t. I, *Luther*, t. II, *Zwingli*, t. III, *Calvin*, Tubingue, 1918-1919. Les nombreux autres ouvrages à consulter ont été indiqués, soit dans la 1re partie de cet article, soit aux articles spéciaux sur Calvin, Luther, l'anglicanisme, etc...

L. Cristiani.

RÉFORME CATHOLIQUE ou **CONTRE-RÉFORME.** — L'usage s'est introduit, à une date récente, d'appeler la Réforme catholique du XVIe siècle « Contre-Réforme ».

Cette expression est inexacte au point de vue historique et tendancieuse au point de vue théologique. Si le *Dictionnaire de théologie* n'a pas à présenter l'histoire détaillée de cette réforme, la seule que nous tenions pour véritable, il a du moins à préciser le sens périlleux que peut avoir le mot de contre-réforme et à établir que ce mot fausse la perspective historique.

L'emploi du mot contre-réforme tend à faire croire deux choses : que la révolution protestante fut *la* « vraie réforme » ou du moins *une* vraie « réforme », et qu'elle précéda dans le temps la réforme catholique, qui n'en aurait été que la réplique du reste tardive.

De fait, lorsque nos contemporains veulent se représenter l'histoire religieuse du XVIe siècle, ils l'aperçoivent communément sous forme d'une sorte de triptyque, dont voici les trois panneaux successifs : 1. Écroulement de l'Église médiévale dans une corruption irrémédiable : cette Église, dévorée d'abus de toute nature, était languissante et moribonde, aucune voix ne s'élevait dans son sein pour proclamer la nécessité de la réforme, aucune action ne s'y dessinait dans ce sens. Ses chefs, les papes, n'étaient plus guère que de brillants petits princes italiens, protecteurs des arts et des lettres, diplomates raffinés, comme Alexandre VI, ou hommes de guerre énergiques, comme Jules II. L'épiscopat, complètement sécularisé, est devenu le refuge des cadets de la noblesse. Le peuple fidèle est entretenu en de grossières superstitions par une nuée de moines dégénérés, et grugé honteusement par la fiscalité pontificale, tout imprégnée de simonie. Dans les universités, la science catholique agonise. Elle se perd en de vaines subtilités scolastiques, tandis que la Bible demeure ignorée et négligée. 2. Au milieu du silence général, un moine se dresse. Il dénonce la tyrannie des papes, l'avilissement des membres du clergé tant régulier que séculier, la dégradation de la science religieuse éloignée de sa source nécessaire, l'Écriture. Il élève la Bible au-dessus de son siècle. Et comme Rome veut le faire taire, il entraîne au schisme une partie imposante de la chrétienté. Aux réformes de Wittenberg répondent celles de Zurich, de Strasbourg, de Bâle, de Genève. Les voix de Zwingli, Bucer, Œcolampade, Farel, Calvin viennent renforcer celle de Luther. 3. Alors seulement, l'Église catholique se réveille. Les ordres religieux se remettent à fleurir. La papauté elle-même cède à la pression générale. Le concile de Trente est réuni. La discipline est restaurée au sein du clergé et dans les cloîtres. Les séminaires sont institués. La science catholique se reforme. La politique s'en mêle et de sanglantes guerres de religion aboutissent à une stabilisation finale des positions. La chrétienté demeure divisée. Le catholicisme est resté debout, mais les Églises dissidentes aussi. Seulement, on peut se demander si le catholicisme « tridentin » est bien le catholicisme du Moyen Age. Si l'étiquette reste la même, l'esprit n'est-il pas entièrement différent? Entre la religion d'Ignace de Loyola et celle de Thomas d'Aquin n'y a-t-il pas eu rupture de continuité? L'Église en un mot n'a-t-elle pas défailli? Sa perpétuité prétendue n'est-elle pas une simple perpétuité nominale? De graves esprits posent la question et veulent la résoudre négativement. Voir sur ce point, L. Febvre, *Une question mal posée*, dans *Revue historique* de mai-juin 1928.

On voit toute l'importance qu'il peut y avoir à admettre ou à repousser le mot de *contre-réforme*. Cependant, il est clair qu'il ne suffit pas de prouver que la prétendue réforme de Luther et de ses émules ne fut qu'une révolution, pour établir que la réforme catholique ne mérite pas le nom de contre-réforme. Il faut encore prouver que la continuité la plus stricte n'a jamais cessé d'exister entre l'Église médiévale et l'Église tridentine, d'une part, et que, de l'autre, le mouvement de réforme catholique n'a pas été créé par la révolution, mais seulement rendu plus pressant par elle.

Pour ce qui est du premier point, on peut dire qu'il est établi à chaque page du présent *Dictionnaire*. Pour chacun de nos dogmes, nous pouvons démontrer que les théologiens du concile de Trente n'ont fait que continuer leurs prédécesseurs, qu'ils n'ont rien innové, en matière doctrinale, qu'ils ne s'en reconnaissaient pas le droit. La soi-disant réforme fut bien une « novation ». Ses chefs furent appelés à juste titre *novatores*. En face de leurs inventions discordantes, la tradition catholique ne présente pas une fissure. Il n'y a pas plus de nouveauté dans le concile de Trente qu'il n'y en avait eu dans le concile de Nicée par rapport à l'époque anténicéenne.

En ce qui concerne le second point, les meilleurs historiens de la réforme catholique sont là pour proclamer que la réforme catholique n'a pas attendu la révolution protestante pour se dessiner et suivre son cours. Ainsi Maurenbrecher, un protestant cependant, ayant entrepris, autour de 1880, de décrire le grand mouvement de restauration disciplinaire et morale qui s'achève par le grandiose monument du concile de Trente, avait pris soin d'intituler son ouvrage, malheureusement resté inachevé : *Geschichte der katholischen Reformation* et non pas *Histoire de la contre-réforme*. Cette appellation est en effet la seule qui ne fausse pas les perspectives de l'histoire. Maurenbrecher avait constaté, ce que tout le monde peut constater après lui, qu'il est impossible de raconter l'histoire de la réforme catholique, sans aller chercher ses racines en un temps où il n'était nullement question de Luther et de ses tumultueuses innovations. La réforme catholique du XVIe siècle prolonge en effet des tentatives, des ébauches, des efforts, des réussites partielles qui avaient rempli le siècle précédent. Dans la réforme catholique les éléments qui ont agi avec le plus de force n'étaient nullement en dépendance du mouvement révolutionnaire de Wittenberg ou de Zurich. La Compagnie de Jésus, notamment, aurait sans doute été fondée, même si Luther n'avait jamais arraché une grande partie de l'Allemagne à l'unité de l'Église. La grande différence qui se serait produite c'est que la Compagnie aurait été, suivant toute vraisemblance, une congrégation missionnaire, tandis que son orientation fut nettement infléchie vers la défense de l'Église menacée. On peut en dire tout autant des diverses congrégations dont la création marque le début du renouveau catholique, théatins, barnabites, somasques, ursulines, capucins, etc.

En plein accord avec Maurenbrecher, dont le livre date de cinquante ans, et Gustave Schnürer, dont l'étude sur la civilisation chrétienne au Moyen Age est de 1930, nous dirons donc, à l'opposé de la thèse vulgaire résumée plus haut : le Moyen Age a suivi, sans déviation catastrophique, la ligne de son évolution. Il n'a pas été détruit, il n'a pas même été interrompu par la révolution protestante, pour une bonne raison, c'est que le passage insensible, mais réel, l'aboutissement normal du Moyen Age à ce que nous appelons

les Temps Modernes (ère de la monarchie absolue) était déjà un fait accompli, lorsque le protestantisme est apparu. Entre le Moyen Age et l'époque qui l'a suivi il n'y a pas eu de rupture de continuité, pas plus dans l'histoire de l'Église que dans l'histoire de la société occidentale. Le Moyen Age catholique s'est continué comme un grand fleuve, qui reçoit des affluents nouveaux, tandis que d'autres affluents se trouvent détournés de lui, qui se grossit à mesure qu'il avance, qui modifie son régime et son allure en entrant dans des plaines élargies, mais qui n'a rien perdu de ce qu'il apportait de ses sources les plus lointaines. Le concile de Trente est dans la descendance naturelle et légitime de tous les conciles qui l'avaient précédé. Les théologiens qui y ont pris part étaient, pour la plupart, nés et formés avant la naissance de la prétendue réforme. Ces théologiens étaient imbus des idées du Moyen Age, sans être pour cela fermés au mouvement des idées de leur époque. Ils n'ont pas voulu changer le moins du monde la religion. Ils n'ont fait que codifier des dogmes établis depuis longtemps. Le concile s'est même abstenu, de parti pris, de trancher les questions controversées entre théologiens catholiques. Même en matière disciplinaire, où sa liberté était beaucoup plus grande, il n'a que fort peu innové, car il n'a guère fait que généraliser une réforme déjà commencée en beaucoup de lieux avant lui et presque achevée en certains. La création des séminaires elle-même ne fut que l'extension à tous les ecclésiastiques des règles de formation adoptée dans ces congrégations de clercs réguliers qui naissent au début du siècle, non pas sous l'influence de la révolution luthérienne, mais parallèlement à elle et en même temps qu'elle.

Il n'y a donc pas eu de « triptyque » au sens indiqué plus haut. Il n'y a pas eu : l'écroulement de l'Église médiévale, — la Réforme, — la Contre-réforme. Ce qu'on doit dire au contraire, c'est que ce sont les pays seuls où la vraie réforme n'était pas encore en marche, les pays en retard sur les autres, qui ont favorisé la révolution protestante, et que tous ces pays sont des régions alors secondaires de la chrétienté. Les pays les plus « avancés » intellectuellement et économiquement, politiquement même, au temps où éclate la révolte de Luther, ce sont l'Espagne, l'Italie, la France. En Italie, l'Oratoire du divin Amour donne le signal de la réforme spontanée dès 1517 ou 1518. En Espagne, la réforme a été accomplie par le vigoureux Ximénès, avant que Luther eût tenté quoi que ce soit. En France, un Mombaer, un Standonck, un Lefèvre d'Étaples, un Raulin, un Briçonnet se préoccupaient, en des sens divers, de la réforme, avant que Luther eût bougé. Dans aucun de ces trois pays, la soi-disant réforme ne put faire de conquêtes décisives. Mieux que cela, pendant que la foi catholique perdait du terrain en Europe, par les divers schismes protestants, elle avait assez de vitalité conquérante pour en gagner de plus vastes encore en des régions nouvelles, inconnues jusque-là. Ces conquêtes avaient même commencé un quart de siècle avant la révolution protestante. Elles dénotaient une puissance de vie et d'expansion qui ne peut que nous faire douter de cette déchéance radicale et complète que certains auteurs veulent attribuer à l'Église médiévale. Par opposition à l'Espagne riche, ardente, débordante de vie et de foi catholique, toute tournée vers les mondes que découvraient ses hardis navigateurs, avec ceux du Portugal, la Saxe électorale, les régions scandinaves, la Suisse même, où se développera d'abord la soi-disant réforme, ne sont que des régions secondaires et latérales de l'Église. Lorsque, à Worms, Luther comparaît devant le nouvel empereur, qui arrive d'Espagne, et qui est roi d'Aragon, de Castille, de Navarre, des Pays-Bas, qui possède la Sicile, la Sardaigne, Naples et le Roussillon, la Franche-Comté, le Charolais et les Dombes, sans parler des colonies fabuleuses créées par Colomb et ses illustres émules, on ne peut pas être surpris, comme le sont les historiens allemands, de constater que ce prince « sent en Espagnol et non en Allemand ». Charles-Quint ne peut voir en Luther qu'un demi-barbare. En face de lui, il est sûr de représenter la lumière et la certitude. Il a conscience de continuer un très grand passé. Et tout cela se trouve de fait dans son discours à la diète :

« Mes prédécesseurs, dit-il, les empereurs très chrétiens de race germanique, les archiducs autrichiens et ducs de Bourgogne, ont été, jusqu'à leur mort, les fils très fidèles de l'Église catholique, défendant et étendant leur croyance pour la gloire de Dieu, la propagation de la foi et le salut de leurs âmes.

« Ils ont laissé, après eux, le saint culte catholique, pour que je vive et meure en lui. Jusqu'à présent, avec la grâce de Dieu, j'ai été élevé dans ce culte, comme il convient à un empereur. Ce que mes prédécesseurs ont établi à Constance, c'est mon privilège de le maintenir. Un simple moine, conduit par son jugement privé, s'est dressé contre la foi tenue par tous les chrétiens depuis mille ans et plus, et il conclut impudemment que tous les chrétiens se sont trompés jusqu'à présent! J'ai donc résolu de déployer, dans cette cause, tous mes États, mes amis, mon corps et mon sang, ma vie et mon âme... »

Par la voix de Charles-Quint, c'est bien la vieille Église qui affirme son droit et qui repousse la prétendue réforme que Luther lui propose. Si les princes allemands avaient eu la foi de Charles-Quint, si la religion de Luther ne s'était trouvée répondre à leurs ambitions, à leurs aspirations secrètes, à leurs intérêts, jamais le moine wittenbergeois n'aurait obtenu le succès trop grand qu'il dut à leur protection et au jeu de la politique d'alors.

L. Cristiani.

REGALADO Pierre (Saint), frère mineur espagnol de la réforme du P. Pierre de Villacreces.

Né à Valladolid en 1390, il prit l'habit franciscain probablement dans sa cité natale, en 1404. Peu après, cependant, il alla habiter le couvent de La Aguilera, dans le diocèse d'Osina, avec le P. Pierre de Villacreces, dont il fut un des premiers disciples. De concert avec lui il propagea la réforme des frères mineurs observants opérée en Castille. Après quoi il habita également le couvent *Scala cœli* de El Abrojo, près de Valladolid; il est toutefois impossible de préciser l'époque à laquelle il vécut dans cet endroit. Il est également difficile de déterminer l'année à laquelle il fut élu vicaire ou supérieur des deux maisons précitées de la réforme. La plupart des historiens soutiennent qu'il succéda à Pierre de Villacreces, qui mourut en 1422. Il paraît toutefois plus conforme aux données de l'histoire d'accepter une date ultérieure. Il serait historiquement certain qu'en 1438 il fut supérieur ou vicaire des deux couvents de la réforme, sous la jurisdiction du provincial des conventuels de Castille. Par une lettre du 20 janvier 1455, le général des frères mineurs, le P. Jacques de Mozzanica, constitua Pierre Regalado son vicaire et son commissaire pour les deux résidences de La Aguilera et de El Abrojo. Il mourut à La Aguilera le 30 mars 1456. Exhumé trente-six années après sa mort, à la demande de la reine Isabelle la Catholique, son corps fut retrouvé intact, reçut une sépulture plus honorable et fut placé dans une tombe plus précieuse. Innocent XI lui décerna les honneurs de la béatification le 11 mars 1684 et Benoît XIV l'inscrivit au catalogue des saints le 29 juin 1746. Sa fête, célébrée auparavant le 13 mai, jour de la translation de son corps, a été reportée récemment, dans l'ordre des capucins, au 30 mars, jour de sa mort.

D'après G. H. Sbaralea, il aurait composé un *Compendium vitæ magistri B. Petri de Villacreces;* une *Expositio regulæ fratrum minorum;* des *Constitutiones, ritus et leges pro reformatis cœnobiis de Aquileria et de Abrojo;* des *Exercitia vitæ activæ et contemplativæ alumnorum cœnobiorum de Aquileria et de Abrojo;* un *Opusculum de arbore vitæ seu de SS. Cruce*, dont plusieurs extraits ont été publiés par Emmanuel Manzaval, dans *Historia de las heroicas virtudes de San Pedro Regalado*, Valladolid, 1684; plusieurs lettres.

L. Wadding, *Annales minorum*, t. XII, Quaracchi, 1932, an. 1448, n. II-XVIII, p. 3-9; an. 1456, n. CLVIII-CCV, p. 513-546; J.-H. Sbaralea, *Supplementum ad scriptores ordinis minorum*, t. II, Rome, 1921, p. 362; *Acta sanct.*, mart. t. III, col. 850-870; Arthur de Munster, *Martyrologium francisc.*, Paris, 1653, p. 141; Berguin, *Saint Pierre Régalat, prêtre de l'ordre des frères mineurs de l'observance, restaurateur de la discipline régulière en Espagne*, Périgueux, 1898; surtout Louis Carrión, O. F. M., *Historia documentada del convento « Domus Dei » de La Aguilera*, Madrid, 1930, où l'on peut trouver une bibliographie très riche sur saint Pierre Regalado.

Am. TEETAERT.

REGGIO (Bernardin de), frère mineur capucin de la primitive province de Calabre. Né vers 1476 à Reggio en Calabre de la noble famille Molizzi, il entra de bonne heure chez les frères mineurs de l'observance avec le P. Louis Comi, également de Reggio, dont il devint le compagnon inséparable. Ayant terminé ses études, pendant lesquelles il avait suivi à Brescia les leçons du célèbre théologien scotiste, François Lychet, qui devint général de l'ordre en 1518, le P. Bernardin fut envoyé à l'université de Paris. Il y conquit brillamment le grade de docteur en théologie et, revenu dans son pays, il s'y acquit bientôt par son enseignement une grande réputation. A cause de l'acuité de son génie, l'étendue de ses connaissances et sa grande éloquence dans ses disputes avec ses adversaires, il fut surnommé *Giorgio*, par allusion au savant François-Georges Zorsi, frère mineur, qui était célèbre dans toute l'Italie. Ce nom lui est resté dans la suite.

Le P. Bernardin ne fut pas moins zélé pour l'observance parfaite de la règle. Sous le généralat du P. Lychet, il commença avec le P. Louis Comi et d'autres religieux de sa province à mener une vie plus austère et plus conforme à l'idéal de saint François et devint l'âme d'un mouvement de réforme au sein de l'ordre des frères mineurs de l'observance. Sous le généralat du P. François des Anges, on leur accorda trois maisons et les partisans de la réforme furent appelés du nom de récollets. Mais le général suivant, Paul de Parme, ordonna que tous les religieux, qui avaient été autorisés à vivre dans des maisons de récollection, fussent distribués dans divers couvents et obligés à mener la vie des autres frères. Les PP. Bernardin et Louis ne perdirent cependant pas courage et, ayant obtenu l'ermitage de Saint-Ange du Val de Tucia, ils résolurent de demander la permission au Saint-Siège de suivre la vie érémitique sous la juridiction de l'évêque. Dans ce but le P. Bernardin de Reggio et le P. Antoine de Randolis vinrent à Rome en août 1529 et obtinrent du grand pénitencier un bref qui les autorisait à vivre dans l'ermitage de Saint-Ange, avec dix ou douze frères, sous la juridiction épiscopale. Pendant leur séjour à Rome, les deux Pères calabrais eurent une entrevue avec Louis de Fossombrone, vicaire général des capucins, dont la réforme avait été approuvée par le pape l'année précédente, en 1528. A leur demande les PP. Bernardin et Antoine, ainsi que les autres récollets de Calabre, furent admis dans l'ordre des capucins, à la condition toutefois que ces derniers consentiraient librement à ratifier cette incorporation. Le P. Louis de Fossombrone les autorisa en même temps à assembler un chapitre et à élire un provincial, auquel il donnait les facultés de commissaire général, avec pleins pouvoirs de recevoir tous ceux qui se présenteraient à lui et pour bâtir des couvents.

A leur retour en Calabre, le P. Louis de Reggio approuva tout ce qu'avait fait le P. Bernardin, mais il pensa qu'il était sage de différer l'exécution du contrat passé entre son délégué et le P. Louis de Fossombrone. Les PP. Louis et Bernardin, ayant tenté en avril 1532 un dernier effort pour obtenir du général Paul de Parme la permission de vivre dans des maisons de récollection et ces tentatives ayant échoué, se décidèrent enfin à se joindre aux capucins, auxquels ils ne furent définitivement incorporés qu'en 1532, avec une trentaine d'autres frères. Le 28 mai 1532 ils s'assemblèrent et élurent à l'unanimité le P. Louis de Reggio comme provincial. Le P. Bernardin lui succéda comme vicaire provincial et mourut à Reggio le 21 décembre 1536, après avoir consacré ses meilleures forces à l'extension du jeune ordre capucin en Calabre et en Sicile.

Outre un certain nombre de traités de philosophie et de théologie, le P. Bernardin, fidèle disciple de Duns Scot dans son enseignement, composa, d'après L. Wadding, un *Commentarius in librum primum scripti Oxoniensis Joannis Duns Scoti*, en trois vol. On lui doit aussi une traduction du grec en latin de la *Vita S. Eliæ abbatis Bozzettæ; Adnotationes in sacram divinam Scripturam; Conceptus quadragesimales;* une chronique de Reggio : *Chronicon Rhegii.* Les trois derniers ouvrages mentionnés étaient conservés jadis dans la bibliothèque des capucins de Gerace.

L. Wadding, *Scriptores ord. min.*, Rome, 1906, p. 43; J. H. Sbaralea, *Supplem. ad script. ord. min.*, t. I, Rome, 1908, p. 136; Bernard de Bologne, *Bibl. scriptorum ord. min. cappuc.*, Venise, 1747, p. 47; François de Vicence, *Gli scrittori cappuccini Calabr.*, Catanzaro, 1914, p. 17-19; Z. Boverio, *Annales ord. min. capucc.*, t. I, Lyon, 1632, p. 132-135, 178-179, 183-184, 226-232; Dominique de Caylus, *Ce que les capucins doivent au bienh. Matthieu de Basci et au P. Ludovic de Fossombrone*, dans *Études franciscaines*, t. XXXVIII, 1926, p. 600-608; Édouard d'Alençon, *De capit. gener. ord. min. capuc. 1535 celebrato et anno subseq. renovato nova et vetera*, dans *Analecta ord. min. capucc.*, t. XLIII, 1927, p. 286, note 1.

A. TEETAERT.

REGGIO (Marchesinus de), appelé aussi Jean Marchesinus, frère mineur de la fin du XIIIe et du début du XIVe siècle. Originaire de Reggio en Émilie, il appartint à la province de Bologne et à la custodie de Ferrare des frères mineurs, d'après Barthélemy de Pise, *De conformitate*, dans *Analecta franciscana*, t. IV, Quaracchi, 1906, p. 523. D'après un document des archives du couvent Saint-François de Bologne (conservées maintenant aux *Archives nationales, section Demaniale*, à Bologne), Marchesinus fut lecteur à Imola en 1275, et dans un autre document du même fonds, il est désigné comme lecteur à Bologne. Voir *Analecta franc.*, t. IX, Quaracchi, 1927, p. 58, n.158; p. 584, n. 1154. Marchesinus a acquis une célébrité peu ordinaire par un ouvrage intitulé *Mammotrectus* ou *Mammotreptus* et dénommé encore : *Mammetractus, Mamotrectus, Mamotractus, Mammotrepton.* D'après les auteurs ce titre devrait son origine ou à un texte de l'*Enarratio in Ps. XXX* de saint Augustin où on lit : *adhuc lacte vis nutriri, et fies mammothreptus, quales dicuntur pueri, qui diu sugunt quod non decet*, ou à un passage de Papias Grammaticus, qui écrit : *Mammotrepti pueri dicuntur, qui diu sugunt quod non decet.* Voir Du Cange, *Gloss. ad scriptores mediæ et infimæ latin.*, t. IV, p. 362. C'est donc très à propos qu'E. Mangenot traduit ce titre par « Le nourrisson ». Le but de l'auteur était d'ailleurs d'expliquer aux jeunes clercs qui n'étaient point versés dans les sciences les mots et

passages difficiles de la Bible, ainsi que ceux des leçons du bréviaire.

Cet ouvrage comprend trois parties, dont la première fournit l'explication des passages les plus difficiles de la Bible; la seconde contient un certain nombre de dissertations : *de orthographia, de accentibus, de septem festis legis antiquæ, de vestibus sacerdotalibus, de interpretibus, de divinatione, de nominibus Dei apud Hebræos, de modo exponendi sacram Scripturam, de qualitatibus sacræ Scripturæ, de ejus dimensione* et un *Tractatus de quattuor synodis;* la troisième donne l'exposé des livres ecclésiastiques, surtout du bréviaire et traite : *de responsoriis et antiphonis, de hymnis, de legendis sanctorum, de sermonibus et homiliis de communi sanctorum et dominicalibus.* A la fin il y a une *Declaratio regulæ S. Francisci.* Voir A. Pelzer, *Codices Vatic. latini*, t. II *a*, *Codices 679-1134*, Rome, 1931, p. 619-620. Cet ouvrage a eu une remarquable diffusion, attestée par le nombre considérable des manuscrits, qui sont conservés dans presque toutes les bibliothèques de l'Europe et par les nombreuses éditions, qui en ont été faites aux XVe et XVIe siècles. On peut trouver une liste très incomplète des manuscrits dans J.-H. Sbaralea, *Supplementum*, t. II, p. 205. Pour les éditions cf. L. Hain, *Repert. bibliographicum*, t. II *a*, Berlin, 1925, n. 10 551-10 574, p. 333-336. D'après, J.-J. Brunet, *Manuel du libraire*, t. III, Berlin, 1922, col. 1352, l'édition de Mayence en 1470 devrait être considérée comme la plus ancienne, tandis que celle qui a été imprimée dans l'abbaye de Munster, en Argovie, par les soins de Helias Hélie dit de Louffen, et qui est regardée généralement comme la première, devrait être placée à une date postérieure à 1470. D'après E. Mangenot cet ouvrage aurait été composé entre 1279 et 1312; voir *Dict. de la Bible*, t. II, col. 1422.

Après B. Bonelli, *Prodromus ad opera omnia S. Bonaventuræ*, Bassano, 1767, col. 531, n. 6-7 et col. 532, n. 8, les éditeurs des *Opera omnia* de saint Bonaventure de Quaracchi allèguent quelques indices, qui confirmeraient la thèse, d'après laquelle il faudrait attribuer le *Centiloquium* à Marchesinus de Reggio et non à saint Bonaventure, comme le font la plupart des auteurs. Ce *Centiloquium*, qui a été publié parmi les ouvrages du Docteur séraphique dans toutes les éditions anciennes des écrits de saint Bonaventure, constitue un traité qui appartient au même genre littéraire et est de même nature que le *Mammotrectus.* Comme ce dernier, le *Centiloquium* est une compilation dans laquelle l'auteur se propose d'expliquer aux jeunes clercs, peu versés dans la théologie, les thèses et les questions difficiles de cette science. On y lit en effet dans le prologue : *In adminiculum itaque parvulorum rudis rogatus a rudibus rudem tractatum rudibus compilavi, in quo rudium ruditas circa generalia theologiæ saltem ruditer poterit erudiri et ex lacte infantiæ ad cibum solidum, prævia Dei gratia, cum sensus industria præparari.* Pour les mss., les éditions de cet ouvrage et les arguments favorables à l'attribution à Marchesinus de Reggio, voir *Opera omnia S. Bonaventuræ*, t. v, Quaracchi, 1891, *Prolegomena*, p. XLVIII-XLIX et LIII.

Un recueil de sermons est attribué à Marchesinus dans le ms. *129* de la bibliothèque de Saint-Fortunat à Todi, sous le titre : *Sermones fratris Marchesini super omnia festa nostri kalendarii, id est ordinis fr. minorum.* Voir *Opera omnia S. Bonaventuræ*, t. v, *Proleg.*, p. XLIX. Une autre série de sermons, qui doivent être considérés probablement comme l'œuvre de Marchesinus, est conservée dans un manuscrit de la bibliothèque de Bamberg, où ils portent comme titre : *Sermones Mammotrecti super dominicas a 1a Adventus ad 24am post Pentecosten.* Ces sermons débutent par les mots : *Veniet desideratus... karissimi hodie incipimus illud sacrum tempus* et finissent : *a quo ductu nos custodiat Christus Jesus.* Voir Fr. Leitschuh, *Katalog der Handschriften der königlichen Bibliothek zu Bamberg*, t. I, Bamberg, 1895-1906, p. 739.

B. Bonelli, *Prodromus*, col. 692, donne encore à Marchesinus un *Confessionale* ou *Summa confessionum*, qui fut attribué quelquefois à saint Bonaventure et imprimé parmi ses écrits dans les éditions de Strasbourg, 1495, Venise, 1504 et 1564, ainsi que dans l'édition Vaticane. Contre cette assertion les éditeurs des *Opera omnia S. Bonaventuræ* de Quaracchi, t. x, dissert. I, p. 23, objectent que deux des plus anciens manuscrits de ce *Confessionale* l'attribuent à un autre auteur. Ainsi dans le ms. *lat. 6023* de la Bayr. Staatsbibliothek de Munich on lit : *Explicit liber Goelini* et dans le ms. *789* de la bibl. de Saint-Gall : *Explicit libellus de simplici informatione simplicium sacerdotum in confessionibus audiendis; nomine Goelinus, conscriptus et completus a fr. Ulrico de Ahusen, sacerdote ordinis S. Johannis sacrosanctæ domus hospitalis Jerosolimitanæ anno dominicæ incarnationis, 1000° 300° 15°, indictione 13*, etc. *Amen.* Un exemplaire de ce *Confessionale* est aussi conservé dans le ms. *323* de la bibl. des chanoines réguliers de Saint-Augustin de Klosterneuburg. Le prologue de cet écrit commence : *In Dei tabernaculo i. e. in sancta ecclesia* et le texte lui-même : *Sollicitus etiam sacerdos* et termine : *Non potest episcopus nec aliquis alius a papa dispensare. Cum...* Voir sur cet ouvrage *Opera omnia S. Bonaventuræ*, t. VIII, *Prolegomena*, p. CXI et t. x, p. 23; H. Pfeiffer-B. Cernik, *Catalogus codicum manu scriptorum, qui in Bibl. canonic. regul. S. Augustini Claustroneoburgi asservantur*, t. II, Klosterneuburg, 1931, n. 323.

Il est à noter enfin que le ms. *488* de la bibl. communale d'Assise contient deux traités, qui y sont attribués à Marchesinus, à savoir un *Tractatus de pœnis peccatorum diversimode nuncupatis* (fol. 3-43) et un *Opus de vitiis* (fol. 59-130). A la fin du premier on lit : *Explicit utile opus de pœnis peccatorum editum a fr. Marchesino, lectore ordinis minorum*, et au début du second : *Incipit opus de vitiis a fr. Marchesino compositum.* Tandis que le *Tractatus de pœnis peccatorum* débute : *Pena debita peccatori nunc censetur nomine perditionis* et termine : *Non parcas tue verecundie et confusioni, ut Deus parcat tue malitie et transgressioni. Amen*, l'*Opus de vitiis* commence : *De superbia est loquendum quantum ad causam defectivam. Oritur enim superbia ex stoliditate intellectus.* La dernière colonne de ce traité au fol. 130 est illisible. Il semble d'ailleurs qu'il n'y est pas complet.

L. Wadding, *Scriptores ord. min.*, Rome, 1906, p. 166; J. H. Sbaralea. *Supplem. ad script. ord. min.*, t. II, Rome, 1921, p. 204-205; C. Oudin, *Comment. de scriptor. ecclesiast.*, t. III, Leipzig, 1722, col. 2562-2563; H. Hurter, *Nomenclator*, 3e éd., t. II, col. 414-415; S. Berger, *La Bible au XVIe siècle*, Paris, 1879, p. 15-28; le même, *De glossariis et compendiis exegeticis quibusdam Medii Ævi*, Paris, 1879; L. Oliger, *De bibl. S. Ludovici episc. Tolosani*, dans *Antonianum*, t. VII, 1932, p. 499; A. Kleinhans, *De studio sacr. Script. in ord. fr. min. sæculo XIII°*, *ibid.*, p. 438-439.

A. TEETAERT.

RÉGINALD Antonin (1606-1676), dominicain, surnommé par plaisanterie « le fléau des ennemis de saint Thomas ». De son nom séculier Antoine Ravaille, né à Albi, entré dans l'ordre de Saint-Dominique à Avignon, religieux du couvent toulousain de Saint-Romain, professeur de théologie à l'université, il remplit diverses charges à l'intérieur de son ordre. — I. Polémiques et écrits. — II. Théorie de la prédétermination physique.

I. POLÉMIQUES ET ÉCRITS. — Dès 1631 au couvent de Toulouse il s'était fait remarquer par ses polémiques contre les Pères jésuites. Ayant converti à son

thomisme un étudiant de théologie qui suivait les cours de ces Pères, il lui fit faire une sorte de rétractation publique, imaginant une dispute solennelle dans la salle de théologie de l'université. Réginald y fit semblant de soutenir la cause des jésuites, se donnant le rôle d'objectant, afin de les rendre plus ridicules. A. Auguste, *Les origines du jansénisme dans le diocèse de Toulouse*, p. 36. Antonin Réginald refusait de considérer les membres de la Compagnie de Jésus comme des religieux véritables. Il les appelait *religiosi bullati, religiosi tales quales* et allait jusqu'à lire dans des salons les plus beaux passages des libelles composés contre eux. *Ibid*, p. 37.

Dès 1638 Antonin Réginald composa un petit ouvrage sur « le sens composé et le sens divisé » : *Opusculum de vero sensu composito et diviso compositum ab uno ex studiosis scotæ tolosanæ conventus S. Thomæ Aquitanis ord. præd. seu quæstio de vera et legitima intelligentia distinctionis sensus compositi et divisi juxta antiquos et recentiores philosophos ac theologos maxime vero juxta D. Thomam et ejus discipulos*, Paris, 1638, in-4°, 43 p. Antonin Réginald ne devait pas changer d'avis sur ce point, puisqu'il réédita l'ouvrage à Grenoble en 1661. Déjà il s'agissait de rabrouer un théologien jésuite et déjà le P. Réginald se tenait à une distinction de points de vues qui, pour être exposée par les scolastiques d'une manière sèche et peut-être trop étroitement logique, n'en est pas moins indispensable par exemple pour exposer les libertés et dépendances de l'homme à l'égard de Dieu.

C'est en 1644, au début du carême, que le sieur Pélissier, professeur royal, doyen de la faculté de théologie de Toulouse, avait cédé sa chaire, « quant à l'exercice des lectures quotidiennes », au P. Réginald déjà uni au corps professoral universitaire à titre de docteur conventuel. Antonin Réginald commença par changer le sujet du cours qui roulait sur les sacrements. Il traita de la *science moyenne*, matière qu'à l'issue de la congrégation *De auxiliis* on avait demandé de ne traiter qu'avec la plus grande prudence, de crainte de froisser par des railleries injustes les susceptibilités des jésuites, lesquels tenaient pour l'existence d'une *science moyenne*, opinion inconciliable avec celle des dominicains concernant la manière dont Dieu connaît les actes futurs des hommes. Avec une verve toute méridionale, Antonin Réginald se mit à attaquer les jésuites sur ce terrain dangereux. Voir *Mémoire touchant le P. Fr. Ant. Réginald*, ms. 238 de la bibliothèque universitaire de Toulouse (l'auteur du *Mémoire* paraît être le P. Annat, jésuite). Antonin Réginald, s'il faut en croire les doléances de ses adversaires, traitait les jésuites tantôt de pélagiens, tantôt de semi-pélagiens. Il lisait publiquement des morceaux de leurs auteurs, choisis de manière à exciter l'hilarité ou l'indignation de ses auditeurs. Il avait dressé ses écoliers à siffler chaque fois qu'il prononçait le nom d'un théologien de la Compagnie de Jésus et à crier à tue-tête: «*foro* Molina, *foro* Suarez, *foro* Loyola.» Cette dernière apostrophe contre un saint canonisé passait les bornes de l'inconvenance. Le cas était d'autant plus grave qu'Antonin Réginald, grâce à son entrain, avait groupé autour de lui un public si nombreux qu'on dut, pour ses leçons, agrandir la plus vaste des salles du fameux couvent des jacobins de Toulouse, lequel avait pourtant été bâti selon d'amples proportions. Ces écoliers, de plus en plus nombreux, ne manquaient pas d'insulter ceux des écoliers qui tenaient encore pour les idées des jésuites.

Le P. Annat était alors, de tous les jésuites de Toulouse, le plus capable de s'opposer à ce dénigrement systématique dont le P. Antonin Réginald se rendait coupable. Il était déjà l'un des religieux les plus marquants de sa Compagnie et un jour viendrait où il serait le confesseur du roi Louis XIV. Pascal l'a d'ailleurs choisi comme souffre-douleur dans ses *Provinciales;* car, bien entendu, ce Père suivait en théologie les doctrines des siens, avec un cachet personnel de mauvaise humeur combative. Entre Annat et Antonin Réginald le conflit qui commençait doublait d'une opposition de personnes l'opposition des doctrines. Tant que la polémique resta orale, faite de lazzis ou de syllogismes, on ne peut savoir à qui imputer les premiers torts. Mais, lorsqu'elle s'échangea en des libelles écrits, le premier tort fut assurément du côté du dominicain, puisque c'est lui qui attaqua par le premier *factum*. Dès cette année 1644, pendant ce carême où il abordait ses cours officiels publics de l'université, Antonin Réginald publie et répand à Toulouse une brochure anonyme de 17 pages intitulée : *Quæstio theologica historica et juris pontificii : quæ fuerit mens concilii Tridentini circa gratiam efficacem et scientiam mediam juxta exemplar impressum anno 1607.* En datant de « Venise, 1607 », au lieu de « Toulouse, 1644 », non seulement le P. Réginald croyait dérouter les soupçons qui eussent pu le faire deviner comme l'auteur, mais il entendait tourner le décret de Paul V, relatif aux congrégations *De auxiliis*, par lequel, entre ces deux dates, il était devenu interdit d'agiter de vaines querelles sur ces matières trop contestées. Le trait du P. Antonin Réginald était donc noir. Sa ruse était d'ailleurs trop facile à percer. Sa verve dénonçait son anonymat et, comme il était question, dans ce libelle, d'ouvrages parus entre 1607 et 1640, on voyait assez qu'il était antidaté et pour quelle cause (Comte Bégouen, *A propos de la sciencia media*, dans *Bulletin de la Société archéologique du Midi*, 1913, p. 73). Le P. Réginald ne tarda pas à aggraver son cas. Trois mois après il fit imprimer son opuscule en français allant jusqu'à dire que c'était « afin que les femmes pussent le lire... ». Le P. Annat, ou plutôt son parti, attaqué avec violence répondit par un libelle intitulé *Solutio quæstionis.* Sans retard, Antonin Réginald répliqua par un ouvrage déjà plus considérable *Theses apologeticæ adversus solutionem quæstionis theologicæ historicæ ac juris pontificis : quæ fuerit mens*, etc..., Paris, in-4°, 51 p. De l'officine rivale sortit un *Appendix ad solutionem...* Le P. Réginald polissait doucement sa riposte intitulé *Vindiciæ...* Mais il n'eut pas le temps de la faire paraître. En effet le P. Annat était si bien décidé à avoir le dernier mot qu'il ne lui en coûtait pour ainsi dire pas de faire passer les torts de son côté. Pour écraser Antonin Réginald avant qu'il ait eu le temps de parler à son tour, et de se défendre, tout de suite après l'*Appendix ad solutionem...*, le P. Annat faisait paraître un nouvel ouvrage qui n'était plus un simple appendice, mais qui amènerait l'élargissement du débat par une contre-offensive de grand style. Il avait obtenu pour cet ouvrage important l'approbation de son provincial, le P. Richard Mercier, en date du 2 janvier 1645. Le titre en est surprenant : *Scientia media contra novos ejus impugnatores defensa. Hoc est contra : Guillelmum Tuissium Calvinistam, auctorem libri de Ordine, etc., theologum collegii Salmanticensis, Joannem a S. Thoma, propugnante P. Francisco Annat, S. J.* Ainsi étaient mis sur le même plan dans un même titre pour un volume in-4° de plus de 600 pages : le dominicain Jean de Saint-Thomas, l'anglican Wiliam Twisse (1575-1646), le jésuite dissident Claude Tiphaine (1571-1641), auteur du livre *De ordine deque priori et posteriori liber*, et les *Salmanticences.* Cette salade de noms et de doctrines qui avait pour but de compromettre des orthodoxes avec des hérétiques — c'est du moins ce que crurent les contemporains — allait susciter contre le P. Annat de vives représailles.

Le livre du P. Annat sur la science moyenne avait

commencé à être vendu en librairie le 30 avril 1645. Le lendemain 1er mai, la faculté de théologie réunie au couvent des augustins prononça une censure. Certes, cette censure se faisait avec le consentement du recteur, et en tous cas avec le sceau du secrétaire-bedeau et sans vice de forme. Cependant, à un autre point de vue, il y avait seulement que le P. Antonin Réginald, encore simple suppléant dans la chaire de professeur royal, avait réuni trois professeurs conventuels et un seul professeur royal et qu'à eux seuls ils portèrent la sentence qui devait encore envenimer le débat. Pour condamner un livre de 600 pages, il fallait l'avoir lu. Les jésuites et leurs partisans se sont étonnés de ce que les théologiens leurs adversaires aient pu lire le livre du P. Annat en quelques heures. En réalité, il n'y a rien d'étonnant à ce que des gens passionnés, passant la nuit à lire, sachant d'ailleurs à peu près ce qu'ils y trouveraient, aient «dévoré» le livre en si peu de temps. Le P. Réginald disait aussi qu'il avait déjà connu quelque chose de l'ouvrage par des « maculatures » d'imprimerie qui avaient servi à envelopper des paquets.

Le premier soin d'Antonin Réginald fut de faire publier sans délai la censure hostile aux jésuites. Il fit donc imprimer des affiches portant le texte de la censure et s'apprêta à les faire apposer sur les murs de la ville. On y lisait que le livre avait paru « sans aucune permission de l'Illustrissime archevêque de Toulouse et sans l'expresse approbation des docteurs-régents de la faculté de théologie ». Sans doute le P. Annat avait dédié son ouvrage à l'archevêque Charles de Montchal et ce dernier avait dû être pressenti pour donner son assentiment à une telle dédicace. Mais contrairement à une assertion de l'abbé A. Auguste, *op. cit.*, p. 41, une dédicace ne saurait équivaloir à un *imprimatur.* Cependant l'archevêque de Toulouse, soucieux de la paix religieuse dans son diocèse, interdit qu'on placardât les affiches portant la censure des théologiens. Il en fit même remettre le paquet au recteur du collège des jésuites. Mais l'archevêque partait pour Paris sur ces entrefaites. Dès qu'il eut quitté la ville, le P. Réginald courut chez l'imprimeur, fit tirer de nouveaux exemplaires de l'affiche. On les colla partout, spécialement aux portes des personnes réputées favorables aux jésuites, aux portes des jésuites mêmes, à la porte aussi du couvent des jacobins. Là, deux religieux montèrent la garde pendant plusieurs jours, de crainte qu'on ne vînt lacérer les deux affiches apposées. Bien entendu, les jésuites goûtèrent peu le procédé. Le 17 mai ils se firent délivrer par le viguier de Toulouse : « un attestatoire en forme de notoriété », constatant « qu'en la faculté de théologie de l'université de Toulouse, on ne donne point liberté, ez questions de la grâce et connexes, de suivre la doctrine des jésuites ou répondre selon leurs principes, ains seulement selon les principes des thomistes». Selon les termes de ce papier, les jésuites, en tant que théologiens, considéraient alors leur doctrine non pas comme conciliable avec la pensée de saint Thomas, mais comme nettement inconciliable, sinon opposée. Ils en avaient parfaitement le droit, surtout étant données les circonstances de temps et de personnes.

En ces circonstances, l'attitude de ces Pères a pu néanmoins paraître un peu étrange. Comme le fait remarquer sans bienveillance Échard, *Scriptores ordinis prædicatorum*, t. II, p. 662, la censure portée en 1645 par l'université de Toulouse contre François Annat réservait expressément, ainsi qu'il devait se faire, le droit du Saint-Siège de décider autrement que l'université, puisque le Saint-Siège constituait naturellement la juridiction régulière d'appel, au cas où le P. Annat et ses supérieurs n'auraient pu accepter la censure universitaire. Mais les jésuites, qui avaient agité, ou plutôt laissé agiter par le P. Annat, en un gros ouvrage, la question «réservée» de la science moyenne, s'étaient mis par là en désaccord avec les décisions pontificales qui interdisaient de tels débats. Il faut d'ailleurs reconnaître que c'est Réginald qui les avait provoqués. Cependant Échard s'étonne de ce que la Compagnie ne se soit pas adressée à la juridiction compétente, celle du Saint-Siège. De même que Réginald avait commis une nouvelle faute en faisant apposer des affiches cruelles, malgré la volonté de l'archevêque de Toulouse, les jésuites commirent de leur côté une action oblique. Au lieu de demander justice au pape pour le tort qui leur était porté, ils s'adressèrent au roi de France en son conseil, moins peut-être pour échapper à Rome, que pour se prévaloir à Rome de l'appui du roi. C'est sans doute que dans les circonstances où l'on se trouvait, ils avaient pu deviner que le conseil du roi leur serait plutôt favorable. Mais, malgré tous les efforts qu'on pouvait faire pour calmer les belligérants, on ne pouvait pas espérer la paix sans quelques nouvelles et vives escarmouches. Toutes les universités du royaume se rangèrent du côté de Réginald et de ses collègues toulousains. Cf. L. Vié, *Antonin Réginald et la Scientia media*, dans *Bulletin de la Société archéologique du Midi*, 1916, p. 318. Un mémoire des recteurs et professeurs des universités de Cahors, Orléans, Bordeaux, Reims, Caen, suppliait le roi et son conseil. Il ne fallait pas donner raison aux jésuites qui voulaient faire casser la censure des théologiens de Toulouse. Les universitaires disaient que, si le roi se montrait bienveillant pour la cause du P. Annat, « pourroit estre tiré en conséquence pour toutes les universités de vostre royaume, dont les privilèges demeureroient anéantis, si les prétentions des dicts pères jésuites triomphaient; en quoi les dicts suppliants ont un intérest commun avec la dicte université de Thoulouse et toutes les aultres ».

A l'assemblée du clergé de France, le mercredi 24 janvier 1646, après que l'archevêque de Toulouse, Montchal, eut prononcé des paroles d'apaisement, le chancelier de France donna plutôt raison aux professeurs toulousains. L'Inquisition cependant avait été alertée par le P. Annat, sans doute après que le conseil royal, à qui d'abord il avait demandé justice, eut fourni son appui pour renforcer la position du P. Annat devant les autorités romaines. La décision du Saint-Office, par décret du 16 mai 1646, ne fut d'ailleurs pas pleinement favorable à ce religieux. Elle n'approuvait l'ouvrage qu'à la condition qu'on fît subir une modification au frontispice. Il fallait supprimer l'énumération des adversaires, où les thomistes étaient mêlés nommément à un hérétique. Les jésuites s'empressèrent de profiter de ce qui pouvait leur être favorable. Ils rééditèrent la *Scientia media* et firent disparaître de cette réédition le frontispice incriminé (Louis Vié, *op. cit.*, p. 76. Selon le comte Bégouen, *ibid.*, il ne s'agissait pas d'une réédition complète, mais simplement d'exemplaires où l'ancien frontispice avait été masqué par un carton). Cependant, la faculté de théologie de Toulouse demeurait très hostile au P. Annat. Le 21 novembre, elle estima insuffisants les changements opérés dans l'œuvre incriminée et prononça une seconde censure. Le 6 août 1647 le P. Réginald écrivit encore, au nom de tous les professeurs de la faculté de théologie de Toulouse, une lettre à celle de Louvain, « à l'occasion des faussetés et calomnies que les jésuites publiaient contre les Facultés de Louvain et de Douai. » *Annales des soi-disants jésuites*, t. IV, p. 179.

En 1646, pour se défendre contre le P. Annat, Réginald avait fait le voyage de Paris. Les dominicains parisiens ne furent pas enchantés de sa visite, parce qu'ils ne se souciaient pas de voir la dispute violente rebondir, chez eux, entre Réginald et ses adversaires jésuites. Ils prévinrent le maître général

des dominicains, Thomas Turco, de la présence du trop bouillant thomiste dans leurs murs. On lui fit réintégrer Toulouse. P. Mortier, *Histoire des maîtres généraux de l'ordre des frères prêcheurs*, t. VI, p. 62.

Mais, quelques mois plus tard, Réginald se rendait officiellement au chapitre général de Valence de 1647. Selon l'usage, il devait y soutenir des thèses théologiques au nom de la province dominicaine de Toulouse dont il faisait partie. Le maître général Thomas Turco se trouvait là. Il avait pour Réginald un double sentiment : d'une part, estime, parce qu'il était bon ouvrier des doctrines thomistes, d'autre part, mécontentement, parce que, dans sa polémique contre les jésuites, il avait manqué à la plus élémentaire courtoisie. Maître Turco voulut vraisemblablement et montrer à son subordonné qu'il ne fallait pas être trop extrémiste dans les thèses de théologie, et faire briller pourtant le théologien respectable, afin de lui conférer ce grade envié de « maître en théologie », qui n'était pas d'usage dans sa province de Toulouse, mais qui lui donnerait une sorte d'investiture officielle pour parler de théologie au nom de son ordre tout entier. Turco choisit donc deux des thèses proposées par Réginald, afin de servir de base de discussion : une thèse sur la présence réelle de tous les objets créés dans la vision béatifique, et surtout la thèse « sur la manière dont Dieu connaît les futurs par ses décrets ». En ce temps-là, on reprochait à certains thomistes d'employer les expressions de *prémotion*, voire de *prédétermination physique*. Ce dernier terme pouvait faire confondre thomisme et jansénisme. En discutant contre Réginald à propos de sa thèse sur la connaissance divine dans les décrets, Thomas Turco voulait bel et bien empêcher qu'on opposât trop directement aux opinions des jésuites une notion de décret prédéterminant, physiquement opérant, à la fois créateur et moyen du savoir divin. Le terme « prédétermination physique » ne se rencontre pas dans saint Thomas. Ne suffisait-il point pour sauvegarder les thèses traditionnelles thomistes de dire, avec la lettre des écrits du Maître, que Dieu connaît les futurs dans sa science? Maître Turco disait donc à Réginald : « J'avoue que les prédéterminations physiques sont la doctrine de plusieurs thomistes. Mais, sur ce point, ils s'écartent de leur maître. Si tu me montres un texte de saint Thomas où il défend la prédétermination physique, je te crée maître en théologie, même contre les constitutions de ta province. » En cette difficile affaire, Réginald sut se comporter avec adresse. Il déclina le titre de maître en théologie et prouva, à l'aide de divers passages de saint Thomas, que la science par laquelle Dieu connaît ce qui est, n'est pas une simple science des possibles, mais une science de ce que Dieu crée, de ce qui implique la volonté de Dieu, ses décrets. Les mots *prédétermination physique* ne sont pas dans saint Thomas. Mais la doctrine est de lui.

L'affaire fit grand bruit. La malignité publique s'en empara, en effet, pour colporter le bruit calomnieux que le maître général des dominicains avait blâmé Réginald et réprouvé la thèse de la prédétermination physique. Cf. Percin, *Monumenta conventus Tolosani F. F. prædicatorum*, 1693, p. 170-171. Le P. Réginald fut très bien défendu en l'occurrence par ses frères en religion, notamment par un théologien, son confrère à Toulouse, Vincent Baron. Réginald protestait avec véhémence contre cette calomnie intéressée qui avait pour but de jeter la suspicion sur sa thèse très chère de la *prédétermination physique*. Par la solennité même de ses protestations, il rendait service au général de l'ordre, maître Turco, qui se trouvait finalement atteint dans son honneur de thomiste. Aussi, Thomas Turco songea-t-il à être agréable au P. Réginald. Dans une lettre du 30 août 1648, adressée à son assistant, il demande si le P. Réginald n'irait pas volontiers enseigner la théologie aux jeunes dominicains de Paris, soit au couvent du noviciat, soit à celui de Saint-Honoré, « pourvu néanmoing, ajoutait le maître général, que les jésuites ne profitent de son absence de Toulouse et qu'il y ait quelqu'un en cette absence qui leur puisse faire teste et soigner aussy à l'imprimerie de l'œuvre de Pierre de Tarentaise ». Lettre au P. Jacques Barclier, *Archives générales O. P.*, t. IV, Rome, p. 88, 110.

Le P. Réginald préféra demeurer à Toulouse où il avait à combattre le bon combat. En cette même année 1648, il avait composé une *préface* pour des éditions du *Catéchisme du concile de Trente*. La préface ne fut sans doute pas du goût de tout le monde, car son auteur prétendait y faire servir l'autorité du concile de Trente en faveur des thèses thomistes relatives à la grâce efficace. On racontait que le P. Réginald s'était fait le champion de toutes les thèses de son ordre, au point d'avoir attaqué un jour publiquement la croyance, alors de plus en plus reçue dans l'Église, de l'immaculée conception. A. Auguste, *op. cit.*, p. 36. Comme, à la fin de 1649, avait paru à Toulouse une réimpression de l'ouvrage intitulé *Opusculum de veritate conceptionis beatissimæ virginis Mariæ*, hostile à l'immaculée conception et que l'archevêque condamna le 4 janvier 1650, la voix publique accusa le P. Réginald d'avoir été le fauteur de cette réédition inopportune. L'ouvrage, dont l'auteur avait été Petrus de Vincentia, n'était lui-même qu'une reprise des anciens arguments de Vincent Bandelli. Mais, ce qui était supportable à la fin du Moyen Age ne l'était plus dans le développement des idées dogmatiques du début du règne de Louis XIV. On allait jusqu'à dire que Réginald n'avait réédité ce livre que par animosité contre des religieux qui n'appartenaient pas à son ordre. Échard, *Scriptores ord. præd.*, t. I, p. 88, nie que Réginald ait été pour quelque chose en cette malheureuse affaire. Le retentissement en fut pourtant si fâcheux qu'il dut quitter Toulouse pour se réfugier pendant de longs mois en pleine campagne au prieuré de Prouille, annexe du monastère des dominicaines, et qui avait, à tort ou à raison, une réputation de jansénisme ou de thomisme « jansénisant ». A. Auguste, *op. cit.*, p. 99. L'archevêque de Toulouse et surtout l'évêque de Grasse étaient favorables, au moins en secret, à la grande cause antijésuite pour laquelle le P. Réginald combattait avec une ardeur si téméraire. Ils n'étaient sans doute pas seuls dans l'épiscopat à être hostiles aux jésuites. Ils étaient surtout navrés du cas d'un certain Labadie qui, à Toulouse, s'était fait, de jésuite, janséniste puis protestant. L'évêque de Grasse rapprochant son cas de celui du P. Réginald, écrivait à l'archevêque de Toulouse : « Quels triomphes pour les bons Pères! Mais quels mauvais effets cela ne produira-t-il pas dans les esprits faibles et plus pieux que prudents, contre la bonne doctrine. C'est sans doute une grande tentation, et bienheureux qui n'y succombera point. La retraite du P. Réginald, en cette conjoncture, est assez fâcheuse, et il fallait résister davantage aux petites persécutions de la fraterie pour l'amour de la vérité, qui mérite que nous souffrions toutes choses. Il faudrait tâcher à le rajuster, si cela estoit possible et vous y pouvez beaucoup. » Aussi on conseillait à l'archevêque de passer l'éponge sur les méfaits supposés du P. Réginald relatifs au débat de l'immaculée conception. Ne fallait-il pas aider au contraire un défenseur des vraies doctrines thomistes contre les idées des jésuites concernant la science moyenne et la grâce suffisante? A. Auguste, *op. cit.*, p. 28-29.

Il semble que l'archevêque suivit ce conseil et que Réginald reparut bientôt à Toulouse. Absoudre ainsi le

P. Réginald de son crime (non prouvé) contre la thèse de l'immaculée conception, c'était, directement et à coup sûr, atteindre, mécontenter les jésuites. Ces derniers, en effet, le P. Poussines, en 1650, dans son *Vincentia victus*, plus tard le P. Ferrier, en 1662, dans sa *Défense de la conception immaculée*, s'attaquèrent au livre qu'on imputait à crime au P. Réginald. A. Auguste, *op. cit.*, p. 141-145. Celui-ci se garda bien de répondre, et c'était en effet la meilleure manière de laisser ses adversaires dans l'incertitude touchant ses droits et responsabilités d'auteur ou d'éditeur.

A-t-on voulu tenir compte à Réginald de cette sagesse qui lui venait avec les années, ou bien a-t-on voulu simplement utiliser ses talents reconnus de théologien? Toujours est-il qu'en 1653 on fit appel à ses lumières dans l'affaire si discutée des cinq propositions extraites de l'*Augustinus* de Jansénius. Lorsque le pape Innocent X voulut alors condamner ces propositions, il ne le fit certes pas pour blâmer cette doctrine thomiste que l'on considérait trop souvent en certains milieux comme une ascendance du jansénisme. L'hérésie de Jansénius était originairement très différente du thomisme. Ce n'est que par la suite que « les disciples de saint Augustin », comme ils s'appelaient, abandonnèrent une partie de leurs positions insoutenables vis-à-vis de l'orthodoxie et se rapprochèrent du thomisme. Donc, peu de temps après l'apparition de l'*Augustinus*, au milieu du XVIIe siècle, les dominicains thomistes étaient nettement hostiles aux cinq propositions. Avant que le pape songeât, en 1653, à les condamner, le dominicain parisien Jean Nicolaï, dès 1649, avait été membre de la commission des huit docteurs de Sorbonne qui avait déjà proscrit les cinq propositions. A cette date de 1653, Nicolaï travaillait à ce que Rome condamnât à son tour le jansénisme comme l'université de Paris l'avait fait (voir l'art. NICOLAÏ, t. XI, col. 490-491). Le maître général des dominicains, qui était maintenant Jean-Baptiste Marinis, faisait venir à Rome, sur les instances du pape, ses meilleurs théologiens pour s'occuper de l'affaire. Antonin Réginald en fut. Il se montra catégoriquement favorable à la condamnation; ce qui n'empêcha pas un jésuite, le P. Théophile Raynaud, de déclarer qu'Antonin Réginald était si suspect d'hérésie qu'il dut se sauver de Rome en grande hâte pour éviter le bûcher ou au moins le cachot qu'on aurait réservé à son impénitence janséniste. (Voir là-dessus Vincent Baron, *Duo postremi apologiæ libri...*, Paris, 1666). La vérité fut tout le contraire. Antonin Réginald, longtemps retenu à Rome, ne quitta la ville qu'après que le cardinal de Valencey, ambassadeur de France, lui eut donné, de la part du pape, le plus vif encouragement à persévérer dans ses positions rigoureusement thomistes et augustiniennes. Il quitta la ville honoré de la plus haute charge que le maître général pouvait lui accorder; laissant de côté tout procédé d'élection, J.-B. de Marinis le nommait prieur provincial de la province dominicaine de Toulouse où il retournait. Quétif-Échard, *Scriptores*, t. II, p. 667. Quand il se trouvait encore à Rome pour cette affaire des cinq propositions, Réginald avait composé à l'intention du Saint-Office des *Tractatuli XI in defensionem doctrinæ thomisticæ seu potius Ecclesiæ catholicæ de gratia Christi*, plus tard insérés dans le *Journal de Saint-Amour*, 2e partie, p. 59-79. Ces pages, qui semblent expliciter certaines des idées qu'on se faisait au Saint-Office à propos des affaires en cours, suffiraient peut-être à révéler dans quelle intention de simple et droite orthodoxie fut faite la condamnation des cinq propositions. On aurait tort d'y voir une manifestation de la prétendue haine des jésuites contre les jansénistes ou contre le thomisme. La rumeur infâme n'en accusa pas moins Réginald de s'être opposé à la condamnation des cinq propositions. On allait jusqu'à mettre dans sa bouche les propos les plus frondeurs : « Le pape, aurait-il dit, ayant besoin d'argent pour la guerre qu'il avait contre les princes ligués d'Italie, avait écouté la proposition que lui firent les jésuites qu'ils donneroient une notable somme d'argent s'il vouloit faire expédier une bulle contre cet adversaire de leur doctrine. » A. Auguste, *op. cit.*, p. 37. On l'accusait aussi d'avoir prétendu que le pape se rétracterait, ou encore d'avoir mis en doute l'authenticité de la bulle contre les cinq propositions.

Le 7 décembre 1656, le P. Réginald reçut un camouflet. Quatre professeurs de sa faculté de théologie de Toulouse, mais dont aucun naturellement n'était dominicain, donnèrent leur approbation à la *Scientia media* du P. Annat et, le 27 du même mois, le recteur de l'université, Dadin de Hauteserre, faisait de même. Au nouveau jugement officiel de la faculté de Toulouse, qui en somme se déjugeait, l'ouvrage du P. Annat était déclaré parfaitement conforme à l'Écriture sainte et à la doctrine des Pères de l'Église. Il y avait que l'archevêque de Toulouse avait changé et ne s'appelait plus Montchal, mais Marca. Il y avait surtout que, depuis deux ans, l'adversaire du combattif Antonin Réginald, le non moins combattif P. Annat, était devenu confesseur de Louis XIV.

Le P. Réginald songea donc à se rendre imbattable sur le terrain des principes, au-dessus des controverses où peuvent intervenir des considérations étrangères à la métaphysique. C'est certainement en cette intention qu'il rédigea, avec une précision mûrement calculée, l'ouvrage principal de sa vie, et dont une notable partie du moins vit le jour sous le titre de *Doctrinæ D. Thomæ Aquinatis tria principia cum suis consequentiis*, in-12, t. I, 507 p., t. II, 476 p., t. III, 1044 p., Toulouse, chez Raimond Bosc, 1670. Deux autres volumes prévus ne purent aboutir, parce que la rédaction d'un travail aussi dense était forcément lente, et que l'auteur avait vieilli et mourrait d'ailleurs six ans après la parution des trois premiers volumes. Ces trois volumes ont été réédités en un seul, au XIXe siècle, sous le titre : *Doctrinæ divi Thomæ Aquinatis tria principia cum suis consequentiis ubi totius doctrinæ compendium et connexio continetur, auctore R. P. Ant. Reginaldo, ord. præd... editio nova diligenter emendata, utilissima synopsi dilata et percommodis distincta divisionibus a P. Fr. X. ejusdem ordinis*, Paris, 1878, in-8°, 582 p.

Pour un lecteur du XXe siècle, les *Tria principia* d'Antonin Réginald sont d'un abord quelque peu affligeant. L'auteur y rend, avec un grand souci de liaison logique, 1713 sentences métaphysiques ou théologiques, fondées chacune, d'une part sur des textes de saint Thomas, d'autre part sur un petit raisonnement de forme strictement scolastique. On dirait que l'on a affaire à un monstrueux sorite articulé de 1713 syllogismes. Mais, à y regarder de plus près, on ne reste pas seulement impressionné par la précision de cette machine théologique, on est frappé de la netteté et de l'exactitude des termes avec lesquels sont frappées les 1713 sentences et aussi de leur apparentement par voie de conséquences avec les trois irréductibles principes dont l'auteur fait découler tout son énorme système, ou plutôt avec les deux principes dont il s'est servi pour gouverner les parties traitées de sa grande œuvre, demeurée inachevée. Ces deux principes sont d'ailleurs solidaires l'un de l'autre et concourent en effet à assurer partout la manière de voir de saint Thomas : *Ens est transcendens, Deus est actus purus* : c'est tout le problème de la répartition de l'agir.

Antonin Réginald laissera en mourant bien d'autres choses dans ses papiers. On y trouvera, par exemple, un ouvrage tout composé sur la doctrine du

concile de Trente touchant la grâce efficace par elle-même. Cet écrit passa, dit le Moréri (art. *Réginald*) du Père dominicain Massoulié à Antoine Arnauld. Il parvint de là au P. Quesnel qui le fit imprimer en 1704. L'ouvrage ne parut qu'en 1706 à Anvers, sous le titre : *De mente sancti concilii Tridentini circa gratiam seipsa efficacem opus posthumum*, in-fol. L'histoire posthume de cette œuvre témoigne de l'histoire du thomisme français du XVIIe siècle. Pris d'abord entre deux polémiques, l'une contre les jansénistes, l'autre contre les jésuites, après avoir contribué — et c'est bien le cas d'Antonin Réginald — à la condamnation des cinq propositions, ce thomisme devient beaucoup plus favorable aux positions de repli qu'ont acceptées les jansénistes, tandis que, malgré l'invitation au calme prononcée à l'issue des congrégations *De auxitiis*, il demeure et devient même de plus en plus hostile aux théologiens jésuites. D'abord ennemi des jansénistes, Antonin Réginald est finalement édité par eux. Jusqu'à la fin il s'est opposé à la théologie des jésuites.

Les cours de théologie qu'Antonin Réginald avait professés sur presque tous les points de cette vaste matière demeuraient à l'état de manuscrits. Cependant ces manuscrits ont été très consultés au XVIIe et au XVIIIe siècle. Manuscrite aussi sa chronique de l'inquisition de Toulouse qui a été reprise dans les *Monumenta conventus Tolosani* de Percin.

Réginald avait publié une vie de Guillaume Courtet, le premier martyr du Japon, qui lui avait donné l'habit dominicain à Avignon. Il avait publié aussi un opuscule *De la confrairie du Nom de Jésus*, et collaboré à l'*Apologie du thomisme*, qui est imprimée en tête du *Clypeus theologiæ thomisticæ* de son confrère Gonet.

Mais l'essentiel de son message spirituel et philosophique, qui se trouve déjà au moins à l'état intentionnel dans ses écrits polémiques de jeunesse ou dans son *De sensu composito et diviso*, c'est la partie la plus dense et la plus décidée de ses *Tria principia*, sa théorie de la prédétermination physique pour laquelle il avait tant bataillé. Il ne sera pas inutile d'en donner le schème.

II. Théorie de la prédétermination physique. — Parmi les 1713 sentences qui découlent des *Principia*, Réginald consacre à la prédétermination physique les sentences 224 à 239. Voici ces sentences avec les références à saint Thomas qui les accompagnent et avec un petit résumé, s'il y a lieu, des réflexions personnelles faites à propos de chacune d'elles par Antonin Réginald.

Sequitur 224 : *Eum qui producit ens sub ratione entis producere omnes omnino actiones repertas in ente.* Ia, q. LXV, a. 3; *C. Gent.*, l. II, c. XVI; l. III, c. XXIV; *Metaphys.*, lect. 3; *II Phys.*, lect. 6.

Seq. 225 : *Deum producere omnes modos et differentias omnium entitatum et rerum.*

Seq. 226 : *Deum producere ipsas actiones causarum secundarum, etiam ut dependent ab ipsis causis secundis.* Ia-IIæ, q. XIX, a. 4; *In IVum Sent.*, dist. XLIX, q. I, a. 3, qu. 2; *De potent.*, q. III, a. 4; q. V, a. 8.

Seq. 227 : *Deum movere physice omnes causas secundas ad agendum.* Ia, q. CV, a. 5; *C. Gent.*, l. III, c. LXVI, LXVII.

Seq. 228 : *Nullam causam secundam posse attingere rationem entis ut sic ex se et ex propria virtute.* Ia, q. CV, a. 5.

Seq. 229 : *Nullam causam secundam posse attingere rationem entis, nisi prius accipiat a Deo aliquam virtutem qua illam attingat.*

Seq. 230 : *Illam virtutem quam causa secunda debet accipere a Deo ut attingat rationem entis ut sic non posse esse permanentem et connaturalem. De potent.*, q. III, a. 7, ad 7um.

Seq. 231 : *Illam virtutem quam causa secunda debet accipere a Deo, ut attingat rationem entis ut sic, debere esse transeuntem.*

Seq. 232 : *Illam virtutem esse per modum motionis.*

Seq. 233 : *Dari in omnibus causis præmotionem physicam ad agendum.* Ia, q. CV, a. 5; *De potent.*, q. III, a. 7; *C. Gent.*, l. III, c. LXVI, LXVII. Il ne s'agit pas d'une primauté de motion selon le temps, mais selon l'action.

Seq. 234 : *Hanc præmotionem physicam esse etiam prædeterminationem*, car Dieu est indéfectible.

Seq. 235 : *Etiam causas liberas præmoveri ac prædeterminari physice a Deo.* Ia, q. CV, a. 4; Ia-IIæ, q. IX, a. 6. C'est que les causes libres n'en font pas moins partie de l'ensemble des causes créées.

Seq. 236 : *Hanc præmotionem sive prædeterminationem physicam non tollere libertatem sed potius causare illam;* elle cause en effet l'acte qui a la propriété d'être libre.

Seq. 237 : *Præmotionem illam et prædefinitionem physicam dando illam libertatem actualem efficere ut voluntas sive potentia libera quæ præmota operatur, ita operetur ut ex vi modi quo operatur possit non operari sive retineat potentiam ad operandum non autem quod possit componere simul et semel non operationem sive contrariam operationem cum operatione.* L'explication se trouve surtout dans la conséquence qu'énonce Antonin Réginald et qu'il commente longuement.

Seq. 238 : *Optime salvari libertatem per distinctionem illam sensus compositi et divisi si bene explicetur. Opus.* 39, *de fallaciis*; Ia, q. XIV, a. 13, ad 3um; Ia-IIæ, q. X, a. 4, ad 3um; *C. Gent.*, l. I, c. LXVII; Ia, q. XIX, a. 8, ad 1um, ad 2um; Ia-IIæ, q. CXV, a. 3; IIa-IIæ, q. XXIV, a. 11. Le long commentaire que donne ici Réginald ne paraîtra peut-être pas éclairant. Il fait intervenir les puissances plus ou moins sauvegardées de la liberté. Il vaudrait sans doute mieux ne considérer ces puissances que dans leurs actes par lesquels on les connaît. On pourrait toujours opposer à Réginald l'objection : qu'est-ce qu'une puissance dont on ne voit pas l'acte?

Seq. 239 : *Non valet aliud argumentum quod contra præmotionem physicam adversarii objiciunt, scilicet quod Deus esset auctor peccati, quia præmoveret physice ad peccatum.* Ia-IIæ, q. LXXIX, a. 1 et 5.

Les références ont été données au cours de l'article; chacune d'elles ne concerne que des éléments très partiels de la biographie d'A. Réginald. Cette biographie « doctrinale » qui serait fort utile pour l'histoire du thomisme et du jansénisme n'a jamais été écrite.

M.-M. Gorce.

RÉGINALD DE LANGHAM, frère mineur anglais du début du XVe siècle. Originaire de Langham, dans le comté de Rutland, il fut promu docteur en théologie à l'université de Cambridge. Vers 1410 il habita le couvent de Norwich. Comme lecteur son enseignement fut très apprécié. D'un caractère plutôt agressif, il se plaisait à combattre les autres docteurs les plus en vue de cette époque, qui, à leur tour, ne lui épargnaient pas leurs ripostes souvent acerbes. Ainsi Réginald rédigea des écrits *Contra Edmundum monachum Buriensem*, débutant : *Arguitur principaliter contra; Contra Andream Linhamum dominicanum*, commençant : *Reverendus pater de sacro ordine; Contra Joannem Haidon carmelitam*, dont l'incipit est : *Adversus argumentum primum.* Il composa encore *Lecturæ triginta Bibliorum*, qui débutent : *Hæc sunt nomina filiorum Israel*, un *Commentarius in quatuor libros Sententiarum;* des *Determinationes* et des *Quæstiones disputatæ*. Tous ces ouvrages sont restés inédits.

L. Wadding, *Scriptores ord. min.*, Rome, 1906, p. 202-203; J. A. Fabricius, *Bibl. lat. mediæ et infimæ ætatis*, t. VI, Hambourg, 1746, p. 171-172; Tanner, *Bibl. Brit.-Hibernica*, Londres, 1748, p. 465.

A. Teetaert.

RÉGINALD L'OMBRIEN, frère mineur de la province d'Ombrie de la fin du XIIIe siècle. Il faut très probablement identifier ce Réginald avec un certain Raynaud, qui, d'après un document conservé dans les archives du monastère Sainte-Cécile à Città di Castello, et édité dans *Arch. franc. hist.*, t. XXVI, 1933, p. 425-426, fut provincial d'Ombrie en 1299, ainsi qu'avec Monald de Todi, qui, d'après un historien très ancien, Augustin de Stroncomio, dans son ouvrage *Umbria serafica*, dans *Miscellanea francescana*, t. III, 1888, p. 92, succéda en 1297 à Bonaventure de Monte d'Oglio, près de Borgo Santo Sepolcro, comme ministre provincial de l'Ombrie, et en 1300 céda de nouveau cet office au même Bonaventure. *Ibid.*, p. 93. Nous savons par la *Chronica XXIV generalium*, dans *Analecta franciscana*, t. III, 1897, p. 452, que le fr. Réginald de la province d'Assise prit en 1300 la succession de Gentile de Montefiore, élevé à la dignité cardinalice, comme lecteur du Sacré-Palais. Il mourut cependant peu après, puisque Fra Jacopone de Todi composa une satire sur lui après sa mort, l'y désignant du nom de Raynaud : *Frate Ranaldo, dove se' andato? — De quolibet si hai disputato?* On peut lire cette satire dans G. Ferri, *Jacopone da Todi. La Laude secondo la stampa fiorentina del 1490*, Bari, 1915, p. 32. Or, Jacopone composa cette satire pendant qu'il était en prison, donc avant la fin de 1303. Selon L. Oliger, dans *Arch. franc. hist.*, t. XXVI, 1933, p. 406, les variantes et les additions du ms. *Magliabecchiano II. VI. 63*, comme par exemple : *Maestro in teologia, in corte di Roma lectoria*, prouveraient à l'évidence qu'il faut identifier ce Raynaud attaqué par Jacopone avec le Réginald, lecteur et maître du Sacré-Palais. Voir B. Brugnoli, *Le satire di Jacopone da Todi*, Florence, 1914, p. 130. Il résulterait de ces mêmes variantes que Réginald ou Raynaud était natif de Todi, puisque Jacopone affirme qu'il fut son parrain au baptême et à la confirmation. S'il faut, de fait, identifier ces trois personnages, il s'ensuit que le fr. Réginald était originaire de Todi, fut provincial de l'Ombrie de 1297 à 1300, lecteur du Sacré-Palais en 1300 et mourut avant la fin de 1303. Il aurait composé un *Commentarius in quatuor libros Sententiarum*, resté inédit.

L. Wadding, *Scriptores ord. min.*, Rome, 1906, p. 203; le même, *Annales ord. min.*, t. V, an. 1298, n. IV, Quaracchi, 1931, p. 447; J. H. Sbaralea, *Supplem. ad script. ord. min.*, Rome, 1806, p. 632; H. Hurter, *Nomenclator*, 3e éd., t. II, col. 392; L. Oliger, *Acta Tifernensia III[1] ordinis S. Francisci (1253-1300 et 1456-1599)*, dans *Arch. franc. hist.*, t. XXVI, 1933, p. 405-408.

A. TEETAERT.

REGINALDUS Valerius *(Regnauld* ou *Regnault Valère Réginald)*, jésuite français, né en 1543 à Usie, village du bailliage de Pontarlier, dans le diocèse de Besançon, en Franche-Comté. Ses parents, pauvres agriculteurs, lui firent étudier les premiers éléments des belles-lettres à Salins; il continua ses études à Paris, où il se forma aux sciences sacrées sous Maldonat et Mariana. Entré dans la Compagnie de Jésus en 1573, (saint François de Sales rapporte dans sa correspondance, *Œuvres*, édit. d'Annecy, t. XXI, *Lettres*, vol. X, 1927, p. 7, une particularité de son admission), il enseigna avec grand éclat la philosophie à Bordeaux, aux débuts du collège, à Pont-à-Mousson (1578) et à Paris, puis la théologie morale pendant vingt ans au collège de Dôle. Cordara l'appelle *vir inter ævi sui theologos nominatissimus* et ajoute qu'en lui la piété était égale à la science et l'humilité à la doctrine. *Hist. Sociel. Jesu*, part. VI, l. VIII, p. 439. Il mourut, en renom de sainteté, à Dôle, le 14 mai 1623.

Un des fruits de ce brillant enseignement fut un grand ouvrage de pastorale et de casuistique pénitentielles, publié en 1616 sous le titre : *Praxis fori pænitentialis ad directionem confessarii in usu sacri sui muneris... auctore P. Valerio Reginaldo, Burgundo Sequano, a Societate Jesu. Opus tam pænitentibus quam confessariis utile*, 2 vol. in-fol., 749 et 600+456 p., Lyon, 1616. L'ouvrage fut réédité dès les années suivantes à Mayence, 1617, Venise et Milan, 1619, Lyon, 1620, Cologne, 1622... Les rééditions postérieures de Cologne, 1642 et 1653, portent un titre légèrement modifié : *Theologia moralis sive Praxis...* et *Theologia practica et moralis omnem fori pænitentialis praxim, duobus tomis, complectens*, etc... Il est divisé en 32 livres et comprend, outre l'étude de la pratique pénitentielle chez le confesseur et chez le pénitent, une casuistique théorique complète (morale générale, commandements, sacrements, peines ecclésiastiques). En 1621, un bénédictin, Ambroise de Rusconibus, en donna un résumé : *Compendium in universam praxim fori pænitentialis Valerii Reginaldi, tom. III, magno labore ac fideli diligentia ad confessariorum utilitatem confectum*, in-8°, Venise.

Six ans auparavant, le P. Reginaldus avait fait paraître un premier ouvrage, que la préface elle-même donne comme un extrait de la future *Praxis : De prudentia et cæteris in confessario requisitis ad recte fructuoseque divini ministerii sui munera obeunda*, Lyon, 1610. Ce petit in-8° de 491 pages présentait à peu de choses près dans ses 21 premiers chapitres le texte que l'on retrouvera dans les l. II, VII, VIII, XV de la *Praxis;* le c. XXII et dernier résumait, en les abrégeant, divers développements du l. Ier. Le grand succès de cet ouvrage est attesté par les rééditions qui en furent tout de suite faites : Lyon, Rouen et Cologne, 1611, Rouen, 1612, Douai, 1626, etc... et par la traduction française parue en 1614 à Lyon, chez Jean Pillehotte, sous le titre savoureux de *Traicté de la prud'hommie, discrétion et autres qualités requises au confesseur pour dignement s'acquiter de sa charge...* (rééditions en 1619, 1621, à Rouen en 1625, 1634, — le titre devient : *De la prudence des confesseurs et autres qualités requises au devoir de leur charge;* en 1621, le nom du traducteur est donné : Estienne la Planche Richette, chanoine de Grenoble).

Comme pendant à ce dernier ouvrage, Reginaldus publia, deux ans après la *Praxis*, une troisième œuvre consacrée aux devoirs des pénitents : *Tractatus de officio pænitentis in usu sacramenti pænitentiæ*, in-12, 690 p., Lyon, 1618, et Mayence, 1619, 567 p. C'est encore la doctrine de la *Praxis* qui est présentée, mais ici, le plus souvent, sous une forme et selon une disposition nouvelles.

Cette même année, 1618, chez le même éditeur lyonnais, Horace Cardon, paraissait un quatrième ouvrage de Reginaldus : il était de petit format et de mince volume; l'auteur y résumait et y complétait ses enseignements en les appliquant aux principales difficultés qui se rencontrent dans l'administration du sacrement de pénitence : *Compendiaria praxis difficiliorum casuum in administratione sacramenti pænitentiæ crebro occurentium, in III partes distincta.* Cet ouvrage casuistique fut réimprimé à Cologne, 1619 (130 p.) et 1622, Douai, 1625 et 1628 (360 p.), Rouen, 1628, Vilna, 1629, Paris, 1632, etc... Des traductions en parurent à Paris, 1623, (signée J. F. P. D. C.), et Lyon, 1623 (par le R. P. carme Jaques Jacques). Jusqu'à sa mort l'auteur a perfectionné et complété ce petit volume : l'édition de Douai, 1625, présente dans la Ire part., *Dispositions du pénitent*, 33 cas ou questions; dans la IIe part., *Préceptes du décalogue*, 52, et dans la IIIe, *Sacrements*, 40; les cas y sont suivis d'un *Tractatus brevis de modo quo gerere se debet sacerdos cum agonizante et moribundo;* ce petit traité paraît être bien de Reginaldus lui-même, car il se trouve dans la traduction du P. Jacques, parue l'année même de la mort

du jésuite sous le titre : *Petict traité de la manière de secourir le malade qui est aux abois et agonie de la mort.*

Enfin Sommervogel et Hurter ajoutent à ces quatre œuvres de Reginaldus une *Instructio brevis et dilucida ad usum sacramenti pænitentiæ tum confessario, tum pænitenti cum primis necessaria*, Lyon, 1619 (Hurter) et Venise, 1619, in-12, 497 p. (Sommervogel). Faute d'avoir pu examiner l'ouvrage, nous ne saurions dire quel rapport exact il a avec les autres et si la rédaction en est originale.

Les œuvres de Reginaldus sont aujourd'hui bien oubliées. Ne serait-ce qu'au point de vue historique, elles méritent cependant quelque attention. Elles sont d'abord très représentatives d'un moment de la théologie morale : la casuistique, soit doctrinale, soit appliquée, y est présentée à sa place normale, et avec des caractères qui expliquent la faveur extraordinaire obtenue par elle en ce temps même, à savoir en connexion étroite avec le sacrement de pénitence. De plus il semble bien que, dans le développement de la discipline pénitentielle, les enseignements de Reginaldus aient exercé une réelle influence, en particulier dans notre pays. Tout au moins ses ouvrages, très répandus et très appréciés dans la première moitié du XVII[e] siècle, témoignent de l'état où était cette discipline avant la réaction rigoriste que déterminèrent le jansénisme et les *Provinciales*.

Dans les *Petites lettres*, Reginaldus est moins attaqué que d'autres, Escobar ou Bauny par exemple; il y est pris à partie cependant une vingtaine de fois, soit seul, soit en compagnie de divers casuistes. Pascal lui reproche en particulier la préférence donnée aux auteurs modernes sur les Pères (*VI[e] Provinciale*), — des solutions laxistes sur la défense de l'honneur, des biens terrestres et sur l'homicide (*VII[e], VIII[e], XIV[e] Prov.*), sur la restitution à imposer aux juges prévaricateurs (*VIII[e] Prov.*), — des facilités excessives données au pénitent dans la confession des circonstances (*X[e] Prov.*). Voir *Œuvres de Pascal*, éd. des Grands Écrivains, t. XI, *Index des Provinciales*, art. *Regnault*, p. 340 B, ou *Provinciales*, éd. Molinier, t. II, *Table*, art. *Reginaldus*, p. 417; cf. dans l'éd. Maynard, 1851, surtout t. I, les notes p. 246, 319, 334 et t. II, p. 15 et 165.

Nous ne discuterons pas en détail ces attaques de Pascal; ce ne serait guère que sur l'homicide destiné à défendre l'honneur ou les biens que Reginaldus aurait à être rectifié. Il nous suffira, comme témoignage de sa sûre modération et de sa valeur pratique, de noter ce que saint François de Sales écrivait, en rééditant ses *Avertissements aux confesseurs*, composés sans doute vers 1603-1604, et dont l'influence fut considérable sur l'évolution de la pratique pénitentielle après le concile de Trente : « Le Père Valère Réginald, de la Compagnie de Jésus, lecteur en théologie à Dôle, a nouvellement mis en lumière un livre de la *Prudence des confesseurs*, qui sera grandement utile à ceux qui le liront.» *Œuvres*, éd. d'Annecy, t. XXIII, *opuscules* II, p. 295. Et, après saint François de Sales, saint Charles Borromée recommandait à ses prêtres la lecture de Reginaldus, en attendant que saint Alphonse le rangeât parmi les moralistes classiques; cf. D'Annibale, *Summula theol. mor.*, 5[e] éd., part. I, p. 4, note 38.

Sommervogel, *Bibl. de la Comp. de Jésus*, t. VI, col. 1591, art. *Reginaldus;* Hurter, *Nomenclator*, 3[e] éd., 1907, t. III, col. 894-895; Michaud, *Biographie universelle*, nouvelle éd., t. XXXV, art. *Renaud*, p. 405-406; Cordara, *Hist. Soc. Jesu*, p. 439; H. Fouqueray, *Hist. de la Comp. de Jésus en France*, t. III, Paris, 1922, p. 560; Abram, *L'université de Pont-à-Mousson*, éd. Carayon, t. II, p. 125-129.

R. BROUILLARD.

RÉGINON DE PRUM († 915), moine de la fin du IX[e] siècle, ainsi nommé du monastère de Prüm dont il a été quelque temps abbé.

On sait bien peu de choses sur ses premières années, et l'on ne peut même pas assurer qu'il soit né à Altrip (sur le Rhin, en aval de Spire), d'une famille noble, comme le veut une tradition postérieure. On ne sait non plus à quelle date il entra au couvent de Prüm, dans l'Eifel. Il y était depuis un certain temps sans doute, quand les Normands, en 892, y firent irruption, massacrant ou emmenant prisonniers les moines et les serviteurs qui n'avaient pas eu le temps de se sauver. A la suite de ces événements, que Réginon raconte dans sa *Chronique*, l'abbé Farabert, avec la permission du roi de Germanie, Arnulf, donna sa démission. Réginon fut élu pour le remplacer par la communauté reconstituée. Mais il se heurta bientôt à une très vive opposition, entretenue de l'extérieur par deux puissants seigneurs, qui voulaient mettre leur frère, Richer, à la tête de l'abbaye. Réginon céda et, en 899, se retira à Trèves, où l'archevêque Ratbod lui confia la direction du couvent de Saint-Martin. Il y vécut dans le silence et la retraite, occupé à la composition de ses ouvrages. Il mourut en 915, comme il ressort de l'inscription de son tombeau, découverte en 1581 dans l'église du couvent de Saint-Maximin.

Réginon a laissé trois ouvrages qui, chacun en son genre, sont de grande importance. Le *De harmonica institutione*, dédié à l'archevêque Ratbod, est précieux pour l'histoire de la musique d'Église. C'est la préface mise par Réginon à une correction qu'il avait faite de l'antiphonaire de Trèves; il avait marqué, pour les diverses pièces, en quel ton elles étaient écrites et modifié, d'après les règles de la mélodie, les indications fournies par l'exemplaire en usage dans la cathédrale. La préface est destinée à justifier ses interventions. Elle n'est pas très originale et l'auteur a pris de toutes mains chez ses prédécesseurs. Plus important est le *Tonarius* lui-même, qui a été publié en fac-similé.

L'ouvrage intitulé *De synodalibus causis et disciplinis ecclesiasticis* a un tout autre intérêt pour le théologien, encore qu'il soit essentiellement un recueil canonique. Composé à la demande de Ratbod, il est dédié à l'archevêque de Mayence Hatton, le vrai chef de l'Église germanique, qui, pour lors, était régent du royaume, au nom de Louis l'Enfant (Arnulf était mort à la fin de 899). L'ouvrage avait pour but de faciliter le fonctionnement d'une institution qui s'était établie depuis quelque temps dans les pays rhénans. Au cours de sa visite régulière dans le diocèse, l'évêque tenait, dans les différents endroits, des réunions ou synodes, auprès desquelles il devait se renseigner sur le comportement des habitants et du clergé. Pour que rien n'échappât à la juridiction spirituelle, des « témoins synodaux » avaient été créés dans chaque localité importante, ecclésiastiques et laïques, chargés de dénoncer à l'autorité épiscopale les crimes, désordres, scandales ou simples négligences, arrivés dans leur ressort. Le recueil de Réginon permet à l'évêque ou à son représentant de s'acquitter aisément de l'enquête prévue. Le début du l. I contient un modèle de questionnaire relatif au clergé et à la façon dont il remplit ses devoirs; le début du l. II un questionnaire analogue visant les laïques. Le corps de chacun des deux livres est formé par les prescriptions canoniques qui règlent ces diverses obligations et les sanctions prévues, soit au for externe, soit au for interne, contre les délinquants. C'est ainsi que le l. I énumère successivement les règles relatives aux évêques, puis celles qui concernent les églises, leur consécration, leur dotation, leur entretien, leur restauration, les biens ecclésiastiques, les dîmes, les oblations des fidèles, le saint-sacrifice, les sacrements de baptême et de confirmation. Viennent ensuite les règlements qui concernent la vie des prêtres, la continence que l'on exige d'eux, la pratique des autres vertus; c'est à propos du zèle

sacerdotal que s'intercale un long passage, n. 288-324 (W. 292-328), sur la manière de traiter les pénitents. L'ordre des matières n'est pas toujours aussi logique qu'on le désirerait, mais la plupart des questions relatives à la vie du prêtre sont néanmoins touchées. Le l. II est consacré aux fautes principales sur lesquelles doit être attirée l'attention des pasteurs : homicide, coups et violences; adultère et fornication; vol et rapine; fautes contre la religion, parjures, enchantements, maléfices et sortilèges. Comme beaucoup des textes cités prévoient les pénitences à infliger aux coupables, les derniers chapitres traitent des « rédemptions », c'est-à-dire du rachat des pénitences prescrites par d'autres œuvres de piété et de miséricorde. L. II, n. 438-446 (W. 446-454). Voir l'art. PÉNITENCE, t. XII, col. 850, 873 sq. Deux (ou trois) appendices terminent l'ouvrage dans les mss. Il semble qu'ils soient postérieurs à Réginon.

Comme l'analyse ci-dessus l'a montré, nous avons affaire avec une collection canonique, compilée selon un plan méthodique, répondant à un dessein précis. L'auteur n'a pas plaint sa peine, et s'est efforcé de trouver dans les textes, soit dispersés, soit déjà groupés en d'autres recueils, les éléments de réponse aux questions qui se posaient. Il a pris soin d'indiquer ses sources et fournit ordinairement des références exactes. Les historiens modernes du droit canonique, Wasserschleben, il y a un siècle, et tout récemment M. P. Fournier ont étudié avec minutie les procédés de travail de Réginon. Leurs conclusions sont favorables, au moins dans l'ensemble, à l'exactitude de l'abbé de Prüm. Sans doute il a retouché, de ci, de là, pas mal de textes employés; sans doute encore il a mis en circulation un petit nombre de textes dont l'authenticité n'est pas certaine, quelques-uns même apocryphes; mais son œuvre ne laisse pas d'être honorable, et ceci est d'importance, car c'est d'elle que s'inspirera, un siècle plus tard, Burchard de Worms, dont dépendent à leur tour les canonistes de l'âge suivant. Le théologien a tout intérêt à relever dans les *Libri synodales* les très nombreuses indications relatives à l'histoire des sacrements, tout spécialement à l'histoire de la pénitence; le moraliste y trouvera, pour sa part, des indications précieuses et qui ne paraissent pas avoir été suffisamment exploitées.

La *Chronique* rédigée par Réginon, terminée peu après les *Libri synodales* et dédiée en 908 à l'évêque d'Augsbourg, Adalbéron, comble, pour l'historien, une lacune importante à la fin du IXe et au début du Xe siècle. Ce n'est pas un chef d'œuvre. Le l. I, intitulé *De temporibus dominicæ incarnationis*, commence avec la naissance du Christ et ordonne, sous les différentes « années de l'incarnation » les événements de l'histoire sacrée et profane jusqu'à la mort de Charles Martel. La computation de l'abbé de Prüm est d'ailleurs fort inexacte et, dès le début du IIe siècle, sa chronologie est en déroute; il s'en est d'ailleurs aperçu et s'en explique loyalement à la fin du livre; l'addition des chiffres des pontificats des papes (fournis par le *Liber pontificalis*) lui donne jusqu'à la mort de Grégoire III, 747 ans depuis l'incarnation, tandis que les dates des empereurs lui donnent 29 ans de moins; chiffres inexacts tous les deux, il le sait bien, puisque, selon l'ère dionysienne, la mort du pape Grégoire, qui coïncide sensiblement avec celle de Charles Martel, se place en 741. Mais Réginon, qui s'inspirait de la Chronique de Bède (*De temporum ratione*, VIa ætas, cf. *P. L.*, t. XC, col. 515-571), se déclarait incapable d'amender ses chiffres. Le l. II porte comme titre : *Liber de gestis regum Francorum* et donne l'histoire, suivant le mode annalistique, de la monarchie franque, de la mort de Charles Martel (741) à l'année 906. Jusqu'en 813, l'auteur s'est contenté, ou à peu près, d'abréger et de mettre en un latin meilleur les *Annales Laurissenses majores*. A partir de 814 sa narration est plus indépendante. Il ne semble avoir connu d'ailleurs ni les *Annales de Saint-Bertin*, ni les *Annales de Fulda*. Mais il y avait certainement à Prüm des *Annales* qui ne se sont pas conservées comme telles et qui sont à la base de nos *Annales de Slavelo*. Réginon en a profité, comme aussi de certains documents particuliers (ceux, par exemple, qui sont relatifs au divorce de Lothaire II) et de traditions orales. Ces dernières donnent un intérêt considérable aux dernières années de la *Chronique;* cette narration est d'autant plus précieuse que, pour cette période, les sources sont fort rares, surtout pour ce qui concerne les Francs de l'Ouest. La chronologie de ce IIe livre, principalement de la partie centrale, laisse encore beaucoup à désirer.

En définitive, à une époque où les effets bienfaisants de la renaissance carolingienne commencent à s'atténuer et où l'Europe occidentale glisse à nouveau dans la barbarie, Réginon de Prüm apparaît comme l'un des derniers représentants d'une culture générale dont l'absence allait bientôt se faire douloureusement sentir.

Le texte du *De harmonica institutione* (au moins de la préface) a été publié par Gerbert, *Script. eccl. de musica sacra*, t. I, 1784, p. 230-247, reproduit dans *P. L.*, t. CXXXII, col. 483-502; il est au complet avec le *Tonarius* et des facsimilés dans Coussemaker, *Script. de musica Medii Ævi*, t. II, p. 1-73.

L'étude des *Libri synodales* montre que cet ouvrage a existé en une double recension; c'est la moins bonne, défigurée par des transpositions et des interpolations maladroites, qui a été publiée la première, d'abord par Joachim Hildebrand, à Helmstadt, 1659, mais surtout par Baluze en 1671 (texte reproduit dans *P. L.*, t. CXXXII, col. 175-483); le texte authentique a été donné en 1840 par Wasserschleben, *Reginonis, abbatis Prumiensis, libri duo de synodalibus causis et disciplinis ecclesiasticis*. C'est sur ce texte qu'ont travaillé les historiens du droit canonique; état actuel de la question et bibliographie copieuse en un article de P. Fournier, *L'œuvre canonique de Réginon de Prüm*, dans *Bibl. de l'École des Chartes*, t. LXXXI, 1920, p. 4-44, repris avec diverses modifications dans P. Fournier et G. Le Bras, *Hist. des collect. canon. en Occident*, t. I, 1931, p. 244-268.

La *Chronique* a été publiée pour la première fois à Mayence, 1521, par Sébastien de Rotenhan, édition qui a servi de point de départ à toutes les autres, jusqu'à celle de Pertz dans les *Mon. Germ. hist.*, *Script.*, t. I, 1826, p. 537-629 (texte reproduit dans *P. L.*, t. CXXXII, col. 9-150); éd. F. Kurze, dans les *Scriptores rer. german.*, Hanovre, 1890.

La préface de cette édition donnera les renseignements les plus récents sur l'œuvre et la personne de Réginon. Voir aussi A. Ebert, *Allgemeine Gesch. der Litt. des M. A. im Abendlande*, t. III, p. 226-231; M. Manitius, *Gesch. der latein. Literatur des M. A.*, t. I, 1911, p. 695-701, où l'on trouvera l'essentiel de la bibliographie.

É. AMANN.

REGIS Pierre, érudit et théologien piémontais. Il naquit le 11 juillet 1747, à Roburento, province de Mondovi, fit ses premières études dans le séminaire de son diocèse, d'après Rodriguez; Hœfer dit : chez les clercs réguliers, dont, tout jeune, il aurait pris l'habit. C'est le premier qui a raison, car il n'y avait pas de couvent de clercs réguliers à Mondovi; la confusion peut provenir du fait qu'à l'époque de la jeunesse cléricale de Regis, l'évêque était le célèbre Michel Casati, milanais, appartenant à la congrégation des clercs réguliers théatins, qui agrandit son séminaire, s'en occupa avec sollicitude, y fit de sages règlements et ne put manquer de s'intéresser aux débuts déjà remarqués de son jeune clerc de Roburento. Regis fut envoyé à Turin pour y prendre ses grades en théologie, y fut d'abord attaché comme répétiteur au collège royal des provinces, et obtint, en 1777, la chaire d'Écriture Sainte à l'université. Il avait acquis une connaissance remarquable des langues orientales; d'où le grand

intérêt de ses cours pour l'herméneutique sacrée. L'université fut fermée à la suite des événements de 1794; et, quand elle fut rouverte en 1799, l'abbé Regis n'y retrouva plus sa chaire, car la faculté de théologie n'avait pas été rétablie; mais ses anciens collègues ne voulurent pas se séparer de cet homme éminent, et lui firent confier la chaire de philosophie, à laquelle il dut joindre, l'année suivante, l'enseignement du droit naturel. Il prit sa retraite en 1805 et mourut à Turin le 29 novembre 1821.

On a de lui : *Moses legislator, seu de mosaïcarum legum præstantia*, Turin, 1779, in-4°; *De judæo cive libri III*, Turin, 1793, 2 vol. in-8°; *De re theologica ad Subalpinos*, Turin, 1794, 3 vol. in-8°.

G. Rodriguez, art. dans *Biografia eclesiastica*, Madrid, t. XXI, 1864, p. 20; Hœfer, *Nouvelle biographie générale*, t. XLI, 1866, col. 844; Hurter, *Nomenclator*, 3e éd., t. V, col. 938; Grassi, *Memorie istoriche della Chiesa vescovile di Monteregale* (Mondovi), t. I, Turin, 1789, p. 237.

F. BONNARD.

REGNIER Claude-François, né le 1er juin 1718 à Saint-Germain-des-Fossés (Allier), était déjà tonsuré quand il entra le 7 décembre 1734 à la communauté des philosophes du séminaire de Saint-Sulpice, d'où il passa en 1736 au petit séminaire pour ses études théologiques. Le 1er de la licence de 1742, il fut reçu docteur en théologie le 15 septembre 1744. Au mois de mai précédent il avait été envoyé au séminaire d'Angers qu'il quitta en septembre 1757 pour rentrer au petit séminaire comme directeur. En 1762 il était professeur de morale au séminaire de Lyon, immédiatement avant M. Émery, qui le remplaça en 1764, quand il fut rappelé à Paris au grand séminaire où il enseigna la morale. En 1782, il était élu assistant et, en 1789, consulteur de la Compagnie. En mourant le 14 avril 1790, il laissait la réputation d'un homme également recommandable par sa science et ses vertus sacerdotales. On lui doit : *Certitude des principes de la religion contre les nouveaux efforts des incrédules*, 1re partie, t. I et II, in-12, Paris-Lyon, 1778; 2e partie, t. III, IV, V, VI, Paris-Lyon, 1782. Cet ouvrage a été reproduit par Migne dans *Œuvres complètes de C.-F. Régnier*, Paris, 1857, grand in-8°; il a été recommandé par Mgr de Pressy, évêque de Boulogne et par Mgr Dulau, archevêque d'Arles, dans son rapport à l'assemblée du clergé de 1786. Hurter, dans son *Nomenclator literarius*, t. V, col. 307, le qualifie de *præclarum accuratumque opus*. On lui doit aussi *Tractatus de Ecclesia Christi*, Paris, 1789, 2 in-8°, reproduit par Migne dans son *Theologiæ cursus completus*, t. IV, col. 51-1140. *In eo*, dit Hurter, *plures bene, nitido solideque tractantur.* L'abbé Barruel, dans le *Journal ecclésiastique* de février 1790, en fait un très grand éloge. La Sorbonne le chargea en 1778 de la censure contre la dissertation publiée à Mayence en 1773 par J.-L. Isenbiehl : *Nouvel essai sur les prophéties d'Emmanuel;* et en 1780 de la censure de l'*Histoire ecclésiastique* de l'abbé Raynal. M. Regnier, dont la très petite taille était parfois le sujet des plaisanteries des séminaristes, rachetait ce défaut extérieur par une extrême vivacité de corps et d'esprit et par des talents divers.

Notice sur M. Regnier, ms. de la bibliothèque du séminaire Saint-Sulpice; L'abbé Baston, *Mémoires*, t. I, Paris, 1897, in-8°, p. 179; L. Bertrand, *Bibliothèque sulpicienne*, t. I, p. 442-449; Hurter, *Nomenclator*, 3e éd., t. V, col. 307-308.

E. LEVESQUE.

REGNON (Théodore de), S. J. — I. VIE. — Théodore de Regnon, le plus jeune de trois frères jésuites, naquit à Saint-Herblain (Loire-Inférieure) le 11 octobre 1831. Ses études, commencées dans sa famille, furent couronnées par trois années de philosophie au collège de Brugelette (Belgique). Le 7 septembre 1852, il entrait dans la Compagnie de Jésus au noviciat d'Angers. Au cours de ses années de théologie, à Laval (1864-1868), il s'éprit des sciences sacrées, auxquelles il aurait volontiers consacré sa vie. Vocation contrariée. Il enseigna la physique pendant vingt ans (1855-1864 et 1869-1880). Presque tout ce temps se passa à l'École Sainte-Geneviève, où il faisait encore le cours de Polytechnique en 1878-1880. Cependant il n'avait jamais perdu de vue le rêve de sa jeunesse. Les décrets de 1880, qui l'obligèrent à descendre de sa chaire, le trouvèrent prêt à commencer une carrière d'écrivain théologique. Ses débuts coïncidaient avec la renaissance de l'enseignement thomiste provoquée par l'encyclique de Léon XIII, *Æterni Patris* (4 août 1879). Le P. de Regnon entra dans ces vues avec une spontanéité pleine d'enthousiasme, en toute conformité avec l'éducation reçue dans son ordre. Il travailla treize ans, dans un rez-de-chaussée parisien. Le 26 décembre 1893, on le trouva endormi dans la mort.

Le P. Théodore avait un caractère délicieux, pratiquant un complet oubli de lui-même avec le plus aimable enjouement. Religieux d'une haute vertu, il avait, en 1871, comme otage de la Commune, vu la mort de près, sans perdre un instant sa belle humeur. Bien au-delà du petit cercle où se passèrent ses dernières années, il laissa d'unanimes regrets.

II. ŒUVRES. — Bien que le P. de Regnon parlât peu de lui-même et de ses travaux, ses familiers n'ignoraient pas que son activité littéraire avait une idée directrice. Il avait conçu de bonne heure et mûri durant sa troisième année de probation (Laon, 1868-1869) le projet d'un monument doctrinal dédié à la sainte Vierge, et dont le titre devait être : *Marie, Mère de grâce*. Mais, de la part d'un inconnu, cet effort n'était-il pas condamné d'avance? Il avait donc résolu de se qualifier pour l'entreprendre, et les livres qu'il composa n'étaient, dans sa pensée, qu'une préparation à celui qu'il ne devait jamais écrire. Parlons donc de ses trois ouvrages publiés : *Bañes et Molina; La métaphysique des causes; Études de théologie positive sur la Sainte Trinité.*

1° *Bañes et Molina. Histoire. Doctrines. Critique métaphysique*, Paris, Oudin, 1883, in-12, XVI-367 pages. — Ce livre s'appuie sur l'œuvre d'autrui : c'est une recension qui a tourné au volume. Le P. G. Schneemann, S. J., venait de publier un ouvrage dense et savant : *Controversiarum de divinæ gratiæ liberique arbitrii concordia, initia et progressus*, Fribourg-en-B., 1881, in-8°, de VIII-491 pages. Le P. de Regnon s'assimila le volume et, l'ayant ruminé, en exprima la substance en des pages pétillantes d'esprit, que tout le monde peut lire. Il y mit aussi du sien. L'ouvrage est divisé en quatre livres. Le premier renferme l'historique, abrégé de Schneemann. Le deuxième, les doctrines, d'après les initiateurs, Bañes et Molina : deux portraits en pied, qui sont d'un grand peintre. Le troisième et le quatrième renferment une discussion : métaphysique de la cause première, métaphysique de la cause finale. C'est la partie la plus personnelle : l'auteur se montre déjà occupé des considérations qui rempliront son ouvrage capital : *La métaphysique des causes.*

Personnellement, il ne goûte guère plus le congruisme que le bannésianisme. Il est un représentant convaincu du molinisme pur. On lui doit de mettre en vedette le document qui avait donné lieu à la publication du P. Schneemann et, par contre-coup, à celle du P. de Regnon. Quelques années plus tôt, le savant allemand découvrait à Rome, dans la bibliothèque Borghèse, une note autographe du pape Paul V, membre de la famille Borghèse, apportant la solution d'une énigme historique. On sait que les célèbres Congrégations *De auxiliis*, ouvertes par la volonté de Clément VIII (1er janvier 1599), closes par la volonté de Paul V (28 août 1607),

n'avaient abouti à aucune conclusion. Clément VIII avait d'abord incliné assez nettement à censurer quelques propositions émises par Molina; Paul V, en mettant fin aux discussions, avait imposé silence à ses cardinaux; et à la faveur de ce silence, des rumeurs fantaisistes avaient été répandues. On assurait que la condamnation de Molina était décidée en principe, le temps seul demeurant incertain. Or la note manuscrite de Paul V, rédigée le 28 août 1607 après une dernière audition des cardinaux, imposait une conclusion toute différente. Il ressort de cette note que, dans la séance finale du 28 août 1607, seul le cardinal d'Ascoli, O. P., opina nettement pour la censure de 42 propositions extraites de Molina, les cardinaux Bellarmin, S. J., et Du Perron repoussant la censure et estimant qu'il y avait plutôt lieu de censurer l'opinion de Bañes comme favorable aux protestants; six autres cardinaux donnant des suffrages hésitants dont on ne pouvait rien tirer. Personnellement, Paul V concluait que l'opinion des dominicains est très différente de celle de Calvin; que l'opinion des jésuites est très différente de celle des pélagiens; que le mieux est présentement de laisser les choses en l'état. Schneemann a reproduit cette pièce en italien, p. 287 sq., en y joignant une reproduction phototypique; de Regnon l'a traduite en français, p. 57-62.

Le volume très personnel du P. de Regnon mérite d'être lu comme il fut écrit, en toute droiture de raison, avec la générosité d'une âme incapable d'aucune malveillance. On ne s'étonnera pas que, fraîchement descendu de la chaire de physique où il a peiné vingt ans, il ne dispose pas toujours d'une information de première main et manque parfois de nuances dans ses conclusions. Même les amis du P. de Regnon se surprennent quelquefois à consteller ses marges de points d'interrogation. Avant de lui consacrer ces quelques lignes, nous avons voulu relire une fois de plus *Bañes et Molina*, et refait une fois de plus la même expérience. L'ensemble n'en est pas moins d'un penseur très distingué, d'un théologien sans reproche, et d'un maître écrivain.

Cette publication eut un épilogue. Le P. H. Gayraud, O. P., lui opposa deux brochures sous ce titre : *Thomisme et molinisme*, Toulouse, 1889 et 1890. Le P. de Regnon répliqua sous le titre : *Bannésianisme et molinisme*, dans la *Science catholique*, Lyon, 1889, puis en volume, Paris, 1890, vi-149 pages. Sur cet épilogue, nous renverrons à l'article GAYRAUD.

2° *La métaphysique des causes, d'après saint Thomas et Albert le Grand*, Paris, 1886, in-8°, 770 p.; 2e éd., précédée d'une héliogravure Dujardin, préface par Gaston Sortais, 1906, xx-663 p. Après un hommage à l'initiative de Léon XIII « rappelant la philosophie aux méthodes scolastiques et aux doctrines des grands maîtres », l'auteur explique le dessein de son ouvrage (p. 14) : « Rendre claire la notion de cause en la dégageant des notions adjacentes, montrer comment l'influence de la cause s'épanouit en causalités distinctes, expliquer la nature de ces diverses causalités et leur corrélation, enfin dans le jeu des causes simultanées faire voir l'unité et l'harmonie... Étude préparatoire, que je crois utile à ceux qui veulent comprendre saint Thomas dans saint Thomas lui-même. » Nous transcrirons les titres des neuf livres : I. Principes de logique. II. Notions métaphysiques. III. Cause efficiente. IV. De la cause formelle et de la cause matérielle. V. Cause exemplaire. VI. Cause finale. VII. Corrélation des causalités. VIII. Classification des causes. IX. Coordination des causes. La belle ordonnance de cet austère volume conquit de nombreux lecteurs. Le P. de Regnon avait débuté — par accident — par l'histoire d'une controverse; il se montrait cette fois dans un cadre de son choix, épris de spéculation pure, divisant un sujet avec art, débitant sous des titres fort nets de menus blocs de lumière, semblables à des diamants bien taillés. Aucun autre ouvrage ne donne une idée plus juste de ce qu'était dans l'intimité l'auteur, penseur et causeur, métaphysicien de race, théologien surtout, s'élevant à Dieu, par un libre vol, à propos d'objets familiers. Le public français, surpris et charmé, fêta ce livre classique et le redemanda.

3° *Études de théologie positive sur la Sainte Trinité.* Première série : Exposé du dogme. Deuxième série : Théories scolastiques, Paris, 1892, 2 in-8°, xii-514 et xii-584 pages. Troisième série : Théories grecques des processions divines. Quatrième série : Suite du même sujet, 1898, vi-584 et 592 pages. Les deux derniers volumes parus après la mort de l'auteur.

Le succès de la *Métaphysique des causes* avait enhardi le P. de Regnon à une plus vaste entreprise. Le mystère de la Trinité l'attirait puissamment; il commença de l'étudier chez les Pères et chez les scolastiques, sans plan très arrêté, un peu au gré de sa fantaisie. Lui-même se définissait « un coureur de bois »; et cette plaisanterie renferme, avec beaucoup de modestie, quelque vérité. Chaque auteur formait pour lui un système clos; il s'y enfermait, jaloux d'arracher à ce Père, à ce scolastique, le secret de sa pensée profonde, au cours d'un tête-à-tête prolongé. Il ne s'interdisait pas, pour autant, de grouper les conclusions de ses enquêtes, de distinguer des familles d'esprits et des familles d'âmes; mais l'ambition qu'eut, par exemple, un Petau d'écrire l'histoire d'un dogme lui demeura étrangère. Amateur de métaphysique religieuse avant tout, et secondement de psychologie, sa curiosité était satisfaite quand il croyait avoir touché le fond de la pensée d'un auteur; et les portraits qu'il traçait avec amour témoignent, par le sobre éclat du style, des joies intellectuelles qu'il a goûtées au cours de ces méditations. Après avoir, dans un premier volume, traité des questions générales et déjà rencontré les Pères grecs, il s'attacha, dans un second volume, aux scolastiques : saint Thomas, qui toujours fut pour lui le maître par excellence; Richard de Saint-Victor, dont les constructions hardies et les élans mystiques ouvraient devant son esprit des perspectives singulièrement attirantes; les grands franciscains, Alexandre de Halès et saint Bonaventure. Après quoi il revint aux Grecs, et ne les quitta plus, au cours de ses deux derniers volumes. La pensée grecque, si concrète, si proche de l'Évangile, mettant au premier plan de la théologie trinitaire la distinction des personnes, répondait, par son côté pittoresque, à un besoin profond de son esprit. Il semble avoir trouvé moins de satisfaction à fréquenter la pensée latine, pour qui le dogme de l'unité divine occupe le premier plan de la théologie trinitaire; et ce n'est pas pour le lecteur un mince sujet d'étonnement de constater qu'au cours de ces quatre volumes, il touche à peine à saint Augustin. Quand on lui signalait une lacune à combler, peut-être une retouche à accomplir, une lecture propre à supplémenter son enquête, il répondait : « Laissez-moi! » et défendait jalousement l'originalité, l'indépendance, j'oserais dire la virginité de ses conclusions. N'a-t-il pas poussé un peu loin le sentiment de l'opposition entre la pensée grecque et la pensée latine, dans la question trinitaire? On a pu se le demander : le relief puissant de son style explique un tel doute, qui ne jette aucune ombre, si légère soit-elle, sur la correction de sa pensée intime. Le doute porte principalement sur les deux derniers volumes qu'il n'a pas revus : s'il en avait eu le loisir, des entretiens fraternels auraient pu l'amener à retoucher quelques expressions. Étude xviii, t. iii ; Études xxiv et xxvii, t. iv. Les éditeurs de cette œuvre posthume l'ont traitée comme un document qu'il fallait respecter; on ne peut que louer leur discrétion.

La 2ᵉ édition de la *Métaphysique des causes* (Paris, 1906) comporte une préface (p. v-xviii) par le P. Sortais, renfermant des détails biographiques et une courte bibliographie, p. xix. Une notice nécrologique attachante, due à la plume du P. Aug. Hamon, a paru dans les *Lettres de Jersey*, 1896-1897.

A. d'Alès.

REGONO **Antoine-Joseph**, né à Venise en 1731, entra dans la Compagnie de Jésus en 1751, enseigna les humanités à Parme, la philosophie à Mantoue et à Sassari en Sardaigne. Après le rétablissement de la Compagnie, il devint supérieur à Naples; il mourut en 1816 ou 1817.

Nous avons de lui : *Libertatis humanæ theoria, sive homo necessario liber demonstratus*, avec deux appendices : *de anima, de scientia Dei*, Verceil, 1788, œuvre d'une grande pénétration et d'une solide érudition théologique. Il intervint également dans la célèbre controverse sur la charité provoquée par le livre du P. Bolgeni : *Della carità o Amor di Dio*, Rome, 1788, d'après lequel la charité n'est qu'amour de concupiscence (voir ici, t. ii, col. 945 et 2220) : il répondit à son confrère par un opuscule intitulé *Rimostranze amichabile*, Venise, 1791. Un autre opuscule explique les règles pour l'élection données par saint Ignace dans les *Exercices : Regole sicure per una saggia elezione*, Parme, 1797, et Naples, 1805.

Sommervogel, *Bibl. de la Comp. de Jésus*, t. vi, col. 1608; Hurter, *Nomenclator*, 3ᵉ éd., t. v, col. 617.

J.-P. Grausem.

REGOURD **Alexandre**, jésuite. Né à Castelnaudary en 1585, admis dans la Compagnie le 10 août 1602, enseigna les humanités, puis, pendant quatre ans la philosophie et pendant deux ans la théologie, se livra à la prédication, fut recteur du collège de Cahors, où il mourut le 26 avril 1635.

Par sa science, sa sainteté et son zèle, le P. Regourd fut l'un des plus éminents missionnaires du Languedoc, de l'Armagnac et du Quercy et l'un des meilleurs controversistes dans la lutte contre le calvinisme. Un épisode de cette lutte est resté célèbre. Pendant qu'il prêchait le carême à Lectoure, en 1618, les calvinistes le provoquèrent à une dispute publique qu'il accepta. Après l'échec successif de trois ministres, on fit appel au fameux ministre Chamier de Montauban, réputé invincible. Sous la présidence de M. de Fontrailles, sénéchal et lieutenant du roi, un des principaux soutiens de l'hérésie, les discussions se succédèrent pendant cinq jours de suite sur les points suivants : la Bible comme juge souverain des controverses, le culte des images, l'invocation des saints, la sainte eucharistie. Finalement, Chamier, sous prétexte de vérifier quelques citations, disparut pour ne plus revenir. Cette défaite, que ne réussit pas à réparer un venimeux pamphlet du ministre intitulé *La jésuitomanie*, détermina plusieurs conversions retentissantes, en particulier celle de la femme et de la sœur du sénéchal, suivie quelque temps après de celle de M. de Fontrailles lui-même.

Le P. Regourd publia dix ouvrages de controverse dont voici les plus importants : *Les désespoirs de Chamier... avec la réfutation de la prétendue Jésuitomanie et l'éclaircissement de quatre célèbres difficultés : du juge des controverses...*, Cahors, 1618, sous le pseudonyme de sieur Timothée de Saincte Foy. — *La conformité de l'Église romaine avec l'Église des apôtres et des quatre premiers siècles touchant la transsubstantiation*, Béziers, 1625. Cet ouvrage, ainsi que deux opuscules publiés la même année, se rapporte à une discussion avec le ministre Croy qui eut lieu à Béziers le 3 avril 1625. — *Les ministres combattant la passion de Jésus et l'efficacité d'icelle*, 2 vol., Béziers, 1626, réfutation d'un libelle du ministre Josué Rossel. Le t. ii défend la doctrine catholique sur l'invocation des saints, la prière pour les morts et le purgatoire, les bonnes œuvres, le sacrifice de la messe et l'incertitude du salut. — *Démonstrations catholiques ou l'art de réunir les prétendus réformés et toute sorte de sectes à la créance et à la communion de l'Église romaine*, Paris, 1630. L'auteur réunit plusieurs de ses écrits sous le titre *Œuvres théologiques du R. P. Regourd*, 3 vol., Béziers, 1626.

Sommervogel, *Bibl. de la Comp. de Jésus*, t. vi, col. 1609-1611; J.-M. Prat, S. J., *Recherches hist. et crit. sur la Comp. de Jésus en France du temps du P. Coton*, t. iv, p. 104-117; El. de Guilhermy, *Ménologe de la Comp. de Jésus, France*, t. i, p. 544-545; H. Fouqueray, S. J., *Histoire de la Comp. de Jésus en France*, t. iii, p. 550-552.

J.-P. Grausem.

REHLINGER voir **RECHLINGER.**

1. REIFFENSTUEL **Albert**, religieux de la province des frères mineurs réformés de Bavière et cousin du suivant. Originaire de Gmund, en Wurtemberg, où il naquit le 30 avril 1665, il entra dans l'ordre à Freising, en 1681. Il enseigna comme lecteur à Tölz, Altötting et Munich, fut gardien du couvent de Neubourg et supérieur de celui de Straubing, et fut élevé à la dignité de définiteur provincial. Il tint une chaire de théologie et de droit canonique au lycée épiscopal de Freising, où il exerça aussi la fonction de recteur des études. L'enseignement solide qu'il y donna, attira à ses leçons un nombre considérable d'auditeurs tant du clergé séculier que régulier. Appelé à Rome à la curie pontificale en 1710, il fut redemandé en 1711 par le prince-évêque de Freising, Jean François von Ecker, pour assister comme *canonicus actualis* aux séances de l'ordinariat diocésain. Il résolut les questions les plus compliquées de la façon la plus satisfaisante et ses décisions étaient regardées comme des oracles. Aux connaissances les plus étendues il joignait une piété et une humilité profondes et une charité sans bornes. Il mourut à Freising le 10 juin 1723.

Il est l'auteur de plusieurs ouvrages : *Cœna magna seu tractatus eucharisticus*, d'après la doctrine de Duns Scot, Munich, 1701; *Practica confessionalis*, Freising, 1719; *Quæstio canonica de foro ecclesiastico ejusque jurisdictione*, Freising, 1707; *Reflexiones canonicæ super collatione parochorum*, Freising, 1708; *Novena canonica selectarum resolutionum ex materia beneficiaria libri III Decretalium*, Munich, 1709; *Paraphrasis tituli XXXVII libri V Decretalium papæ Gregorii IX de pœnis tentata*, Munich, 1713; *Jesus, das allerredlichste und trostreicheste Antonianische Ehrenprädicat*, Munich, 1708.

J. Obermayr, *Die Pfarrei Gmund am Tegernsee und die Reiffenstuel*, Freising, 1868, p. 400-406; P. Minges, *Geschichte der Franziskaner in Bayern*, Munich, 1896, p. 149; Th. Kogler, *Das philosophisch-theologische Studium der bayrischen Franziskaner*, dans *Franzisk. Studien*, Beiheft x, Münster-en-W., 1925, p. 86; B. Lins, *Geschichte des Franziskanerklosters in Ingolstadt*, t. ii, *Geschichte des jetzigen (unteren) Franziskanerklosters in Ingolstadt*, Ingolstadt, 1920, p. 151-152; le même, *Das Totenbuch der bayrischen Franziskanerprovinz von 1621 bis 1928*, t. i, Landshut, 1929, p. 323.

A. Teetaert.

REIFFENSTUEL **Anaclet**, frère mineur réformé de la province de Bavière. Il naquit à Tegernsee ou selon quelques-uns à Kaltenbrunn, près de Tegernsee (P. Minges, *Geschichte der Franziskaner in Bayern*, p. 144, et A. Van Hove, dans *The cath. encycl.*, t. xii, p. 724), le 2 juillet 1642 (d'après P. Minges, *op. cit.*, p. 144, et H. Dausend, *Die Liturgie in der bayerischen Franziskaner-provinz*, dans *Franz. Studien*, t. xii, 1925, p. 87), ou 1641 (selon H. Hurter, *Nomenclator*, 3ᵉ éd., t. iv, col. 929, A. Van Hove, *art. cit.*, p. 724, et I. Jeiler, dans *Kirchenlexikon*, t. x, col. 961), ou encore 1640, puisque d'après *Das Totenbuch der*

bayerischen Franziskanerprovinz, édité par B. Lins, t. II, p. 193, il serait mort à l'âge de 63 ans en 1703. Il entra dans l'ordre des frères mineurs réformés de la province de Bavière le 3 novembre 1658. Élevé à la dignité de lecteur en 1665, il fut désigné pour enseigner la philosophie en 1667 à Landshut, en 1668 à Munich et fut nommé lecteur de théologie en 1671 à Landshut et en 1675 à Munich. En 1680-1683 il fut gardien de Weilheim et exerça deux fois la charge de définiteur provincial, en 1677-1680 et 1686-1689. Quand, en 1683, les supérieurs provinciaux scindèrent, sur les conseils et les instances de A. Reiffenstuel, le cours de théologie casuistique ou pratique en deux, à savoir le cours de théologie morale et celui de droit canonique, qui jusque-là avaient toujours été enseignés ensemble, et qu'ils eurent érigé un *Studium canonicum* spécial à Freising, A. Reiffenstuel fut désigné pour y enseigner le droit canonique aux membres de son ordre et aux séminaristes de cette ville. Il tint cette chaire jusqu'en 1691, date à laquelle il dut y renoncer pour raisons de santé. En 1692, l'évêque de Freising l'institua directeur des établissements d'instruction de la ville. Il fut en même temps recteur des études au *Studium canonicum* et en 1696 il devint custode de sa province. Il se dépensa aussi à organiser la bibliothèque épiscopale et capitulaire, dont il fit le catalogue. Estimé pour sa grande science et ses vastes connaissances tant dans le domaine moral que dans celui du droit canonique, ainsi que pour la sainteté de sa vie et son zèle pour l'observance régulière dans la vie religieuse, le P. Reiffenstuel jouit de la confiance universelle tant en dehors que dans l'ordre des frères mineurs. Il mourut à Freising le 5 octobre 1703.

A. Reiffenstuel s'est acquis une renommée peu ordinaire par deux ouvrages d'importance capitale, à savoir sa *Theologia moralis* et son *Jus canonicum*, qui ont exercé sur les générations suivantes, jusqu'au milieu du siècle dernier, une influence considérable et furent classiques dans les écoles. Le premier, intitulé *Theologia moralis brevi simulque clara methodo comprehensa atque juxta sacros canones et novissima decreta summorum pontificum diversas propositiones damnantium ac probatissimos auctores succincte resolvens omnes materias morales*, parut d'abord à Munich en 1692 et eut dans la suite un nombre considérable d'éditions qui, d'après les bibliographes, dépassent la trentaine. Massée Kresslinger, frère mineur de la province de Bavière comme A. Reiffenstuel, y ajouta des *Additiones, præsertim quoad tractatum de legibus, jure et justitia, beneficiis, immunitate ecclesiastica, de sacramentis atque modo extraordinario illa administrandi cond mnatis ad mortem, pestiferis, infirmis aliisque hominum statibus; item quoad impedimenta matrimonii et praxim impetrandi dispensationes*, ainsi qu'un exposé de propositions condamnées. On les retrouve dans les éditions à partir de celle de Munich, de 1726, dans lesquelles tout ce qui fut ajouté est précédé du mot : *Additio.* Dans l'édition d'Anvers de 1743, Jacques Esteva fit de nouvelles additions et fournit en outre une déclaration explicative de la bulle *Cruciata.* En 1756, Dalmatius Kick publia à Munich les *Additiones novissimæ ad theologiam moralem Anacleti Reiffenstuel*, qui sont ajoutées à la *Theologia moralis* de ce dernier dans l'édition de Stadt am Hof de 1756. Dans sa théologie morale, le P. Reiffenstuel est partisan d'un probabilisme mitigé, qui fut d'ailleurs le système prédominant au XVIIe siècle non seulement en Espagne, mais aussi en Italie et en Allemagne. Sous l'influence de A. Reiffenstuel, le probabilisme fut aussi généralement enseigné dans la province de Bavière des frères mineurs. Vers le milieu du XVIIIe siècle surgirent des adversaires acharnés du probabilisme, parmi lesquels se distingua surtout E. Amort, qui travaillèrent de toutes leurs forces à faire condamner ce système et à le faire supplanter par le probabiliorisme. Ce dernier gagna aussi du terrain chez les frères mineurs et suscita de vives controverses au sein de l'ordre. En fait le chapitre général de Mantoue de 1762 défendit aux lecteurs, sous peine d'être démis de leur office, d'enseigner des doctrines laxistes ou peu probables et le général Pascal de Varisio ordonna en 1763 que, dans les écoles de l'ordre, il fallait s'en tenir au probabiliorisme; il répéta cette même prescription en 1768. C'est pourquoi le P. Flavien Ricci de Cimbria, frère mineur et professeur à l'université d'Insprucк, fut chargé par les supérieurs généraux de retravailler la *Theologia moralis* dans le sens du probabiliorisme. L'ouvrage ainsi corrigé parut à Trente, en 1765, et eut également dans la suite une trentaine d'autres éditions.

La *Theologia moralis* de A. Reiffenstuel comprend quatorze traités. En tête du volume viennent les décrets d'Alexandre VII et d'Innocent XI, dans lesquels un certain nombre de propositions morales du XVIIe siècle sont condamnées. Suit alors le premier traité *De actibus humanis et conscientia*, dans lequel l'auteur traite du volontaire et de l'involontaire, de la moralité des actes, de l'essence et des propriétés de la conscience. Le second traité *De legibus* fournit des renseignements sur l'essence, l'obligation, le sujet et l'interprétation des lois. Le troisième traité *De peccatis* donne la doctrine de l'auteur sur le péché en général, sur la distinction des péchés d'après leur espèce et leur gravité et sur les péchés capitaux en particulier; le quatrième traite des vertus théologales : la foi, l'espérance et la charité et des actes opposés; le cinquième de la vertu de religion et des péchés opposés. A ce dernier se rallie étroitement le sixième traité : *De horis canonicis, de juramento et voto.* Le septième traité expose amplement les théories d'A. Reiffenstuel : *De justitia et jure ceterisque virtutibus cardinalibus.* Les questions juridiques sur la propriété, le droit à l'usufruit et la possession, sur les différents objets et sujets du droit, sur les modes d'acquérir et sur la prescription y sont discutées à fond. Le huitième traité, également de caractère juridique, traite des contrats en général et en particulier. Les dix commandements de Dieu constituent la matière du neuvième traité, tandis que le dixième s'occupe des préceptes de l'Église, le onzième des bénéfices ecclésiastiques, du droit de patronage et des décimes, le douzième de l'immunité ecclésiastique et des indulgences, le treizième des censures, irrégularités et autres peines ecclésiastiques. Le quatorzième traité, de beaucoup le plus étendu, contient l'exposé sur les sacrements, dans lequel la partie canonico-morale est mise au premier plan.

La *Theologia moralis* d'A. Reiffenstuel, à peine parue, fut introduite aussitôt comme manuel dans l'enseignement de la théologie morale. En 1728 on insista encore d'une façon toute spéciale sur la nécessité pour les professeurs de se tenir à cet exposé pour pouvoir réaliser plus efficacement l'unité dans l'enseignement de la théologie morale, comme on l'avait déjà obtenue pour la philosophie et la théologie dogmatique ou spéculative. Ce manuel fut employé dans l'exposé de la morale dans les écoles et dans les répétitions, de sorte que les cours manuscrits des professeurs jusque-là en usage furent bannis des écoles. L'exposé de la *Theologia moralis* devait être achevé en deux ans. Dans les statuts de 1771 de la province bavaroise des frères mineurs, la matière à donner est réglée comme suit : deux lecteurs devaient enseigner le samedi la morale d'après Reiffenstuel, à savoir pendant la première année la première partie de la *Theologia moralis* et la seconde partie pendant la deuxième année. Pendant la troisième et la quatrième année il

fallait répéter encore les deux parties. La *Theologia moralis* d'A. Reiffenstuel resta longtemps classique, de sorte qu'au XIXe siècle elle servait encore de manuel dans l'*Academia ecclesiastica*.

Le P. Reiffenstuel est encore l'auteur d'un ouvrage de droit canonique, qui, de l'aveu de canonistes éminents comme A. Van Hove et Fr. von Schulte, lui vaut une place d'honneur parmi les canonistes de premier rang et qui jouit encore toujours de nos jours d'une grande estime. Cette œuvre monumentale est intitulée : *Jus canonicum universum clara methodo juxta titulos quinque librorum Decretalium in quæstiones distributum, solidisque responsionibus et objectionum solutionibus dilucidatum*, et a eu un nombre considérable d'éditions. Il est difficile de donner le nom des lieux et la date exacte des différentes éditions, vu les divergences qui existent à ce sujet chez les divers auteurs. Il paraît toutefois qu'il faut placer la première édition à Munich, en 1700-1714, comme l'affirment H. Hurter, *op. cit.*, col. 931, A. Van Hove, *art. cit.* et I. Jeiler, *art. cit.*, et non à Freising, en 1700, comme le disent Fr. von Schulte, *Die Geschichte der Quellen und Literatur des canonischen Rechts*, t. III *a*, p. 154, et A. Van Hove, *Prolegomena*, dans *Commentarium Lovaniense in Codicem juris canonici*, vol. I, t. I, Malines, 1928, p. 287. Les meilleures éditions selon A. Van Hove, dans *The cath. encycl.*, t. XII, p. 725, sont celles de Venise, 1830-1833; de Rome, 1831-1832; de Paris, 1864-1870, en 7 vol. in-4°, de XI-642, VIII-617, VII-657, VII-697, VII-760, VII-663, VII-472 p. Dans toutes les éditions postérieures à 1733 on trouve le traité *De regulis juris*, qui fut publié pour la première fois à Ingolstadt, en 1733. Dans l'édition d'Anvers, 1743, il y a aussi un *Appendix omnium regularum juris civilis in digestis contentarum* et un *Repertorium generale*. Enfin une *Editio compendiosa* fut publiée à Paris, en 1853, à l'usage des séminaires.

A. Reiffenstuel se rallie étroitement à la collection des Décrétales de Grégoire IX, qu'il a prise comme base de son commentaire et dont il a repris la division, en suivant toutefois la méthode en usage depuis le XIIIe siècle. Il n'adopte en effet les rubriques des titres que comme base pour la division des matières, tandis que dans les titres eux-mêmes la matière est exposée et traitée systématiquement dans une série de questions. L'auteur n'a pas utilisé directement les anciens décrétalistes, à l'exclusion de Hostiensis et de Durandus, mais seulement ceux du XVe siècle, principalement Panormitanus, chez qui il trouvait d'ailleurs les citations des anciens commentateurs et glossateurs des Décrétales. La grande qualité de cet ouvrage est son intégralité et son étendue; il embrasse tout le domaine du droit canonique, ainsi que les décrets du concile de Trente, les constitutions pontificales parues depuis ce concile et la pratique romaine, bref le nouveau droit tant général que particulier. Pour toutes ces raisons le *Jus canonicum* d'A. Reiffenstuel constitue un des exposés les plus complets du droit canonique; il fut aussi une source précieuse pour les canonistes suivants. Il est enfin à noter que les questions pratiques qui se rapportent au ministère des prêtres auprès des fidèles et au soin des âmes, y sont traitées d'une façon très ample.

Il faut attribuer très probablement encore à A. Reiffenstuel une *Praxis compendiosa sacrorum rituum et cæremoniarum, quæ juxta rubricas missalis romani in missis, præsertim solemnibus, a ministris observandæ sunt, ad usum fratrum minorum S. Francisci reformatorum provinciæ Bavariæ collecta et accommodata, anno salutis 1670*, éditée sans nom à Munich. Il composa cet ouvrage probablement à la demande du définitoire provincial. Pour avoir l'unité dans les cérémonies, le chapitre provincial de 1670 ordonna que désormais dans tous les couvents les fonctions liturgiques solennelles se feraient d'après cette *Praxis compendiosa*. Cet ouvrage doit être identifié avec celui que V. Greiderer, *Germania franciscana*, t. II, p. 424, n. 322, intitule : *Libellus de cæremoniis et ritibus ecclesiasticis una cum formula cantandorum*. A. Reiffenstuel est encore l'auteur de *Theses theologicæ de septem novæ Legis sacramentis*, Munich, 1675, in-16, VI-38 p.; *Theses theologicæ de actibus humanis, conscientia et peccatis*, Munich, 1677, in-12, VIII-50 p.; *Kurzer Inhalt vom Leben, Tugenden und Wunderwerken des seligen Vaters B. Francisci Solani*, Munich, 1676, in-12, XII-280 p. Il composa en 1680 un traité intitulé *Verbum abbreviatum*, non encore retrouvé jusqu'ici. Enfin la Dombibliothek de Passau conserve dans le ms. *lat. 11 120* (2 vol. in-8°) un *Compendium* de la *Theologia moralis* d'A. Reiffenstuel, corrigée par Fl. Ricci : *Ordinatum instauratæ Theologiæ moralis R. P. Reiffenstuel compendium ad facilitandum aut minuendum laborem pro consueto examine quod studiis etiam dudum absolutis et occupationibus aliis distentus venerabilis clerus, præsertim ad aliud curatum beneficium aut officium parochiale promovendus, necnon in visitationibus ordinariis seu episcopalibus aliquando subeundum habet, optima mente ac fideli cura confectum.* D'après le chronogramme, qu'on lit à la fin du titre, ce *Compendium* aurait été rédigé en 1768.

Fr. von Schulte, *Die Geschichte der Quellen und Literatur des canonischen Rechts*, t. III *a*, Stuttgart, 1880, p. 154-155; J. P. Migne, *Theologiæ cursus completus*, t. XVIII, Paris, 1862, col. 689-690, où sont édités le *De beneficiis, jure patronatus et decimis* (col. 691-756) et le *De immunitate ecclesiastica* (col. 903-934); V. Greiderer, *Germania franciscana*, t. II, Inspruck, 1781, p. 424 et 393; *Histor.-politische Blätter*, t. LXXII, Munich, 1873, p. 520-593, 897-900; H. Hurter, *Nomenclator*, 3e éd., t. IV, col. 929-931; P. Minges, *Geschichte der Franziskaner in Bayern*, Munich, 1896, p. 144-145; J. Obermayr, *Die Pfarrei Gmund am Tegernsee und die Reiffenstuel*, Freising, 1868, p. 388-400; H. Holzapfel, *Handbuch der Geschichte des Franziskanerordens*, Fribourg-en-B., 1909, p. 576; A. Götzelmann, *Das Studium marianum theologicum im Franziskanerkloster zu Dettelbach a. M.*, dans *Franzisk. Studien*, t. VI, 1919, p. 353; Th. Kogler, *Das Studium in der bayrischen Reformatenprovinz, ibid.*, t. XII, 1925, p. 31-32 et 37; H. Dausend, *Die Liturgie in der bayrischen Franziskanerprovinz, ibid.*, p. 87-88; le même, *Das Studium der Liturgie als besonderes theologisches Fach im Lichte franziskanischer Ueberlieferung, ibid.*, t. XV, 1928, p. 353; J. Reinhold, *Zum Streit um die Moralsysteme des Probabilismus und Probabiliorismus bei den sächsischen Franziskanern im 18. Jahrhundert, ibid.*, t. XXI, 1934, p. 116 sq.; Th. Kogler, *Das philosophisch-theologische Studium der bayrischen Franziskaner*, dans *Franzisk. Studien*, Beiheft X, Münster-en-W., 1925, p. 58-62, 64-67, 76, 90, 92; B. Lins, *Das Totenbuch der bayrischen Franziskanerprovinz von 1621 bis 1928*, t. II, Landshut, 1930, p. 193; le même, *Geschichte des Franziskanerklosters in Ingolstadt*, t. II, *Geschichte des jetzigen Franziskanerklosters in Ingolstadt*, Ingolstadt, 1920, p. 152-157.

A. TEETAERT.

REIMS (Jean-François de), frère mineur capucin de la province de Paris du XVIIe siècle. Originaire de Reims, il s'appelait dans le monde Dozet. Entré dans l'ordre des capucins, il fit son noviciat sous la direction du grand formateur d'âmes le P. Martial d'Étampes. Il exerça les charges de gardien et de définiteur provincial et mourut à Paris au couvent de la rue Saint-Honoré en 1660. On a de lui deux ouvrages, qui mériteraient une longue étude selon le P. Ubald d'Alençon, dans *Études franciscaines*, t. XXXIX, 1927, p. 465. Bien qu'ils se rattachent plutôt à la théologie ascético-mystique, ils présentent cependant un intérêt peu ordinaire surtout pour la théologie morale. Le premier de ces ouvrages est *Le directeur pacifique des consciences, où les personnes dévotes tant religieuses, que séculières pourront connaître clairement l'état de leur conscience, s'éclairer sur toutes les difficultés, discerner le péché mortel d'avec le véniel, découvrir plusieurs*

abus et tromperies, se délivrer de leurs scrupules et tentations et apprendre à se confesser sans inquiétude, Paris, 1632-1634, in-16, 780 et 235 p.; 1653, in-16, 1046 p.; 1658, in-16, 1046 p.; 1666, in-16, 1046 p.; 1668, in-16, 1046 p.; Lyon, 1692, in-8°, 975 p. Il est divisé en trois parties. La première, qui comprend quatre livres, se rapporte au sacrement de pénitence et traite des empêchements qui peuvent rendre les âmes inaptes à recevoir les effets de ce sacrement (scrupules, examen, contrition, accusation des fautes, satisfaction); de l'examen de conscience, du discernement des péchés et des règles pour distinguer les péchés mortels des véniels; de la méthode facile et efficace à suivre pour avoir une véritable contrition de ses péchés; du choix du directeur et des conditions et circonstances qui doivent accompagner une confession fructueuse. La deuxième partie contient des instructions touchant notre conduite envers Dieu (amour de Dieu, tentations, travail, vœux, communion, inspirations, tribulations), envers le prochain (jugements téméraires, passions, rapports mutuels, détractions, injures, etc.), envers nous-mêmes (amour-propre, passions personnelles, jeûne, diverses sortes de conscience, etc.). La troisième partie étudie les questions se rapportant proprement à l'état religieux : les vœux, l'office divin, la clôture, les élections. Cet ouvrage est d'une doctrine sûre, les instructions, les résolutions et les avis y sont donnés en termes clairs. A côté d'une science profonde, l'auteur manifeste partout une grande prudence jointe à une longue expérience. La distribution méthodique des matières et le style simple et familier, qui fait l'exposé intelligible même aux esprits médiocres, rendent la lecture agréable et profitable.

L'autre ouvrage dû au P. Jean-François de Reims est *La vraie perfection de cette vie dans l'exercice de la présence de Dieu. Pratique qui instruit familièrement l'âme dévote, comme elle doit s'entretenir en la divine présence dans toutes ses actions; et qui la fait monter par degrés à une perfection non moins solide que facile; avec l'éclaircissement des principales difficultés qui arrivent ordinairement en la vie spirituelle.* Ce traité méthodique et solide de la vie intérieure, eut jusqu'à cinq éditions, Paris, 1635; Reims, 1638, in-32, XXVIII-525 p.; Paris, 1646 et 1661; Lyon, 1649. La première partie enseigne la manière d'entretenir la présence de Dieu en nous par l'oraison, l'office divin, le bon usage des sacrements de pénitence et d'eucharistie. La seconde partie expose les degrés à monter pour arriver à la perfection et à l'union avec Dieu : le dépouillement de l'âme, l'acquisition des vertus et des dons du Saint-Esprit, la connaissance amoureuse des volontés divines, la pureté d'intention, l'abandon et le repos en la conduite de Dieu.

L. Wadding, *Scriptores ord. minorum*, Rome, 1906, p. 140; J.-H. Sbaralea, *Supplementum ad scriptores ord. minorum*, t. II, Rome, 1921, p. 77; Bernard de Bologne, *Bibliotheca scriptorum ord. min. capuccinorum*, Venise, 1747, p. 147; Ubald d'Alençon, *La spiritualité franciscaine. Les auteurs. La doctrine*, dans *Études franciscaines*, t. XXXIX, 1927, p. 465-466.

A. Teetaert.

REINECH Félix, frère mineur réformé du XVII[e] siècle. Originaire de Brandebourg, il dut appartenir à la province des mineurs réformés du Tyrol, comme cela ressort du frontispice d'un de ses ouvrages, le *Cleobulus franciscanus*, où il se nomme *Reformatorum diffinitor provinciæ Tirolensis.* Il fut aussi prédicateur à la cour de l'archiduc d'Autriche Ferdinand-Charles à Inspruck. Il s'est surtout rendu célèbre par le fait qu'il a retravaillé et complété la fameuse *Biblia pauperum*, attribuée pendant des siècles à saint Bonaventure et restituée maintenant à son véritable auteur, le dominicain Nicolas de Hannapes († 1291). Voir *Histoire littéraire de la France*, t. XX, Paris, 1842, p. 64-76 et *S. Bonaventuræ opera omnia*, t. X, Quaracchi, 1901, diss. 1, p. 23. Comme la *Biblia pauperum* primitive, l'ouvrage du P. Reinech constitue une collection par ordre alphabétique des textes et des exemples de la sainte Écriture relatifs aux vertus qu'il faut pratiquer et aux vices qu'il faut éviter. A ces textes et exemples le P. Reinech a ajouté des faits et des exemples empruntés soit à la vie d'hommes illustres profanes, soit à la vie de saints, principalement de l'ordre franciscain. Ce recueil porte pour titre : *Biblia pauperum a seraphico Doctore et S. R. Ecclesiæ cardinale Bonaventura pauperis ordinis seraphici Francisci inventa et exemplis ejusdem pauperis S. Francisci pauperumque sectatorum illius illuminata.* Il comprend trois parties, dont la première, Inspruck, 1658, in-32, XVIII-510 p., traite des vertus et des vices de la lettre A à E et commence par *abstinentia;* la deuxième, que nous n'avons pu avoir en mains, va de la lettre D à N; la troisième, ibid., 1659, in-32, XXVI-423, de la lettre O à Z. Le P. Reinech est encore l'auteur d'une encyclopédie franciscaine, intitulée *Sapientia franciscana*, en 6 volumes; dont le premier, *Solon franciscanus*, Inspruck, 1650, 2 vol. in-16, 300 et 366 p., relate les vies des franciscains dispersés par le monde entier, principalement de ceux qui ont évangélisé les Indes orientales et occidentales; le deuxième, *Bias franciscanus*, ibid., 1650, donne les vies des papes qui ont appartenu à l'ordre des mineurs; le troisième, *Chilon franciscanus*, celles des empereurs, principalement de la maison d'Autriche, qui ont eu des relations avec les franciscains; le quatrième, *Cleobulus franciscanus*, ibid., 1651, in-32, XXXIV-441 p., celles des rois, reines et princes royaux de France et d'Espagne, qui ont fait partie de l'un des trois ordres de saint François; le cinquième celles des autres rois, reines et princes franciscains; le sixième démontre la conformité entre l'ordre franciscain et l'Église catholique. D'après J.-H. Sbaralea, le P. Reinech aurait encore écrit l'histoire de la province des mineurs réformés du Tyrol, qui commence : *Quod ante paucos annos* et qui de son temps était conservée dans les archives de l'ordre à Madrid.

J.-H. Sbaralea, *Supplementum ad scriptores ord. minorum*, t. I, Rome, 1908, p. 251; Marcellino da Civezza, *Saggio di bibliografia geografica, storica, etnografica sanfrancescana*, Prato, 1879, p. 489.

A. Teetaert.

REINHARD DE LINZ, frère mineur capucin de l'ancienne province de l'Autriche antérieure. Né à Linz vers 1642, il se distingua par son esprit de travail, malgré son état de santé très précaire. Il mourut le 15 août 1707. Il est l'auteur d'un nombre considérable d'ouvrages : *Hochheilige Teutsche Theologia, das ist Doppelte Himmels-Laiter vermittelst deren Sprüsseln, nemlich der Kreaturen und Vollkommenheiten des Schöpfers heilsame Betrachtung zur höchstnutzlichen und nothwendigen Erkanntnuss und edlen Liebe Gottes Seelenerbaulichst zu gelangen*, 2 vol. in-8°, XXIV-750 et VIII-944-30 p., s. l., 1692-1693; *Jahrmarkt des Himmels*, Linz, 1691, in-8°, 490 p.; *Diamantener Hauptschlüssel zu allen Gnadenkästen des Himmels und zum göttlichen Herzen ist das hl. Ave Maria*, Linz, 1691, in-8°, 990 p.; *Verrathung oder Andeutung einer trefflich guter Gelegenheit, mit geringen Kosten, in bester Gesellschaft und Begleitung, sicher und gwiss, ohne Fegfeur, ohne Anstoss und Hinderung, in Himmel zu fahren. Das ist : Ein himmlisches Frey-Schiff*, Steyr, 1694, in-8°, XXXII-880 p.; *Ein Gott dem Vater allzeit liebstes... Memorial in das hl. Vater Unser*, Vienne, 1695, in-8°, XIV-359-10 p.; *Meditationes de passione Domini*, Linz, 1696, in-16, XXX-434 p.; *Der Gott-begierigen, suchenden und liebenden Seele ihrem Jesu zu Ehren bey seiner H. Advents-Zeit, vermöge der Liebe erbauetes gantz guldenes*

Hauss, und aller angenehmste Wohnung, s. l., 1697, 2 vol. in-8°, xxii-558 et 550 p.; *Reich versehenes Seelen-Magazin*, s. l., 1697, in-8°, 434 p.; *Raicher und kostbahrer Seelen-Speis-Kasten*, Steyr, 1700, in-8°, 750 p.; *Zehentätige Erspieglung und Untersuchung unseres Lebens oder Erneuerung des Geistes, in welcher die Gottliebende Seel durch zehen-tätige Einsambkeit oder Geists-Versamblung in dem dreyfachen Spiegel der Reinigung, der Erleuchtung und der Vereinbarung mit Gott sich kan ersehen, wie sie bey Gott und wie es mit ihrer Seeligkeit stehe, die Fähler verbessere, die Tugenden pflantze und also ihrer ewigen Seeligkeit invigilire und in mögliche Sicherheit stelle und setze*, Vienne, 1702, in-8°, xxiv-552 p. (on allègue aussi, mais peut-être à tort, des éditions de Vienne, 1700, 1701 et 1703). Bernard de Bologne cite encore les ouvrages suivants composés en allemand : *Nova schola cœlestis communicantium seu instructio quomodo quis præparetur, sumat et gratias reddat in s. communione*, Linz, 1686 : *Brevis præparatio pro die nativitatis D.N.J.C.*, Vienne, 1697.

Bernard de Bologne, *Bibliotheca scriptorum ord. min. capuccinorum*, Venise, 1747, p. 222.

A. Teetaert.

REITHMAYR (Ulric de Gabling), frère mineur capucin. Né à Gabling, près d'Augsbourg, le 22 février 1722, il entra chez les capucins de la province de Tyrol le 14 septembre 1741. Après l'achèvement de ses études, il enseigna d'abord la philosophie et la théologie à Salzbourg jusqu'en 1759 et s'adonna ensuite à la prédication. De 1768 à 1795-1796, il exerça la charge d'aumônier militaire des troupes allemandes qui résidaient en Sardaigne. A son retour il fut incorporé dans la custodie Souabo-Palatine ou de l'Immaculée-Conception, à laquelle la province de Tyrol avait dû céder en 1782 quelques couvents. Voir Calliste de Geispolsheim, *De ortu et progressu provinciarum ord. min. capuccinorum*, dans *Collectanea franciscana*, t. v, 1935, p. 198. Il mourut à Augsbourg le 30 septembre 1800.

Il est l'auteur de nombreux ouvrages, dont quelques-uns témoignent de connaissances philosophiques et théologiques étendues. Ainsi on lui doit *Miracula fidei divinæ quæ Deus in quolibet christiano, qui ex fide vivit, quotidie operatur*, 2 vol. in-8°, xviii-131-3 et vi-146-3 p., Verceil 1771 ou *Mirabilia fidei divinæ, quæ Deus velut tot miracula in quolibet christiano, qui ex fide vivit, quotidie operatur*, 2e éd., 2 vol. in-8° de 310-16 et 332-22 p., Turin, 1773. L'auteur veut montrer comment les fidèles peuvent acquérir et augmenter en eux la vie divine. A cet effet, il expose l'admirable essence de la foi et ses merveilleuses opérations. De là deux parties intitulées : *De admirabili essentia fidei divinæ* et *De fidei divinæ mirifica operatione*. Le P. Ulric démontre que l'admirable essence de la foi et sa merveilleuse opération ne se trouvent que dans l'Église catholique. Il prouve l'inanité du matérialisme, du libertinisme, du calvinisme, du luthéranisme. Il y a ensuite l'ouvrage philosophique : *Imago Dei sive anima rationalis ad expressionem rationis æternæ facta, lectori benevolo ad jucundum intuitum et libertino philosopho ad salutare documentum exhibetur*, Verceil, 1772, in-8°, xvi-122-6 p.; 2e éd., Cagliari, 1777, in-8°, xii-149-8 p. avec le titre un peu différent : *Imago Dei immortalis anima rationalis ad expressionem æternæ rationis facta evidenter spiritualis et evidenter immortalis omni homini demonstratur*. Cet ouvrage présente un intérêt spécial à cause de la théorie de la connaissance, qui y est exposée et par laquelle le P. Ulric se rattache au courant philosophique de Valérien Magni († 1661), capucin, dont les ouvrages ont attiré son attention sur l'illumination de l'intelligence par Dieu, le *sol intelligentiæ* et le *lumen* ou la *lux mentium*, et de Juvénal de Nonsberg, autre capucin de la même tendance, dont l'ouvrage *Solis intelligentiæ... lumen indeficiens et inextinguibile*, Augsbourg, 1688, a exercé une grande influence sur le P. Ulric. Comme eux celui-ci enseigne que l'âme est l'image vivante de la *lux mentium* ou de Dieu et que la nature humaine, en tant qu'elle est l'image de la *lux mentium* est le *medium cognoscitivum*. Ensuite quand l'âme est parvenue à se connaître comme l'image naturelle et vivante de Dieu, il s'établit entre l'âme et Dieu une union plus stable par l'intelligence et la volonté; et cette union constitue la fin de toute véritable philosophie. Ainsi le P. Ulric s'efforce de montrer dans cet ouvrage que l'*imago Dei immortalis anima rationalis exprimit rationem æternam : 1. simplici perceptione; 2. infallibili enunciatione; 3. immutabili illatione; ex quo simpliciter intelligitur, infallibiliter judicatur et immutabiliter infertur.* Ce sont d'ailleurs les trois parties de ce traité. Ayant démontré que l'âme raisonnable est l'image immortelle et vraie de Dieu et l'expression vivante de la raison éternelle, le P. Ulric conclut : *Ergo anima rationalis est evidenter spiritualis et evidenter immortalis.* La fonction la plus élevée de l'âme, image de Dieu, *est immortalem Deum repræsentare ad vivum, 1. res universas in sua æterna ratione simpliciter definiendo; 2. simpliciter definitas secundum æternam rationem infallibiliter dijudicando; 3. infallibiliter dijudicatas per æternam rationem immutabiliter demonstrando.* Par ce genre de vie toute spirituelle et immortelle, qui est commune à Dieu, aux anges et aux hommes et qui touche en quelque sorte au divin : 1. *philosophia christiana solemni principio instauratur;* 2. *anima rationalis miro scientiarum splendore illustratur;* 3. *impia materialistarum secta irrevocabili sententia condemnatur.* Dans l'exemplaire de l'édition de 1772 que nous avons eu en mains, il y a à la fin une *Reflexio critica universitati philosophicæ seu peroratio operis*, que nous n'avons pas trouvée dans l'exemplaire consulté de l'édition de 1777. Mais ce dernier avait un appendice : *Infallibile veritatis fidei et rationis criterium*, qui manque dans la première édition. D'après l'exposé, le critère infaillible de la foi et de la raison est l'autorité infaillible de Dieu.

On a encore du P. Ulric : *Wissenschaft des Heils, durch Erkanntniss der Glaubenswahrheit, von jedem Menschen nothwendig zu erlernen, in kurzen Fragen, und gründlichen Antworten, zu allgemeinem Heils-und Seelen-Nutzen sowohl der Herren Lutheraner, Calvinisten und Freydenkern als der Katholiken vorgetragen*, Turin-Constance-Augsbourg, 1773, in-8°, 28-36 p.; Günzbourg, 1780, in-8°, 217-7 p. — *Anbetung Gottes im Geist und in der Wahrheit, von dem Lehrmeister aller Heiligkeit Christo Jesu dem Samaritanischen Weib, und in dieser einer jeden christlichen Seele gelehret*, Günzbourg, 1774; *ibid.*, 1780, in-8°, 404-4 p. — *Vita æterna in morte ad omnium mortalium immortale et in vita et in morte solatium demonstratur*, Verceil, 1779, in-8°, xvi-264 p., divisé en deux parties, dont la première traite de la mort mystique; la seconde de la mystérieuse vie mystique, qui s'épanouit dans tous ceux qui sont morts aux choses de la terre. — *Ostensio spiritus et virtutis in privato sermone et publica prædicatione verbi divini ad omnium eorum maximum emolumentum, qui in privato sermone et in publica prædicatione spiritum et virtutem, id quod maximopere debent, suis auditoribus ostendere volunt, exhibetur*, Verceil, 1780, in-8°, xii-107 p. — *Melior morientes juvandi modus in subsidium eorum qui moribundis assistunt*, traduit de l'allemand en latin, 3e éd., Verceil, 1784, in-16, x-61 p. — *Psallens inter cœlites capuccinus, aut quivis alius ecclesiasticus, quem auctor eucharisticus delineavit*, Günzbourg, 1789, in-16, 139 p. — *Der starke Geist des vollkommensten Wesens lehret und vertheidiget seine göttliche Religion und bestreitet, besieget, bezwinget die ganze Welt. In Hilf und Trost aller Gelehrten und*

Ungelehrten, Rechtglaubigen, Irrglaubigen, Unglaubigen, Günzbourg, 1794, in-8°, XXIV-196 p. — *Der mächtige Geist des Schöpfers und Erlösers lehret und zeiget augenscheinlich dar das edelste Wesen und Wirken des vernünftigen Menschen und überzeugt die ganze Welt*, Günzbourg, 1795, in-8°, 196 p.

Le P. Ulric est encore l'auteur de quelques vies de saints : *Der im Reiche Gottes grosser Ehre und vieler Liebe werthe Diener Gottes P. Laurentius von Brundus, des h. Francisei Ordens der mindern Bruder der Kapuciner General, deutscher Provinzen Stifter und Provinzial nach Form der römischen Processschriften abgezeichnet*, Günzbourg, 1783, in-16, VIII-247 p.; *Vita P. Fr. Richardi a Dertona, capuccini, qui pie in Domino obiit Alexandriæ die 28 augusti anno a Virginis partu 1783*, Verceil, 1784, in-16, 78 p. — *Grundfeste Wahrheit des Lebens und Ordens des heiligen Franziskus von Assis, vorgestellt der Welt zum Nutzen*, traduction faite sur la version italienne par Alois de Missalia, frère mineur de l'observance, de l'ouvrage original français de Candide Chalippe, O. F. M., Günzbourg, 1786, in-8°, XVI-137 p., avec un appendice de 20 p. sur l'authenticité de l'indulgence de la Portioncule d'après le traité composé par le P. Gothard Weber (1734-1803), provincial des capucins de Suisse, et imprimé à Einsiedeln, en 1784, contre un certain M. G., qui en 1781 avait écrit contre l'indulgence de la Portioncule. — *Auszug der Tugend-und Wundergeschichte des seligen Bruders Bernhard von Offida des heiligen Francisei Kapuciner-Ordens, aus den apostolischen Processschriften, welsch gesammelt von P. Felix von Brigiano*, traduit en allemand, Augsbourg, 1796, in-8°, 86 p. — *Neun Lob-Ehr-und Sittenreden bey achttägiger Feyerlichkeit der Heiligsprechung des heiligen Bruders Seraphin von Granario*, Günzbourg, 1768, in-8°, VIII-157 p.

Jean-Marie de Ratisbonne, *Appendix ad Bibliothecam scriptorum ord. min. capuccinorum*, Rome, 1852, p. 38; A. Hohenegger, *Geschichte der Tirolischen Kapuziner-Ordensprovinz (1593-1893)*, t. I, Inspruck, 1913, p. 559, 683 et 736; C. Neuner, *Literarische Tätigkeit in der Nordtiroler Kapuzinerprovinz. Bio-bibliographische Notizen*, Inspruck, 1929, p. 140-141; St. Grunewald, *Franziskanische Mystik. Versuch zu einer Darstellung mit besonderer Berücksichtigung des hl. Bonaventura*, Munich, 1932, p. 136; sur la philosophie de l'illumination de l'école de Valérien Magni, dont le P. Ulric fit partie, voir Agustin de Corniero, *Capuchinos precursores del P. Bartolomé Barberis en el estudio de S. Buenaventura. P. Valeriano Magni de Milan (1586-1661)*, dans *Collectanea franciscana*, t. III, 1933, p. 67-80, 209-228, 347-383, 518-570, surtout 557-570.

A. TEETAERT.

RELATIONS DIVINES. — Il est nécessaire, avant tout, de délimiter l'objet de cet article. Il serait possible, en effet, de rapporter à la question des relations divines l'exposé dogmatique tout entier du mystère de la Trinité. Cet exposé sera fait à l'article TRINITÉ. On ne peut donc ici qu'envisager la systématisation scolastique de la doctrine philosophique de la relation, appliquée au dogme révélé, systématisation d'où il résulte que le dogme des trois personnes en une seule nature n'est pas contraire à la raison. Une fois donc sa base dogmatique établie, cet article sera un exposé de spéculation théologique : ce qui ne veut pas dire, est-il besoin de le rappeler, un exposé d'opinions toujours libres et discutables.

On dira comment la théologie : 1° S'appuie sur le dogme des relations divines. — 2° En déduit l'existence en Dieu de relations réelles subsistantes, col. 2141. — 3° Conçoit les rapports de ces relations avec l'essence, col. 2145. — 4° Conçoit leurs rapports avec les personnes (col. 2149). Notre conclusion sera celle qu'on a déjà laissé pressentir : le dogme de la Trinité ne présente pas de contradiction avec les exigences légitimes de la raison.

I. FONDEMENT DOGMATIQUE : LES RELATIONS DIVINES. — 1° *L'Écriture sainte.* — On aurait tort de considérer la doctrine des relations divines comme n'appartenant pas au donné révélé. Sans doute, comme on le dira incessamment, le terme lui-même de *relation*, σχέσις, n'a fait son apparition qu'au IVe siècle, dans la théologie grecque, qui l'a elle-même emprunté à la théorie aristotélicienne des catégories. Mais la chose désignée par ce terme est formellement et explicitement contenue dans la sainte Écriture.

Tout d'abord, d'après l'Écriture, les noms de *Père* et de *Fils* expriment en Dieu la raison même d'être de la première et de la seconde personne de la Trinité : ce sont des noms propres et pas seulement appropriés. Voir NOMS DIVINS, t. XI, col. 790. Ils expriment donc en Dieu une véritable paternité, une véritable filiation. Paternité et filiation réelles comportent des relations réelles qui sont fondées, non seulement dans la considération de notre intelligence, mais dans la nature même des choses. Il est donc nécessaire de placer en Dieu des relations réelles. Le nom d'Esprit-Saint n'étant qu'un nom approprié ne peut fournir de base suffisante à l'argumentation.

Ensuite, d'après l'Écriture, nous devons placer en Dieu deux *processions réelles*, la procession du Verbe ou Fils, la procession du Saint-Esprit. Voir PROCESSIONS DIVINES, t. XIII, col. 649, 650. Or, l'existence de ces deux processions naturelles et réelles en Dieu implique une mutuelle relation entre le principe et le terme de la procession. Ici, l'argument vaut pour l'Esprit-Saint par rapport à son principe de procession, comme il vaut pour le Fils par rapport au Père : « Le Fils, parce qu'il tire son origine du Père, doit avoir une relation réelle avec lui; le Saint-Esprit, parce qu'il tire son origine du Père et du Fils à la fois, doit avoir une relation réelle avec tous les deux. A son tour, le Père, parce qu'il a une nature identique avec le Fils, ne peut pas ne pas avoir une relation réelle avec lui; le Père et le Fils, trouvant leur unique nature dans le Saint-Esprit, ont aussi avec lui un rapport nécessaire, qui est un lien d'amour. » Hugon, *Le mystère de la Très Sainte Trinité*, Paris, 1921, p. 336.

2° *L'enseignement des Pères.* — 1. *Les Pères grecs.* — La théorie de la relation fut empruntée à Aristote par les Pères cappadociens pour résoudre les difficultés opposées par les eunomiens à l'ὁμοούσιος de Nicée. Il convient de remarquer que, ce faisant, les Pères se plaçaient sur le terrain philosophique même qu'avaient adopté les hérétiques pour nier la doctrine catholique. Voir ANOMÉENS, t. I, col. 1324. Il s'agissait de montrer que, même en adoptant les catégories d'Aristote, il était possible, il était même logique de montrer que le Fils et le Saint-Esprit, tout en étant aussi parfaits que le Père, s'en distinguaient réellement, précisément *en raison de leur rapport* au Père.

Déjà, dans saint Basile, on trouve une esquisse de la théorie de la relation appliquée au mystère de la Trinité. Dans l'épître XXXVIII *(ad Gregorium fratrem)*, n. 4, il marque bien l'identité des trois personnes quant à la nature, leur distinction quant à leur origine. C'est ainsi qu'en saisissant le Père, par le fait qu'il ne provient d'aucun principe, ὁ τὸν Πατέρα νοήσας αὐτόν τε ἐφ' ἑαυτοῦ ἐνόησε, on saisit simultanément le Fils, καὶ τὸν Υἱὸν τῇ διανοίᾳ συμπαρεδέξατο. Et, en saisissant le Fils, on n'en peut séparer l'Esprit, mais par voie de conséquence et d'ordre (d'origine), ἀλλ' ἀκόλουθος μὲν κατὰ τὴν τάξιν. Et, plus loin, n. 7, Basile conclut que « celui qui parle du Fils pense au Père, car cette expression indique le Père d'une façon relative σχετικῶς». *P. G.*, t. XXXII, col. 329, 332. Cf. *Epist.*, CCXXXVI, n. 6, col. 884. Ces rapports d'une personne à l'autre sont comme des signes, des propriétés, qui, considérés dans la substance, permettent d'éviter les

doctrines impies. La divinité est commune; les propriétés sont la paternité et la filiation et c'est de l'assemblage des deux, de ce qui est commun et de ce qui est propre, que nous arrivons à l'intelligence de la vérité. *Contra Eunomium*, l. II, n. 28, *P. G.*, t. XXIX, col. 637 BC.

Mais saint Grégoire de Nazianze est plus net. Avec Basile, il affirme que le Père, le Fils et l'Esprit-Saint ont en commun la divinité et qu'ils n'ont pas été créés. Mais le Fils et le Saint-Esprit ont leur origine du Père; la propriété du Père est qu'il soit inengendré; celle du Fils qu'il soit engendré; celle de l'Esprit-Saint qu'il procède. *Epist.*, XXV, n. 16, *P. G.*, t. XXXV, col. 1221. Expressément, il déclare que « Père n'est pas un nom qui désigne l'essence ou l'action; c'est un nom qui indique la *relation* que le Père possède à l'égard du Fils ou le Fils à l'égard du Père : Οὔτε οὐσίας ὄνομα ὁ Πατήρ, οὔτε ἐνεργείας, σχέσεως δὲ καὶ τοῦ πῶς ἔχει πρὸς τὸν Υἱὸν ὁ Πατὴρ ἢ ὁ Υἱὸς πρὸς τὸν Πατέρα. *Orat.*, XXIX (theol. III), n. 16, *P. G.*, t. XXXVI, col. 96 A. L'*Oratio* XXXI (theol. V) semble avoir pressenti les formules de la scolastique : « Que manque-t-il donc au Saint-Esprit, disent-ils (les eunomiens) pour qu'il soit le Fils? Car si quelque chose ne lui manquait pas, il serait le Fils. Nous déclarons qu'il ne lui manque rien : car à Dieu rien ne manque. Mais la différence de leur manifestation, pour ainsi parler, et de leur mutuelle relation a fait qu'ils doivent être différemment nommés. Car il ne manque rien au Fils pour qu'il soit le Père (la filiation n'est pas un défaut), et il n'est pas le Père pour autant. Pour le même motif, il faudrait dire qu'il manque quelque chose au Père pour qu'il soit le Fils, et cependant il n'est pas le Fils... C'est parce que l'un est inengendré, l'autre engendré, le troisième procédant qu'il en résulte que le Père est un autre, un autre le Fils, un autre le Saint-Esprit et qu'ainsi la distinction sans confusion des trois personnes est conservée dans l'unité de nature et de perfection..., n. 9, *P. G.*, t. XXXVI, col. 141 C. Cf. n. 14, col. 148 D-149 A; *Orat.*, XXXIX, n. 12, col. 345-348.

Le traducteur latin de la confession d'Acace de Bérée écrit : *Modus subsistentiæ, seu nomen, est habitus, non autem substantiæ simpliciter significatio.* Et sans aucun doute le mot *habitus* traduit ici le terme grec σχέσις, habitude, relation, rapport. Cf. *P. G.*, t. XCIV, col. 838, note 33.

Saint Grégoire de Nysse adopte les mêmes raisonnements pour démontrer que la pluralité des personnes ne nuit pas à l'unité de la nature : « Si nous confessons la nature en Dieu sans variation, nous ne nions pas la différence de la cause et du causé, et c'est en cela seul que nous saisissons que l'un se distingue de l'autre, parce que l'un est cru être cause, l'autre provenant de cette cause. » *Quod non sint tres dii, ad Ablabium*, *P. G.*, t. XLV, col. 133. Cf. *De comm. notion.*, *ibid.*, col. 180.

Saint Athanase lui-même avait exposé que « le mot Père se rapporte à Fils...; qui appelle Dieu le Père, conçoit aussitôt et reconnaît Dieu le Fils ». *Orat. contra arianos*, n. 23, *P. G.*, t. XXVI, col. 79.

On lira également Didyme l'Aveugle, *De Spiritu Sancto*, n. 37, commentant Joa., XVI, 15, *P. G.*, t. XXXIX, col. 1065 C; S. Épiphane, *Ancoratus*, n. 8, *P. G.*, t. XLIII, col. 29; S. Cyrille d'Alexandrie, *Thesaurus*, assert. 11, *P. G.*, t. LXXV, col. 141 C, et surtout *De sancta et consubstantiali Trinitate dialogi*, dial. IV, où il parle expressément des noms divins relatifs, τὰ πρός τι πῶς ἔχοντα τῶν ὀνομάτων : « Père est un nom relatif et Fils aussi... Qui nie le Père, nie le Fils. C'est juste, car si le Père n'existe pas parce qu'il a naturellement engendré, si le Fils n'est pas en tant qu'engendré, il n'y aura plus de Père. » *P. G.*, t. LXXV, col. 868.

Saint Jean Damascène résume et explique toute cette tradition grecque dans *De fide orthodoxa*, l. I, c. VIII, *P. G.*, t. XCIV, col. 816-828, et surtout c. X : « Tous ces noms (absolus) s'appliquent à toute la divinité d'une façon commune (aux trois personnes); ...mais les noms de Père, de Fils et d'Esprit-Saint, de cause et de causé, d'inengendré et d'engendré et de procédant désignent des personnes distinctes; car des noms de cette sorte ne désignent pas l'essence, mais la relation réciproque et le mode d'existence, ἅτινα οὐκ οὐσίας εἰσὶ δηλωτικά, ἀλλὰ τῆς πρὸς ἄλληλα σχέσεως, καὶ τοῦ τῆς ὑπάρξεως τρόπου. *P. G.*, t. XCIV, col. 837; cf. l. III, c. V, col. 1000.

2. *Les Pères latins.* — Saint Hilaire, qui a subi l'influence des Grecs, s'exprime à peu près dans les mêmes termes que Grégoire de Nazianze : « La foi apostolique ne reconnaît pas deux dieux, pas plus qu'elle ne reconnaît deux Pères ou deux Fils. En confessant le Père, elle a confessé le Fils; en croyant au Fils elle a cru au Père, car le nom de Père appelle en soi le nom de Fils... Mais elle n'accorde pas à chacun une nature diverse... Pour pouvoir prêcher deux dieux, ou n'admettre qu'un seul (une seule personne), il faudrait rayer de l'Évangile la profession que le Fils fait de lui-même : *Je suis dans le Père et le Père est en moi* (Joa., X, 38). Il ne faut pas chercher à mettre diverses natures en raison de la propriété qui appartient à une unique nature et la vérité d'un Dieu de Dieu ne fait pas deux dieux et la naissance d'un Dieu (la génération du Fils) ne peut s'accommoder de la singularité (de personne) en Dieu; ils sont un seul (Dieu) ceux qui s'opposent entre eux (en Dieu). Et ils s'opposent, parce que l'un procède de l'autre : *Nec non unum sunt qui invicem sunt. Invicem autem sunt, cum unus ex uno est. De Trinitate*, l. VII, c. V, n. 31, *P. L.*, t. X, col. 226 AB. Cf. *Tractatus super psalmos, In ps. CXXXVIII*, n. 17, t. IX, col. 801. Saint Ambroise, *De fide*, l. I, c. II, n. 16, *P. L.*, t. XVI (éd. 1845), col. 532 C, parle dans le même sens.

Saint Augustin est revenu bien souvent sur la doctrine de la relation dans l'exposé du mystère de la Trinité. « Père, Fils et Saint-Esprit ne signifient en Dieu que ce par quoi les personnes se réfèrent l'une à l'autre, mais non la substance qui fait leur unité, *his appellationibus hoc significatur, quo ad se invicem referuntur, non ipsa substantia, qua unum sunt. Epist.*, CCXXXVIII, c. II, n. 14; c. IV, n. 24, *P. L.*, t. XXXIII, col. 1043, 1047. Cf. *De doctrina christiana*, l. I, c. V, n. 5, t. XXXIV, col. 21; *De civitate Dei*, l. XI, c. X, n. 1, t. XLI, col. 325. Mais c'est tout naturellement dans le *De Trinitate* qu'il développera ces considérations : les théologiens scolastiques pourront même y puiser leur doctrine de la relation subsistante : « Dans les choses créées et changeantes, ce qui n'est pas affirmé de la substance doit nécessairement être conçu comme un accident... Mais en Dieu, on ne peut rien concevoir d'accidentel, puisque rien en lui ne peut changer. Et cependant tout ce qui est dit de Dieu ne l'est pas toujours selon la substance. On nomme selon un rapport *(dicitur enim ad aliquid)*, par exemple, le Père par rapport au Fils, le Fils par rapport au Père... Quoique être Père se distingue d'être Fils, la substance pourtant (de l'un et de l'autre) n'est pas distincte, parce que ces termes ne se rapportent pas à la substance, mais à la relation *(non secundum substantiam dicuntur, sed secundum relativum)*, laquelle toutefois n'est pas un accident, vu que rien n'est changeant dans la divinité. » L. V, c. V, n. 6; cf., c. XII, n. 13; l. VIII, procœmium, n. 1; l. IX, c. I, n. 1, *P. L.*, t. XLII, col. 914, 919, 946, 961.

On se reportera également à saint Léon le Grand, *Serm.*, LXXV, c. III, *P. L.*, t. LIV, col. 401; à Gennade, *Liber ecclesiasticorum dogmatum*, c. I, *P. L.*, t. LVIII, col. 979, et à Fulgence qui, dans ses *Responsiones contra arianos*, reprend la doctrine et les expressions mêmes de saint Augustin : « Père et Fils sont des noms

de relation, qui ne divisent pas la substance dans celui qui engendre et dans celui qui est engendré, mais signifient une seule et même nature, de telle sorte que, l'un nommé, l'autre est évoqué aussitôt. » *P. L.*, t. LXV, col. 205. Cf. *Ad Ferrandum*, col. 399.

Il faut encore citer Boèce : « C'est dans la prédication de la relation en Dieu que se réalise la pluralité de la trinité; mais l'unité est conservée en tout ce qui est commun, substance, opération ou tout attribut absolu *(secundum se)*. Ainsi donc, la substance contient l'unité, la relation multiplie la trinité. » *De unitate Trinitatis*, c. VI, *P. L.*, t. LXIV, col. 1254.

Une formule brève et saisissante du dogme sera fournie par saint Isidore de Séville : « Dans la relation des personnes, la Trinité; dans la substance de la nature, un seul Dieu, qui est le Père, le Fils et le Saint-Esprit. » *Differentiæ*, l. II, diff. 2, *P. L.*, t. LXXXIII, col. 71.

On pourrait invoquer encore l'autorité d'Alcuin, *De fide sanctissimæ Trinitatis*, l. I, c. III, V, *P. L.*, t. CI, col. 16, 17; de saint Anselme, dans son livre *De fide Trinitatis* et son traité *De processione Spiritus sancti contra Græcos*, *P. L.*, t. CLVIII, col. 259 sq.; 285 sq.; et de saint Bernard, *Epist.*, CXC, c. III, *P. L.*, t. CLXXXII, col. 10?8. Mais nous avons déjà dépassé l'époque où l'Église, recueillant l'enseignement traditionnel qui lui vient de la révélation par le canal des Pères, a proposé le dogme des relations divines.

3° *Les conciles.* — 1. *Le XIe concile de Tolède.* Ce synode, tenu le 7 novembre 675, a été déclaré « authentique » par Innocent III, dans sa lettre à Pierre de Compostelle. *P. L.*, t. CCXIV, col. 682. Sans lui attribuer une autorité comparable au concile de Carthage de 416 contre les pélagiens, ou au IIe concile d'Orange contre les semipélagiens, il convient cependant de s'y référer, parce qu'il exprime la foi de l'Église universelle. Or, il présente la doctrine de la relation comme un élément de la croyance au mystère de la Trinité : « C'est dans les noms relatifs des personnes que le Père est rapporté au Fils, le Fils au Père, le Saint-Esprit à l'un et à l'autre; les trois personnes ne sont dites que relativement l'une à l'autre, mais on ne croit qu'à une seule nature ou substance... C'est *dans la relation* que se discerne le nombre des personnes; dans la substance même de la divinité ne peut être conçu le nombre en Dieu. Le nombre ne peut exister que dans les relations des personnes les unes aux autres; et le nombre disparaît dans la considération de ce qu'elles sont en soi. » Denz.-Bannw., n. 278, 280; Cavallera, *Thesaurus*, n. 577, 579. On retrouve des échos de cette doctrine dans la protestation du XVe concile de Tolède, Denz.-Bannw., n. 294; et dans la profession de foi du XVIe concile, id., n. 296; Cav., n. 583, 584.

2. *Le IVe concile du Latran* (1215). — Joachim de Flore, voir t. VIII, col. 1432, en exposant contre Pierre Lombard ses idées sur la Trinité, admettait en Dieu une sorte de quaternité. Il concédait que le Père, le Fils et le Saint-Esprit sont une essence, une substance, une nature, mais il ne considérait pas cette unité comme vraie et proprement dite; pour lui, c'est une unité simplement collective et de ressemblance *(collectiva et similitudinaria)*, compromettant par là l'unité divine. Sans doute, la doctrine de la relation n'est pas nommément en cause dans l'erreur de l'abbé Joachim. Cependant, au fond, c'est la question des relations divines qui est à la base de la controverse. C'est parce que Joachim de Flore cherche ailleurs que dans la relation, c'est-à-dire dans quelque chose d'absolu, la raison de la distinction des personnes, qu'il en arrive à concevoir une sorte de quaternité en Dieu.

Le concile rappelle les principes traditionnels, tout en apportant une précision qui appuiera la conception de la relation subsistante, à savoir l'identité des personnes, quant à leur perfection, avec l'essence ou la substance divine; leur distinction entre elles, en raison de leurs rapports d'origine : « Chacune des trois personnes est cette chose, c'est-à-dire la substance, l'essence ou nature divine, qui seule est le principe de toutes choses, principe en dehors duquel il est impossible d'en trouver un autre; mais cette chose n'est ni engendrant, ni engendrée, ni procédant; c'est le Père qui engendre, le Fils qui est engendré, le Saint-Esprit qui procède, de telle sorte que les distinctions sont dans les personnes et l'unité dans la nature. » Denz.-Bannw., n. 432; Cav., n. 601.

3. *Le concile de Florence.* — C'est dans le *Décret pour les jacobites* que fut promulguée authentiquement la doctrine catholique sur les relations divines. Après la confession de l'unité de Dieu et de la trinité des personnes, réellement distinctes l'une de l'autre, le Fils engendré par le Père, le Saint-Esprit procédant du Père et en même temps du Fils, le concile conclut : « Ces trois personnes sont un seul Dieu, et non trois dieux : parce que les trois personnes ont la même substance, la même essence, la même nature, la même divinité, la même immensité, la même éternité : *tout en Dieu est un, là où ne se rencontre pas l'opposition de la relation.* » Denz.-Bannw., n. 703; Cav., n. 603.

La célèbre formule : *Omnia sunt unum, ubi non obviat relationis oppositio* est empruntée à saint Anselme, qui avait écrit, dans son *De processione Spiritus sancti*, c. II : *Nec unitas amittat aliquando suam consequentiam ubi non obviat aliqua relationis oppositio.* *P. L.*, t. CLVIII, col. 288 C.

Au concile de Florence, l'accord des Grecs et des Latins sur ce point avait été complet. Le théologien latin Jean (de Raguse) l'atteste expressément : *Est vero secundum doctores tam græcos quam latinos sola relatio quæ multiplicat personas in divinis productionibus, quæ vocatur relatio originis, ad quam duo tantum spectant : a quo alius et qui ab alio.* Du côté des Grecs, Bessarion affirme le même point de vue : *Quod personalia nomina Trinitatis relativa sunt, nullus ignorat.* Hardouin, *Concil.*, t. IX, p. 203, 339. Aujourd'hui encore, l'axiome de la théologie latine, inséré dans le *Décret pour les jacobites*, est accepté par la théologie grecque, qui l'accommode cependant à sa conception particulière de la procession de l'Esprit-Saint : *In divinis nihil est absolutum, quod omnibus personis non competat; et nihil relativum quod* UNI ET SOLI *non competat.* Cf. M. Jugie, *Theologia dogmatica christianorum orientalium*, t. II, p. 230.

4° *Conclusion : note théologique de ce fondement dogmatique.* — Bien que l'assertion du concile de Florence ne constitue pas une définition proprement dite, cependant la plupart des théologiens sont d'accord pour reconnaître que l'existence de relations réelles en Dieu est article de foi. A défaut en effet d'une définition proprement dite, l'assertion du magistère ordinaire, s'exprimant dans la déclaration de Florence, suffit à manifester cette vérité comme révélée de Dieu et authentiquement proposée par l'Église à la foi des fidèles.

Dans son *Commentaire sur les Sentences*, saint Thomas déclarait « certain près de tous les catholiques » qu'il y a des relations en Dieu. *In Ium Sent.*, dist. XXVI, q. II, a. 1. Mais dans le *De potentia*, q. VIII, a. 1, il affirme que c'est là un enseignement de la foi catholique. C'est la note que nous trouvons chez beaucoup de sententiaires, *In Ium Sent.*, dist. XXVI ou XXXIII, et, parmi les modernes, chez Billot, *De Deo trino*, th. VI; Galtier, *De SS. Trinitate in se et in nobis*, p. 185; Diekamp, *Theologiæ dogmaticæ manuale*, t. I, p. 379; Hugon, *Tractatus dogmatici*, t. I, p. 357; Hervé, *Manuale*, t. II, n. 190; Ch. Pesch, *Compendium theol.*

dogm., t. II, p. 124, etc. D'autres se contentent d'affirmer la certitude absolue d'une telle doctrine. Cf. Diego Ruiz, *De Trinitate*, disp. IX, sect. VI, n. 14; Bañez, *In Iam part. Sum. theol. S. Thomæ*, q. XXVIII, a. 1, etc.

II. CONCLUSION THÉOLOGIQUE : LES RELATIONS SUBSISTANTES DIVINES. — 1° *Préambule philosophique.* — 1. *Notion de la relation prédicamentale.* — La relation se définit : l'ordre ou le rapport d'un être *envers* un autre. D'où, en toute relation, il y a quatre éléments à considérer : le *sujet* du rapport, le *terme* du rapport, le *fondement* ou raison du rapport et plus particulièrement le *rapport lui-même.*

Selon son concept formel, la relation est essentiellement VERS *(ad)* un terme et pour un terme. Sans doute, dans les êtres créés, les relations peuvent être considérées sous l'aspect d'accidents *inhérents* à la substance qui en est le sujet; mais ce n'est pas *d'être dans* un sujet qui fait que la relation est relation; ce qui la constitue telle, c'est d'être un rapport ou un ordre *vers* un autre. Cf. S. Thomas, *De potentia*, q. VII, a. 9, ad 7um. Aristote la définit d'un terme expressif : τὸ πρός τί, *ad aliquid.* D'où il suit que le constitutif essentiel de la relation comme relation est, non pas le point de vue *être dans (esse in)*, mais le point de vue *être vers (esse ad).*

Saint Thomas indique trois motifs d'admettre la relation « comme un genre d'être existant dans la nature des choses » : la division des êtres par Aristote en dix catégories, dont le prédicament de relation; l'ordre même que la simple raison nous fait découvrir entre les choses; la révélation qui nous montre en Dieu des relations, positivement distinctes entre elles et cependant ne faisant qu'un avec la substance divine, celle-ci devant être conçue, non comme appartenant à la catégorie de substance, mais « comme existant au-dessus de tout genre d'être et renfermant en soi les perfections de tous les genres ». *De potentia, loc. cit.*, et q. VIII, a. 2, ad 1um.

2. *Diverses sortes de relations.* — « La relation diffère des autres genres d'êtres, en ce que ceux-ci sont essentiellement quelque chose. Mais la relation, par sa raison essentielle, est non pas quelque chose, mais *vers quelque chose (non habet quod ponat aliquid, sed ad aliquid).* D'où il suit que certaines relations sont dans les choses, d'autres seulement dans notre raison... » S. Thomas, *Quodl.*, IX, a. 4. Relation *réelle*, quand les deux extrêmes existent et sont ordonnés réellement entre eux : ainsi, la relation de père à fils. Relation *de raison*, quand les deux termes existent, mais ne sont pas ordonnés entre eux indépendamment de notre esprit : il manque alors le fondement réel objectif, à la relation que notre esprit place entre les deux extrêmes: ainsi, la relation que les conventions humaines établissent entre le drapeau et la patrie. Relation *mixte*, si le fondement existe réellement dans l'un des deux termes et seulement d'une façon logique dans l'autre : ainsi, la relation entre le connaissant et l'objet connu, le fondement réel n'existant que dans le sujet qui connaît en raison de la modification réelle produite en lui par la connaissance même.

3. *Distinction de la relation et de son fondement.* — C'est sur cette question que s'affirment certaines préférences et, par voie de conséquence, certaines divergences des auteurs.

Deux opinions principales existent. La première nie toute distinction réelle entre la relation et son fondement et n'établit ici qu'une distinction de raison. C'est l'opinion de Suarez, suivi en cela par plusieurs auteurs récents. La seconde affirme une distinction réelle, tout au moins une distinction mineure, comme celle qui existe entre la chose modifiée et son mode. C'est l'opinion attribuée à saint Thomas et défendue par bon nombre de thomistes.

L'argument de la thèse suarézienne est qu'au cas où la relation réelle apporterait une modification nouvelle à l'être qui la reçoit, modalité réellement distincte du fondement de la relation, il y aurait en cet être une modification réelle qui apparaîtrait ou disparaîtrait en même temps que la relation. Or l'expérience montre qu'il n'en saurait être ainsi : être père ajoute une relation réelle en celui qui engendre; mais cette relation n'est rien en dehors de l'action même qui fait du père un générateur. Cf. Suarez, *Disp. metaph.*, disp. XLVII, sect. III, n. 14; Lepidi, *Elementa philosophiæ christianæ*, t. I, p. 232; Reinstadler, *Elementa philosophiæ scolasticæ*, t. I, p. 359; Lehmen, *Lehrbuch der Philosophie*, t. I, p. 426; Descoqs, *Sur la relation dans l'être créé*, appendice II à *Thomisme et Scolastique*, Paris, 1935, p. 218 sq.

L'argument principal de l'école thomiste est qu'au cas où la relation n'apporterait pas une modalité nouvelle à l'être qui la reçoit et s'identifierait ontologiquement avec son fondement, il n'y aurait, dans la nature des choses, aucune relation réelle, puisque le fondement de la relation (quantité, action et passion, mesure et mesuré) est déjà nécessairement colloqué dans une catégorie autre que la catégorie de relation. Cf. Hugon, *Metaphysica*, t. II, p. 74-76; J. Gredt, *Elementa philosophiæ*, t. I, n. 743-744; Remer, *Summa prælectionum philosophiæ (Metaphysica generalis)* n. 181; Mercier, *Métaphysique générale*, p. 367 sq., etc.

Cette divergence, qui peut sembler bien subtile, a cependant une certaine importance quant au concept de relation et quant à la solution à donner à la difficulté formulée contre le mystère de la Trinité au nom du principe d'identité.

Pour Suarez et son école, des deux aspects de la même réalité-relation — l'*esse ad* et l'*esse in* — le premier implique nécessairement le second, non seulement dans la réalité objective, ce que tout le monde doit concéder, mais encore dans le simple concept qu'on peut s'en former, de telle sorte que, par lui-même, *esse ad* comporte perfection et réalité : *nihil juvat illa distinctio de relatione secundum « esse in » vel secundum « esse ad ». Nam si « esse ad » sit verum et reale, necesse est ut afficiat subjectum quod refert ad terminum; unde, sicut relatio, etiam secundum « esse ad », ponit in subjecto aliquid reale, ita etiam ponit aliquid bonitatis et perfectionis.* Suarez, *loc. cit.*

Pour les partisans de l'autre opinion, des deux aspects de la même réalité-relation — l'*esse ad* et l'*esse in* — le premier n'implique pas, *dans son concept*, le second. Ce sont là, si l'on veut, deux aspects inadéquats de la même réalité qui tout entière est *esse ad* et tout entière *esse in*, mais le concept *ad*, comme tel, ne renferme pas le concept *in*, lequel cependant rend raison de toute réalité et de toute perfection dans la relation réelle.

On verra plus loin les répercussions de ces deux systèmes.

2° *La relation subsistante.* — 1. *Possibilité.* — Laissé aux seules données de l'expérience, l'esprit humain n'aurait jamais envisagé sans doute la possibilité de relations subsistantes. Cette possibilité n'a été conçue par les philosophes catholiques que consécutivement à la révélation de l'existence des relations divines.

« La relation comme telle, écrit le cardinal Mercier, fait abstraction de ce que sont, à un point de vue absolu, les termes de la relation; elle ignore même s'ils sont subsistants en eux-mêmes ou inhérents à autrui; elle consiste uniquement en ce qu'*un* des termes corrélatifs *est pour l'autre.* Les prédicaments absolus, substance, quantité, qualité, sont *quelque chose, aliquid;* le prédicament relatif est *pour quelque chose, ad aliquid.* La substance subsiste *in se;* l'accident absolu existe *in alio;* la relation est *ad aliud.* » *Métaph. gén.*, p. 368.

Ce principe posé, il devient évident que, si la relation, comme telle, est totalement étrangère au concept de substance ou d'accident, il lui devient, en réalité, indifférent d'être substance ou d'être accident. Or, la révélation nous faisant connaître l'existence en Dieu de relations réelles, notre esprit, éclairé par cette révélation même, arrive à concevoir que l'*esse in* des relations qui constituent les divines personnes, n'est pas un *esse in alio*, mais un *esse in se*. Ainsi, puisque la relation, en tant que telle, n'est pas conçue par rapport au sujet dans lequel elle se trouve, mais par comparaison au terme auquel elle rapporte ce sujet, il s'ensuit que le concept d'un tel rapport est en soi indifférent à la nature de l'être qui lui donne sa réalité. L'aspect de l'*esse ad* dans la relation réelle s'accommode tout aussi bien d'une réalité qui lui est conférée par un *esse in alio* (inhérence accidentelle) que d'une réalité qui lui est conférée par un *esse in se* (subsistence). Et ainsi, nous arrivons logiquement au concept de *relation subsistante*, lequel, en vérité, ne peut se vérifier qu'en Dieu.

On comprend par là comment les théologiens peuvent affirmer que deux *prédicaments* seulement, la substance et la relation, peuvent se rencontrer en Dieu. De toute évidence, il ne s'agit pas de faire rentrer la divinité dans les catégories d'Aristote. Mais on transporte en Dieu, d'une manière analogique et transcendante, en le dépouillant de toute imperfection, le concept de la substance et celui de la relation. Cf. S. Thomas, *In Ium Sent.*, dist. VIII, q. IV, a. 3; *Sum. theol.*, Ia, q. XXVIII, a. 2, ad 1um.

2. *Réalité en Dieu.* — Que les relations réelles dont la foi nous oblige à admettre la présence en Dieu soient des relations subsistantes, c'est-à-dire s'identifiant avec la substance divine, la raison théologique le démontre péremptoirement et les documents du magistère l'attestent : à cette double démonstration, saint Thomas ajoute un argument tiré de la liturgie.

a) Raison théologique. — Dans toute relation réelle, avons-nous dit, l'*esse in* est le titre même de sa réalité. Or, tout ce qui en Dieu possède un être réel s'identifie avec la substance divine elle-même. D'ailleurs la *simplicité* divine s'oppose à ce qu'il y ait en Dieu la moindre composition, ce qui serait si les relations ne s'identifiaient pas réellement avec la substance de Dieu.

b) Documents du magistère. — Le concile de Reims (1148) condamne Gilbert de La Porrée qui distingue Dieu et la divinité, l'essence et les relations. *Credimus et confitemur*, dit le concile, *solum Deum Patrem et Filium et Spiritum sanctum æternum esse, nec aliquas omnino res, sive relationes, sive proprietates, sive singularitates vel unitates dicantur, et hujusmodi alia, adesse Deo, quæ sint ab æterno, quæ non sint Deus.* Denz.-Bannw., n. 391; Cav., n. 597.

Joachim de Flore ne reconnaissait, avons-nous déjà dit, qu'une unité de ressemblance entre les trois personnes, de sorte que, pour lui, la substance divine diffère des personnes, nouvelle et distincte en chacune d'elles, comme l'humanité est nouvelle et distincte en chaque individu humain. Le IVe concile du Latran condamne cette sorte de quaternité en Dieu et rappelle que *quælibet trium personarum est illa res, videlicet substantia, essentia seu natura divina.* De cette affirmation dogmatique découle immédiatement la vérité que la relation réelle en Dieu est subsistante, c'est-à-dire s'identifie ontologiquement avec l'essence divine : et cette unique réalité de l'essence divine n'est, ajoute le concile, « ni génératrice, ni engendrée, ni procédante, mais elle est le Père qui engendre, le Fils qui est engendré, le Saint-Esprit qui procède ». Denz.-Bannw., n. 432; Cav., n. 601.

c) Argument tiré de la liturgie. — La préface de la Trinité nous fait dire : *Et in personis proprietas, et in essentia unitas et in majestate adoretur æqualitas.* C'est d'une unique adoration qu'on doit rendre hommage à la propriété, c'est-à-dire à la relation et à l'essence divine. Donc, relation et essence sont la même réalité. S. Thomas, *Sum. theol.*, Ia, q. XXVIII, a. 2, *Sed contra.*

La note théologique à donner à cet enseignement est *théologiquement certain.* Ce n'est, en effet, que par voie de déduction que notre esprit conçoit les relations divines, objet de sa foi, comme des relations subsistantes.

3. *Fondement des relations subsistantes.* — Le fondement des relations divines subsistantes ne peut être que réel, puisque réelles sont les relations; et d'autre part, il ne peut se distinguer réellement des relations.

Au point de vue *logique*, le fondement qui nous conduit, en Dieu, à connaître les relations subsistantes, ce sont les processions divines. Voir ci-dessus, col. 2136. On doit donc dire que les relations divines, *signifiées par mode d'origine*, sont à elles-mêmes leur propre fondement. Au point de vue *ontologique*, les relations subsistantes, précisément parce que subsistantes, sont leur propre fondement : elles se posent elles-mêmes dans l'essence divine. Cf. Billot, *op. cit.*, p. 389-390. Le P. Galtier conçoit les processions, non seulement comme fondement logique, mais encore comme fondement ontologique. *Op. cit.*, n. 270. La chose est de peu d'importance.

De toute façon, il faut conclure qu'en Dieu, procession et relation s'identifient, non seulement dans la *réalité*, mais même dans leur *concept* : « la raison d'origine est contenue dans la raison formelle de relation subsistante par le fait même qu'elle est subsistante, tout comme la raison de substance est contenue dans la raison formelle de sagesse divine par le fait même qu'il s'agit de sagesse divine. Toutefois, comme l'une n'est contenue dans l'autre que d'une manière formelle implicite et non explicite (il faut en effet un raisonnement pour faire apparaître leur équivalence), on doit ajouter que la raison d'origine et la raison de relation subsistante diffèrent entre elles comme l'implicite de l'explicite. » Billot, *op. cit.*, p. 421.

4. *Perfection des relations subsistantes : cette perfection est-elle principe de limitation?* — Le concept que nous devons nous faire de la perfection des relations subsistantes est en dépendance des principes philosophiques ci-dessus exposés.

L'école de Suarez, qui tient que le concept de l'*esse ad* implique nécessairement et par lui-même l'*esse in*, ne peut pas ne pas conclure que, par elles-mêmes, les relations subsistantes sont des perfections, bien plus, puisque les relations se distinguent en Dieu en s'opposant, des perfections qui s'opposent et s'excluent. Opposition et exclusion qui n'impliquent pas de limitations réciproques. Pour étayer son système, Suarez distingue deux sortes de perfections : les perfections *simplement simples* et les perfections *non simplement simples*. Les premières sont préférables à leur privation; les secondes n'apportent à qui les possède aucune supériorité sur qui ne les possède pas, précisément parce qu'il est de leur essence d'appartenir à l'un et non à l'autre. Ainsi, les relations subsistantes sont des perfections non simplement simples : la paternité donne au Père une perfection qui n'apporte aucune limitation, aucune restriction à la perfection du Fils, précisément parce que le Père doit être père et le Fils, fils. *De Trinitate*, l. III, c. IX et X. On retrouve cette doctrine chez les jésuites Grégoire de Valencia, Jacques Granado, Arrubal, Ruiz, Platel, et chez les dominicains Ledesma et Gonzalès; on en retrouve des échos chez les modernes disciples de Suarez : les théologiens de Wurtzbourg, *De Trinitate*, n. 367; Tepe, *De Deo uno et trino*, p. 392-393. Il est difficile de se rallier à pareille explication : Tout d'abord cette distinction

entre perfections simplement simples et non simplement simples paraît bien avoir été inventée pour les besoins de la cause. Ensuite, elle est non seulement difficile à concevoir, mais véritablement inconcevable parce qu'entachée de contradiction. Toute négation de perfection implique une limitation en celui qui ne possède pas cette perfection : c'est le bon sens lui-même qui l'indique. Et donc, il convient de chercher une autre solution. Cf. Billot, *op. cit.*, p. 397, th. VI, ad 2um.

L'école thomiste apporte une solution en conformité avec les principes qu'elle pose. Ce n'est pas l'*esse ad* qui donne perfection à la relation qu'il constitue; c'est l'*esse in*, aspect différent de la même réalité, qui confère à la relation toute la perfection qu'elle peut avoir. « La relation *comme telle* ne met rien de positif dans le sujet, puisqu'elle est formellement l'*esse ad*, l'aspect vers un autre. Or la relation de paternité, *considérée en son fondement*, en ce qui la fait *réelle*, selon son *esse in*, son aspect vers le dedans, c'est identiquement l'essence divine infinie et toute sa perfection, que le Père possède ainsi tout entière; et de même le Fils et l'Esprit.

« A l'objection proposée : le Fils n'a pas la perfection qu'est la paternité, il ne possède donc pas toute perfection, nous répondrons : le Fils n'a pas la paternité formellement considérée selon son *esse ad*, son aspect vers le Fils, assurément; mais cet aspect ne dit aucune perfection absolue. Quant à l'*esse in* de la paternité, son fondement, qui est la nature infiniment parfaite, le Fils la possède tout entière, puisque le Père engendre son Fils... précisément en lui communiquant toute la nature divine. » A.-A. Goupil, *Dieu*, t. I, p. 151.

Par là, on voit que, si les relations divines comportent une perfection réelle, la perfection divine infinie, ce n'est qu'en raison de leur identité avec l'essence divine qu'elles sont parfaites. Les trois personnes divines n'ont donc pas plus de perfection qu'une seule, toutes trois ayant la même nature infiniment parfaite. Voir le développement de cette thèse dans Billot, th. VII et VIII, et dans Van Noort, *De Deo uno et trino*, p. 172-184. Ch. Pesch, *Prælectiones*, t. II, prop. 83, n. 629-631, et P. Galtier, *op. cit.*, p. 203, adoptent une solution moyenne : la relation divine est une réelle perfection et cependant n'ajoute rien à la perfection de la substance. Cette solution ne paraît intelligible qu'à la condition de la comprendre dans le sens de Cajétan, des thomistes, de Billot et de Van Noort. On trouve un bon exposé de l'opinion thomiste dans Gonet, *Clypeus theologiæ thomisticæ*, tract. VI, *De sacro Trinitatis mysterio*, disp. III, a. 5, n. 157-194; et dans les Salmanticenses, *De Trinitate*, disp. VI, dub. II.

III. Rapports des relations et de l'essence divines. — Les rapports des relations divines avec la divine substance sont déjà implicitement indiqués dans le concept théologique de « relation subsistante ». Il est nécessaire cependant de les dégager explicitement.

1° *Point de départ dogmatique.* — Dans cet exposé qui est principalement, pour ne pas dire purement, scolastique, un double point de départ dogmatique s'impose.

1. Le *premier* est la condamnation des erreurs de Gilbert de La Porrée et de Joachim de Flore, non moins que le raisonnement théologique, d'où il appert qu'en Dieu, qui est la simplicité parfaite, relations et substance ne peuvent se distinguer entre elles réellement, puisque ce serait placer en Dieu une véritable composition. Les relations divines s'identifient donc dans la réalité avec la substance divine, à l'égard de laquelle elles n'ont pas d'opposition. Le texte du IVe concile du Latran ne laisse aucun doute à ce sujet : *quælibet trium personarum est* ILLA RES, *videlicet* SUBSTANTIA... DIVINA.

2. Le *second* est la réprobation de l'ancienne hérésie des anoméens, ariens rigides, voir t. I, col. 1324, pour qui l'ἀγεννησία de Dieu est l'essence même très simple de la divinité, de telle sorte qu'aucun concept différent de l'*aséité* ne peut être admis. Les Pères, notamment Basile et Grégoire de Nysse s'efforcent de démontrer qu'au contraire des rapports différents peuvent exister en Dieu, sans que cependant l'unité de la substance divine soit compromise. Il est donc faux que tout en Dieu se résolve dans le concept d'aséité.

La conclusion immédiate de cette double constatation dogmatique est que, s'il faut admettre, d'une part, que la relation ne se distingue pas en Dieu réellement de la substance, d'autre part il est nécessaire d'établir entre l'une et l'autre une distinction de raison. Sur ce double point de départ dogmatique, on consultera Galtier, *De Trinitate*, p. 194, n. 278 279.

2° *Les opinions.* — 1. *Opinion irrecevable : L'opinion de Durand de Saint-Pourçain* estime qu'en Dieu relation et substance se distinguent entre elles d'une façon simplement *modale*, c'est-à-dire, non comme une chose et une chose mais comme une chose et son mode d'être, *tanquam modum ab ipsa re. In Ium Sent.*, dist. XXXIII, q. I, n. 23 sq. Les théologiens estiment unanimement qu'une telle distinction, même simplement modale, impliquerait composition réelle en Dieu. Ils rappellent qu'un mode, en Dieu, ne peut être qu'incréé, c'est-à-dire acte pur et par conséquent pleinement identique à la substance. Enfin, ils font valoir contre l'opinion de Durand les déclarations doctrinales du IVe concile du Latran contre la quaternité instaurée en Dieu par Joachim de Flore, quaternité que ressuscite véritablement Durand de Saint-Pourçain. On trouvera l'exposé et le développement de ces arguments dans Gonet, *op. cit.*, disp. III, a. 1, § 2. Plus brièvement, une bonne mise au point dans Ch. Pesch, *Prælectiones*, t. II, n. 617.

2. *L'opinion de Duns Scot* est connue : c'est la fameuse distinction « formelle *ex natura rei* », appliquée aux relations divines et à la substance. On trouvera ici un exact exposé de cette opinion à l'art. Duns Scot, t. IV, col. 1884 : « En dehors du travail de l'esprit connaissant, objectivement *a parte rei*, il existe des réalités qui s'identifient l'une avec l'autre véritablement, mais non totalement. La personne du Père s'identifie vraiment avec l'Être divin, parce que le Père est vraiment l'Être divin. Et pourtant l'identification n'est pas totale, parce que le Père engendre le Verbe; or, l'Être divin n'engendre pas le Verbe... La distinction entre des réalités qui s'identifient vraiment, mais incomplètement, n'est pas une distinction réelle, les réellement distincts ne s'identifient point. Elle n'est pas une distinction virtuelle, parce que les virtuellement distincts s'identifient complètement *a parte rei*. A cette distinction très spéciale, Duns Scot donne le nom de formelle. »

Nous n'entendons infliger à cette opinion aucune note théologique. Mais il nous semble, au point de vue dogmatique, qu'elle est difficilement conciliable avec les déclarations doctrinales de l'Église, et au point de vue rationnel, qu'elle implique contradiction.

Difficilement conciliable avec les déclarations doctrinales de l'Église : *Licet igitur alius sit Pater, alius Filius, alius Spiritus sanctus, non tamen aliud : sed id, quod est Pater, est Filius, et Spiritus sanctus* IDEM OMNINO. *Conc. Later. IV*, Denz.-Bannw., n. 432; Cav., n. 601. Identification *non totale*, dit Scot; identification parfaite, dit le concile, *idem* OMNINO. Au point de vue de la raison, on peut se demander comment des réalités peuvent s'*identifier* qui cependant ne s'identifient *pas totalement*? N'y a-t-il pas ici une contradiction *in terminis*?

Outre ces deux arguments fondamentaux, les théo-

logiens font valoir contre la thèse de Scot que la distinction formelle *ex natura rei* aboutirait logiquement à placer entre la relation et la substance divines une distinction réelle et qu'en somme l'opinion scotiste rejoint fatalement l'erreur de Gilbert de La Porrée. Voir toutes les raisons accumulées contre Scot, dans Gonet, *op. cit.*, § 3; cf. § 4.

3. *Opinions recevables.* — *a) Principes communs.* — Toutes opinions recevables doivent affirmer une double vérité : d'une part, l'identité des relations avec la substance divine; d'autre part, la distinction de « raison raisonnée » entre les relations et la substance.

Sur ce dernier point, quelques éclaircissements sont nécessaires :

On appelle distinction *de raison* ou distinction *virtuelle*, celle qui est introduite *par notre esprit*, distinguant dans un objet de connaissance *des formalités diverses :* ainsi, dans tel homme, je puis distinguer l'animal, le Français, le musicien, le père de Jacques ou le fils de Pierre. De telles distinctions peuvent amener, certes, composition de concepts divers, mais non composition réelle dans l'objet connu lui-même. Mais cette distinction de raison entre divers aspects du même objet peut elle-même revêtir diverses formalités. Nous laissons de côté la distinction *purement logique et sans fondement vrai* que les théologiens scolastiques appellent « de raison raisonnante » : elle existe, quand les divers concepts que forme l'esprit d'un même objet ne sont pas vraiment différents. A la distinction opérée par l'esprit ne correspond rien qui soit vraiment, même d'une façon simplement virtuelle, différent dans l'objet : ainsi la distinction entre *homme* et *animal raisonnable.* C'est, à peu de chose près, la distinction purement verbale des nominalistes.

Il faut, au contraire, considérer avec attention la distinction virtuelle *et vraiment fondée dans la réalité*, celle que l'école appelle distinction « de raison raisonnée » : elle existe quand les divers concepts que l'esprit forme d'un même objet sont, en vérité, formellement différents et trouvent dans les virtualités mêmes de l'objet un point d'appui solide à leur diversité. Ce n'est plus alors un jeu d'esprit, comme dans la distinction purement verbale; c'est « un procédé justifié de la raison qui, pour prendre possession intellectuelle d'un objet complexe, le détaille selon les richesses qu'elle y aperçoit. Ainsi l'âme humaine offre réellement, à qui considère la diversité de ses actions, un fondement sérieux pour qu'on distingue en elle trois puissances de vie : végétative, sensitive, intellectuelle. Ainsi l'Être divin offre dans la richesse infinie de son essence un fondement vrai à qui y distingue ses innombrables perfections ». A.-A. Goupil, *Dieu*, t. I, p. 25.

De plus, cette distinction virtuelle fondée dans la réalité peut être *adéquate* ou *inadéquate*, soit *parfaite* ou *imparfaite*, soit encore *majeure* ou *mineure.* Tous ces termes sont synonymes et s'emploient indifféremment. Parfaite, adéquate ou majeure, quand les divers concepts formés par l'esprit ne s'impliquent pas les uns les autres, quand, entre eux, ils sont *adéquatement distincts.* L'être vivant peut très bien être conçu sans former le concept d'homme; l'idée d'un Français n'implique pas celle d'un musicien, etc. Imparfaite, inadéquate ou mineure, quand les aspects divers d'un même objet, s'impliquent et s'enchevêtrent. On peut distinguer en un être l'essence et la nature; mais on ne saurait les penser totalement séparées : l'essence est toujours active et donc nature; le principe de l'activité est toujours une essence. Chacun des deux concepts dit *explicitement* un aspect de l'objet, *implicitement* l'autre; ils sont *inadéquatement distincts.* Cela dit, nous pouvons affirmer :

b) La doctrine communément reçue : En Dieu, relations et substance se distinguent d'une distinction de raison raisonnée, c'est-à-dire ayant en Dieu un fondement objectif.

Le fondement de cette distinction de raison raisonnée est double : d'un côté, c'est la disproportion de notre intelligence à saisir par un concept unique les richesses transcendantes de la divinité; de l'autre, c'est, en Dieu lui-même, la distinction réelle qui existe entre les relations elles-mêmes. Ici, il y a un fondement plus objectif encore, si l'on peut dire, que pour la distinction des attributs divins, car les attributs sont simplement *conçus* comme différents les uns des autres, voir t. I, col. 2233-2234, tandis que les relations *sont* réellement distinctes entre elles.

L'assertion commune rapportée dans l'énoncé qui précède est une doctrine *théologiquement certaine*, démontrée et par l'histoire du dogme trinitaire, et par le raisonnement théologique.

Les *hérésies trinitaires* partent de ce principe — qui, selon l'expresssion de saint Grégoire de Nazianze, est comme leur citadelle, *Orat.*, XXXI, n. 23, *P. G.*, t. XXXVI, col. 157 — qu'en Dieu il est impossible d'introduire une distinction même virtuelle entre la substance et les personnes. Les ariens déclarent qu'il est contradictoire d'attribuer la même substance divine au Père et au Fils, parce que la paternité qui s'identifie avec la substance ne peut être attribuée au Fils. A l'opposé, les sabelliens ne distinguent en Dieu aucune personne, parce que paternité et filiation ne sont que des dénominations extrinsèques à Dieu, mais qu'en Dieu elles s'identifient pleinement avec la substance.

Contre ces assertions, les Pères de l'Église rappellent qu'en Dieu, paternité et filiation indiquent des modes substantiels, qui, tout en s'opposant, se distinguent de la substance à l'instar des attributs. Ainsi la doctrine de la distinction virtuelle est ébauchée. Cf. S. Basile, *Adv. Eunomium*, l. II, c. XXVIII, *P. G.*, t. XXIX, col. 637; cf. c. XXIX, col. 640-641; *Epist.*, CCX, n. 5, *P. G.*, t. XXXII, col. 776; S. Grégoire de Nazianze, *Orat.*, XXIX, n. 16, *P. G.*, t. XXXVI, col. 96; l'auteur du *Dialogue contre les macédoniens*, I, *P. G.*, t. XXVIII, col. 1292; Amphiloque d'Iconium, fragm. 15, *P. G.*, t. XXXIX, col. 112; S. Jean Damascène, *De fide orthodoxa*, l. I, c. VIII, X, *P. G.*, t. XCIV, col. 828, 838; S. Augustin, *De Trinitate*, l. V, n. 3-6, *P. L.*, t. XLII, col. 913-914. Voir les textes dans Galtier, *op. cit.*, p. 194-195.

Mais le *raisonnement théologique* lui-même suffit à prouver qu'il faut admettre entre substance et relations divines une distinction simplement virtuelle, avec un fondement objectif en Dieu. En effet, d'une part, sans l'identification des relations et de la substance, nous devrions logiquement admettre, sinon les hérésies arienne ou sabellienne, tout au moins les erreurs de Gilbert ou de Joachim. D'autre part, sans la distinction virtuelle, nous devrions émettre au sujet de Dieu des assertions contradictoires, nos concepts des réalités divines nous amenant logiquement à conclure que le Père étant Dieu, le Fils étant Dieu, le Père est identique au Fils. La transcendance divine est d'ailleurs infinie; et, par conséquent, il n'apparaît pas contradictoire qu'elle puisse fonder simultanément un double concept de réalité absolue et de réalité relative, *à condition* toutefois que ce concept de réalité relative se réfère à une relation subsistante, c'est-à-dire s'identifiant, dans ce qui fait sa réalité, avec la substance elle-même. Cf. Galtier, *op. cit.*, p. 195-199.

c) Opinions librement discutées. — Les discussions libres portent sur la question, fort subtile d'ailleurs, de savoir si la distinction entre relations et substance est *majeure* ou *mineure.* Qui aime les longues et subtiles analyses scolastiques pourra, sur ce point, se reporter à Gonet, *op. cit.*, disp. III, a. 2, n. 48-122. En bref, il suffira ici d'indiquer les tendances des théologiens.

Un *premier groupe* affirme la distinction *adéquale* ou *majeure* soit de l'essence par rapport à la relation, soit de la relation par rapport à l'essence. Le concept de l'essence divine n'impliquerait à aucun titre le concept de la relation et réciproquement. Cette opinion est celle de Molina, *In Iam partem Sum. S. Thomæ*, q. XXVIII, disp. VI, concl. 4; de Vasquez, id., disp. CXXI, c. II; d'Alarcon, *Prima pars theologiæ scholasticæ*, Lyon, 1633, tract. V, disp. II, c. XIII.

Un *second groupe* affirme que le concept de l'essence est impliqué dans celui de la relation divine, parce que cette relation est subsistante; mais, à l'inverse, que le concept d'essence n'implique pas celui de relation. Sous le premier aspect, il y aurait donc distinction virtuelle mineure, sous le second distinction majeure. C'est l'opinion défendue par Suarez, *De Trinitate*, l. IV, c. V; Sylvestre de Ferrare, *In Sum. cont. gentes*, l. IV, c. XIV et, de nos jours, après Billot, *De Deo trino*, thèse VII, § 1, Hervé, *Manuale*, t. II, n. 192, et Piccirelli, *De Deo uno et trino*, n. 1041, 1046 sq.

Le *troisième groupe* enseigne que l'essence est du concept de la relation subsistante et que la relation divine subsistante est du concept de l'essence divine : de part et d'autre il n'y a donc que distinction mineure. C'est l'opinion enseignée par la plupart des thomistes et par un grand nombre de théologiens d'autres écoles (Franzelin, Kleutgen) et à laquelle se rallie le P. Galtier, *op. cit.*, n. 285. « L'essence, écrit le P. Hugon, est comprise dans le concept des relations et des personnes, car celles-ci sont vraiment Dieu et, partant, incluent la nature divine, comme notre personne comporte la nature humaine. D'autre part, l'essence divine contient les personnes et les relations, non pas en puissance, car rien n'est potentiel en Dieu, mais en acte, et donc il faut que les relations et les personnes entrent dans le concept plénier de l'essence divine. » Hugon, *Le mystère de la très sainte Trinité*, p. 339, note

Il ne semble pas qu'on doive opposer la deuxième opinion à la troisième, celle-ci envisageant le concept d'essence divine, tel que nous le fournit la révélation (concept plénier), celle-là envisageant le concept d'essence divine, abstraction faite des données révélées.

IV. Rapport des relations et des personnes divines. — 1° *Existence en Dieu de quatre relations réelles* (S. Thomas, *Sum. theol.*, Ia, q. XXVIII, a. 4). — Ici encore, nous devons partir d'une vérité révélée, par elle-même inaccessible à la raison, le fait de l'existence, en Dieu, de trois personnes égales et distinctes entre elles, le Père, le Fils, le Saint-Esprit. La distinction des personnes implique la distinction *réelle* entre les relations divines. Il ne suffit donc pas, comme conclusion théologique immédiate de l'existence en Dieu des processions divines, d'admettre des relations réelles; il faut encore confesser que ces relations sont distinctes réellement entre elles en raison de leur mutuelle opposition : *In hoc solum numerum insinuant, quod ad invicem sunt.* XIe concile de Tolède, Denz.-Bannw., n. 280; Cav., n. 578. *Sancta Trinitas, secundum communem essentiam individua, et secundum personales proprietates discreta.* IVe concile du Latran, Denz.-Bannw., n. 428; Cav., n. 599. *(In Deo) omnia sunt unum, ubi non obviat relationis oppositio.* Conc. de Florence, Denz.-Bannw., n. 703; Cav., n. 603.

De ce principe dogmatique, on déduit qu'il existe en Dieu *quatre relations réelles :* « La doctrine des processions divines nous rappelle que le Fils vient du Père, le Saint-Esprit du Père et du Fils, de telle manière que la nature est identique dans les trois. Or, partout où nous trouvons une procession d'origine, il faut conclure à la relation réelle de celui qui procède à son principe, et aussi à la relation réelle du principe au terme quand la nature est la même dans les deux. Il va de soi, tout d'abord, que le terme, recevant du principe tout ce qu'il possède de réalité, de vie, de perfection, se réfère à lui par la plus nécessaire des relations. Le principe, en tant que tel, n'ayant rien tiré de son terme, n'a pas forcément de relation réelle avec lui; c'est ainsi que le rapport des créatures à Dieu est réel, et non point le rapport de Dieu aux créatures. Mais si le principe et le terme ont la même et unique substance, le principe est ordonné au terme par cette nature même qui est dans les deux et, par suite, il y a relation nécessaire et réelle du principe au terme, comme du terme au principe. Voilà ce qui se vérifie dans la Trinité. Le Fils, parce qu'il tire son origine du Père, doit avoir une relation réelle avec lui; le Saint-Esprit, parce qu'il tire son origine du Père et du Fils à la fois, doit avoir une relation réelle avec tous les deux. A son tour, le Père, parce qu'il a une nature identique avec le Fils, ne peut pas ne pas avoir une relation réelle avec lui; le Père et le Fils, trouvant leur unique nature dans le Saint-Esprit, ont aussi avec lui un rapport nécessaire, qui est un lien d'amour. La relation réelle du Père au Fils est la *Paternité;* la relation réelle du Fils au Père est la *Filiation;* la relation réelle du Père et du Fils produisant le Saint-Esprit comme un souffle est la *Spiration active;* la relation réelle de l'Esprit soupiré au Père et au Fils qui le soupirent, est la *Spiration passive :* telles sont les quatre relations réelles que la tradition catholique a toujours reconnues dans la Trinité. » Hugon, *Le mystère de la très sainte Trinité*, p. 335-336.

S'il fallait donner une note théologique à notre assertion, il conviendrait sans doute de distinguer. Qu'il y ait en Dieu *quatre relations*, c'est là une *vérité théologiquement certaine*, en raison de son étroite connexion avec le dogme trinitaire : le Père engendre, le Fils est engendré; le Père et le Fils sont conjointement le principe « spirateur » de la troisième personne, laquelle procède des deux autres. Il y a donc deux processions réelles, chacune ayant deux extrêmes; d'où nécessairement il existe en Dieu quatre relations. — Qu'il y ait en Dieu *au moins trois relations réelles*, c'est là également une *vérité théologiquement certaine*. Il est de foi qu'il y a en Dieu trois personnes. La distinction des personnes est fondée sur l'opposition des relations. Donc, il faut distinguer au moins trois relations réelles qui constituent les trois personnes réelles. Mais c'est une *certitude philosophique* que la quatrième relation, la « spiration active », laquelle ne forme pas une personne, est également réelle, puisque le principe spirateur et l'Esprit Saint possèdent la même nature et s'opposent réellement dans la procession de la troisième personne.

2° *Les quatre relations réelles ne constituent cependant que trois personnes* (S. Thomas, Ia, q. XXX, a. 1, 2). — La personne se définit : « substance individuelle de nature raisonnable. » C'est la définition de Boèce. Trois choses sont de l'essence de la personnalité : la nature raisonnable, la subsistence, l'incommunicabilité. Voir pour le développement de ces idées l'art. Hypostase, t. VII, col. 425-426. Cela posé, il y aura donc en Dieu autant de personnes qu'il y aura de relations subsistantes *incommunicables*. Or, les relations subsistantes incommunicables sont seulement au nombre de trois : la paternité, la filiation, la spiration passive. Donc, il ne peut y avoir en Dieu que trois personnes.

La mineure de ce raisonnement se démontre, d'une part, par le fait qu'en Dieu il n'y a que deux processions, l'une selon l'intelligence, l'autre, selon la volonté; d'autre part, par l'élimination de toute relation distincte là où ne se rencontre pas l'opposition relative d'origine requise à la distinction réelle des relations.

Tout d'abord, la procession qui est selon l'intelligence ne présuppose pas celle qui est selon la volonté; donc, les deux relations qui appartiennent à la proces-

sion selon l'intelligence, paternité et filiation, sont entre elles tellement opposées que ni l'une ni l'autre ne peut être conçue comme commune à l'un des termes d'une autre procession présupposée. Ce sont donc là deux relations tout à fait incommunicables et, par là même, individuelles. Il s'ensuit que la paternité subsistante est la personne même du Père, la filiation subsistante est la personne même du Fils. Quant aux deux relations de la procession d'amour, elles sont certes opposées entre elles, mais elles n'ont d'opposition ni à la paternité, ni à la filiation. Il est donc impossible qu'elles puissent constituer deux autres personnes en plus du Père et du Fils, car ces deux personnes ne pourraient s'opposer relativement au Père et au Fils, afin de s'en distinguer. Il est toutefois nécessaire que l'Amour qui procède tire son origine de la procession qui est selon l'intelligence, comme l'exige le rapport naturel de l'intelligence à la volonté; aussi la relation de *spiration active* doit être commune au Père et au Fils. Mais il est impossible que la relation opposée de *spiration passive* puisse se trouver dans le même sujet où déjà se trouve la spiration active. Il reste donc que cette relation de spiration passive est une relation individuelle, incommunicable, constituant la personne distincte du Saint-Esprit. Ainsi, des quatre relations, une est commune à deux personnes, les trois autres sont incommunicables et, en raison de cette incommunicabilité même, personnelles.

3° *La personne en Dieu est donc la relation incommunicable, considérée comme subsistante.* — 1. *Affirmations générales.* — La personne ne saurait être prise en Dieu du côté de l'absolu; car tout ce qui est absolu en Dieu est commun au Père, au Fils et au Saint-Esprit. C'est donc du côté des relations incommunicables qu'il faut chercher l'élément constitutif de la personne divine. Toutefois, comme la personne implique la subsistence, il faut dire que c'est la relation incommunicable, *en tant qu'elle est subsistante*, qui constitue en Dieu la personne. Cf. S. Thomas, Iª, q. XXIX, a. 4. Le nom de personne a été choisi providentiellement, nonobstant l'imprécision du terme au moment où il fut choisi, pour revêtir cette signification souple et complexe à la fois qui permet, tout en affirmant la trinité, de maintenir l'unité de la substance. On lira à ce sujet de beaux passages de saint Augustin, *De Trinitate*, l. VII, c. IV-VI, *P. L.*, t. XLII, col. 841 sq., dont Billot donne de larges extraits, *De Deo trino*, p. 437.

2. *Précisions.* — Sur ce thème général les théologiens ont fixé d'intéressantes précisions. Nous les résumons d'après le P. Galtier, *op. cit.*, n. 302-312.

a) Dans la constitution de la personne divine, notre esprit distingue un double élément : un élément *commun* aux trois personnes, un élément *propre* à chacune d'elles. L'élément commun est la substance; l'élément propre est la relation, qui constitue, en chaque personne, la propriété incommunicable. C'est si évident que, en regard du dogme de la Trinité, il est *théologiquement certain* que les personnes, réellement distinctes entre elles, ne peuvent être constituées que par les relations. « Les trois sont un par la divinité, et cet un est trois par les propriétés. » S. Grégoire de Nazianze, *Orat.*, XIX, n. 9, *P. G.*, t. XXXVI, col. 144. Ou encore : *Trinitas, secundum personales proprietates, discreta.* IVe conc. du Latran, Denz.-Bannw., n. 428; Cav., 599. Toutefois, cette considération d'un double élément, l'un commun, l'autre propre ne peut être que dans notre intelligence : *a parte rei*, rien ne doit être conçu en Dieu comme faisant en lui-même composition : les personnes sont en Dieu les réalités qui se distinguent entre elles, en même temps que ce par quoi elles se distinguent.

b) Les personnes divines ne peuvent être constituées que par les relations d'origine, sans aucune participation d'élément absolu. C'est la doctrine qui ressort de tous les principes jusqu'ici exposés et qui ne nécessiterait aucune considération spéciale si elle n'avait jadis trouvé un contradicteur en Jean de Ripa (†1325). Ce théologien pense que la personne doit être constituée *d'abord* par une propriété absolue, avant de l'être par une propriété relative. Il faut être avant d'agir : le Père doit exister avant d'engendrer. Ces priorités doivent s'entendre, de toute évidence, d'une simple priorité logique. On trouvera l'opinion de Ripa rapportée et discutée par Suarez, *De Trinitate*, l. VII, c. V, n. 2-3; Vasquez, id., disp. CLVIII, c. III; Billuart, id., dissert. IV, a. 2. Mais il faut, au contraire, tenir comme une *certitude théologique* que la personne divine *ne comporte, comme telle, aucun élément absolu.* Telle est la conclusion théologique qui se dégage : *a.* — des déclarations conciliaires, notamment du XIe concile de Tolède reprenant une affirmation de saint Augustin, *In Joa.*, tract. XXXIX, n. 4, *P. L.*, t. XXXV, col. 1683 : *In hoc solo numerum insinuant quod ad invicem sunt; et in hoc numero carent quod ad se sunt*, Denz.-Bannw., n. 703; Cav., n. 603; et du concile de Florence, *Omnia (in divinis) sunt unum, ubi non obviat relationis oppositio; b.* — de la tradition des Pères, tant latins que grecs, tous s'accordant à placer la multiplication des personnes en Dieu uniquement dans la multiplication des relations, disent les Latins après saint Augustin, des modes d'être en soi par l'origine, disent équivalemment les Grecs après Basile, Grégoire de Nazianze, Grégoire de Nysse, Amphiloque, dont Jean Damascène résume la doctrine, voir ci-dessus, col. 2138. Cf. Galtier, *op. cit.*, n. 304-305; *c.* — du raisonnement théologique lui-même, car une distinction absolue en Dieu amènerait une limitation dans la perfection des personnes.

Ainsi donc, c'est la relation, considérée comme telle, qui constitue la personne, bien qu'il faille ajouter qu'il est de l'essence même de la personne divine d'être subsistante, et qu'elle tient cette subsistence de la substance divine avec laquelle elle s'identifie selon son *esse in.*

c) Toutefois, sur ce dernier point, une légère nuance (purement verbale d'ailleurs à notre avis) sépare les meilleurs théologiens. Précisément parce que la relation n'a de subsistence qu'en raison de son identité avec la substance selon son *esse in*, certains théologiens se demandent s'il ne conviendrait pas de préciser les formules précédentes de la manière que voici : les personnes divines *se distinguent* l'une de l'autre par la relation considérée dans son *esse ad*, mais *sont constituées* par les relations considérées dans leur *esse in.* Telle est l'opinion de Durand de Saint-Pourçain, *In Ium Sent.*, dist. XIII, q. II, n. 23; dist. XXIII, q. I, n. 17; *In IIIum Sent.*, dist. I, q. II, n. 1, 7; q. IV, n. 10. Il semble que des thomistes authentiques inclinent vers cette solution : Gonet cite Sylvestre de Ferrare, *In Sum. cont. gentes*, l. IV, c. XXVI, et Capréolus, *In Ium Sent.*, dist. XXVI, q. I, a. 1, concl. 3; (ajoutez : *In IIIum Sent.*, dist. I, q. I, concl. 4, édit. Paban, t. II, p. 233-235; t. V, p. 12). On peut ajouter Billot, *De Deo uno*, th. XI, corol., et *De Verbo incarnato*, th. VII, § 5, obj. 7, et th. XI, § 2, et Van der Meersch, *De Deo uno et trino*, § 768.

D'autres théologiens enseignent que la personne en Dieu est *constituée* par la relation divine considérée formellement selon son *esse ad.* C'est l'opinion de nombreux thomistes, notamment de Gonet, *op. cit.*, disp. V, a. 2, § 2-5; de Billuart, *op. cit.*, dissert. IV, a. 4. Et cependant Hugon, qui, dans *Tractatus dogmatici*, t. I, p. 371-372, défend la même opinion que Billot, en appelle à l'autorité de Gonet, disp. IV, a. 2, § 2, n. 26. Le P. Galtier qui s'attache à démontrer la vérité de la seconde opinion, *op. cit.*, n. 308, cite encore en sa faveur Suarez, *De Trinitate*, l. VII, c. VII, et apporte de

sa préférence la justification suivante : « *L'esse ad* divin, qui exprime explicitement un être distinct, exprime également d'une manière implicite l'*esse in;* bien plus, il est et il est connu être réellement cet *esse in* de telle sorte qu'en raison de l'*esse in* qu'il signifie implicitement, l'*esse ad* est tout ensemble et distinct et subsistant. Au contraire, l'*esse in* divin, qui certes signifie un être indivisé en soi, ne devient à aucun titre, par son identité réelle avec l'*esse ad*, distinct et incommunicable. En effet, même en le considérant comme signifiant implicitement les trois *esse ad*, il est conçu et doit être conçu comme étant commun aux trois relations. En conséquence, l'*esse in* des relations est absolument insuffisant à rendre raison des deux éléments qui constituent la personne. »

4° *Subsistences relatives ou subsistence absolue?* — La nuance qui sépare les théologiens dans la question précédente vient sans doute de leur divergence sur l'ultime précision que voici : *Les relations subsistantes constituent-elles en Dieu une seule subsistence absolue ou trois subsistences relatives?*

1. *Terminologie.* — *a) Sens concret.* — Le terme *subsistence*, voir Hypostase, col. 408, a été inventé pour rendre, quant au sens, le terme grec ὑπόστασις dont la traduction littérale latine *substantia* n'exprimait pas l'équivalent. Aussi trouve-t-on, dans les documents officiels de l'Église, *subsistentia* comme l'équivalent d'ὑπόστασις ou de *persona.* Cf. Jean II, *Epist.*, III, Denz.-Bannw., n. 201; Cav., n. 705. Ainsi on parle des *trois subsistences divines*, Denz.-Bannw., n. 213, 254; Cav., n. 564, 572, comme on parle de *l'unique subsistence* de Jésus-Christ. Denz.-Bannw., n. 216, 217, 288, 292; Cav., n. 708, 709, 736, 744. On trouve cette signification jusqu'au Moyen Age et saint Thomas emploie encore en ce sens *subsistentia.* Voir, par exemple, Iª, q. XXIX, a. 2, ad 2um; IIIª, q. II, a. 6.

Mais on trouve aussi chez saint Thomas un sens concret qui n'est pas nécessairement le sens d'hypostase ou de personne, mais plutôt celui de substance concrète, considérée comme existant en soi et non en autrui. *Subsistentia* désigne en ce cas la substantialité même de l'être par opposition aux accidents et aux parties. Exemples : Iª, q. XXIX, a. 2; *De potentia*, q. IX, a. 1, c.; *In Ium Sent.*, dist. XXIII, q. I, a. 1 et ad 4um; dist. XXVI, q. I, a. 1, ad 3um et 4um. Cf. Hypostase, col. 409-410.

b) Sens abstrait. — Le concept que Cajétan s'est fait de la subsistence introduisit un sens abstrait dans la signification de ce terme. Cajétan envisage, dans l'incarnation du moins, la subsistence comme « un mode substantiel dont l'effet est de rendre incommunicable la nature, en la terminant en elle-même et en la disposant immédiatement à être actuée par son existence propre ». Hypostase, col. 416. Analogiquement appliqué à Dieu, ce concept de la subsistence prend un aspect abstrait et désigne l'élément formel conçu en Dieu comme principe de l'existence personnelle, distincte, individuelle. Et ainsi, dans la Trinité, ce principe doit être à la fois d'ordre substantiel et incommunicable.

2. *Les opinions.* — La terminologie ainsi exposée nous permet de mieux comprendre les trois opinions qui se partagent le monde des théologiens.

a) Première opinion : il n'existe en Dieu qu'une subsistence unique, absolue. — Cette opinion correspond à l'opinion, précédemment rappelée, qui considère qu'en Dieu les personnes *se distinguent* par leur *esse ad*, et *sont constituées* par leur *esse in.* « Ou bien les relations personnelles sont subsistantes par là même qu'elles sont relations, ou bien elles ne sont subsistantes qu'en raison de la subsistence même de l'essence ou substance absolue. Or, le premier terme de l'alternative est inconcevable en raison de multiples répugnances; subsister est la même chose qu'exister *en soi;* donc, le principe de la subsistence ne peut être qu'un absolu, précisément sous l'aspect où l'absolu se distingue du relatif. Si les relations étaient subsistantes par là même qu'elles sont *ad alterum*, nous aurions une contradiction dans les termes. De même, si les relations étaient subsistantes en tant que relations elles s'opposeraient entre elles en tant que subsistantes, et ainsi la difficulté tirée du principe d'identité comparée appliquée aux personnes divines deviendrait insoluble. Enfin, si les relations comme telles possédaient la subsistence, le Père subsisterait par un autre principe que le Fils et le Fils par un autre principe que le Père, ce qui poserait en chaque personne une perfection différente. En ce cas, comment sauvegarder l'infinité et la plénitude de perfection en chacune des personnes? » Billot, th. XI, corol. Ces auteurs acceptent néanmoins de dire — ce que d'ailleurs tout le monde affirme, puisque telle est la foi catholique, — qu'il y a en Dieu trois subsistences concrètes, c'est-à-dire trois personnes subsistantes, trois hypostases.

b) Deuxième opinion : il n'y a en Dieu que trois subsistences relatives, mais pas de subsistence absolue. — C'est la contre-partie de l'opinion qui tient qu'en Dieu la personne est constituée par la relation divine considérée formellement selon son *esse ad.* C'est aussi la conclusion logique de ceux qui trouvent dans l'*esse ad* un principe de perfection relative. Voir ci-dessus, p. 10-11. Galtier, qui adopte cette opinion, cite en sa faveur Suarez, *op. cit.*, l. III, c. IV; Billuart, *op. cit.*, dissert. IV, a. 4; Gonet, *op. cit.*, disp. V, a. 2, n. 42-74; Franzelin, *De Deo trino*, p. 378; Pesch, *De Deo trino*, n. 605. On doit ajouter Vasquez, De Lugo, et de nos jours A. d'Alès, *De Deo trino*, th. IX, schol. II, p. 233 sq. Il faut remarquer toutefois que, dans le sens exclusif donné à l'énoncé de l'opinion, bon nombre des auteurs cités doivent être récusés, car ils sont partisans, en plus des trois subsistences relatives, d'une subsistence absolue en Dieu. La deuxième opinion, entendue en son sens strict, est propre à Vasquez, de Lugo, Galtier, d'Alès, Pesch, Franzelin. Elle est défendue par un grand nombre de théologiens, *major pars*, dit Diekamp, *Manuale*, t. I, p. 383. On trouvera dans Pesch, n. 605-611, une bonne discussion sur le sujet, tout d'abord en ce qui concerne la façon dont Günther a détourné de leur vrai sens les assertions de saint Augustin, dans *Vorschule zur speculativen Theologie des positiven Christenthums*, Vienne, 1829, t. I, p. 119; t. II, p. 537; ensuite, relativement à la manière dont les anciens théologiens scolastiques posaient le problème, dont les données sont totalement changées par Durand de Saint-Pourçain et Cajétan. Cette mise au point est fort utile pour comprendre les divergences d'opinions.

c) Troisième opinion : il y a en Dieu trois subsistences relatives et une subsistence absolue. — C'est l'opinion de Suarez, des dominicains disciples de Cajétan (exception faite pour Pègues, dans son *Commentaire littéral*, t. II, p. 172-177 et 260-261). Cette opinion est rejetée avec véhémence par les partisans de la première opinion ou de la deuxième, entendue en son sens strict : la subsistence absolue est une conception « nouvelle et arbitraire », écrit Galtier, n. 325. « Aucune place pour la quatrième subsistence de la substance divine », dit Billot, *loc. cit.* Voir dans A. d'Alès une vive attaque contre cette conception d'une subsistence absolue. Sans adopter cette opinion, Franzelin montre en quoi elle est acceptable. Il ne s'agit pas d'une subsistence entendue au sens abstrait du mot (tel qu'on l'entend après Cajétan), mais d'une subsistence entendue au sens large de substance ou essence, par opposition à l'être accidentel. En ce sens, on ne voit pas trop quelle

objection de principe on pourrait faire à la manière de s'exprimer adoptée par les disciples de Cajétan. Cf. Diekamp, *De Deo trino*, p. 384.

Au fond de toutes ces discussions, il est à craindre que les divergences soient surtout dans la façon de s'exprimer. Aussi convient-il de se montrer bienveillant à l'égard de tous.

Conclusion. — La grande difficulté pour la raison humaine d'accepter le mystère de la Trinité est la contradiction même qu'elle semble trouver dans la trinité des relations, distinctes entre elles et cependant identiques à la substance divine. Sans doute, la raison se reconnaît incapable de scruter le mystère divin et d'en exprimer la convenance intrinsèque. Elle demande toutefois à comprendre ou tout au moins entrevoir comment sa conception n'est pas contradictoire.

Voici, en somme, la difficulté. Nous allons l'exprimer en forme syllogistique : « Des réalités identiques à une troisième réalité, sont identiques entre elles. Or, les relations réelles en Dieu sont parfaitement identiques à la substance divine. Donc, elles sont entre elles parfaitement identiques. » En ce cas il n'est plus possible de concevoir la trinité des personnes sinon à la façon de Sabellius.

Les théologiens qui nient que, dans la relation, le titre à la réalité soit distinct de l'*esse ad*, et qui, par conséquent, considèrent comme sans utilité la distinction de l'*esse ad* et de l'*esse in*, se trouvent ici dans un certain embarras. Suarez, par exemple, avoue que le principe de contradiction ne vaut que pour les êtres créés. *De Trinitate*, l. IV, c. III, n. 7. Molina présente une réponse aussi décevante : le principe de contradiction vaut s'il s'agit de l'identité de plusieurs réalités avec une réalité incommunicable, mais non s'il s'agit de les comparer avec une réalité communicable. *In Iam part. Sum. S. Thomæ*, q. XXVIII, a. 3, disp. II. Dans la doctrine thomiste, qui distingue la relation réelle créée de son fondement, qui fait de l'*esse ad* l'essence même de la relation, qui trouve dans l'*esse in* le titre à la réalité pour la relation, même subsistante, la difficulté paraît moins insoluble. En effet, c'est par nos concepts de relation subsistante et de substance que nous atteignons la vie intime de Dieu. Donc, le principe de contradiction ne peut nous permettre de conclure que si, dans nos raisonnements, tous les termes sont employés en un sens *formellement* identique. Mais, dans le cas présent, en identifiant *relations* et *essence*, ces deux termes ne sont pas identiquement formels et c'est donc une identité purement matérielle qui est affirmée. Logiquement, l'argument ne conclut pas.

C'est donc sur le terrain de la *logique* que nous transportons la difficulté; et ce terrain est le seul qui nous soit abordable, la métaphysique divine ne nous étant accessible que par voie de raisonnement logique. Or, il faut ici rappeler un point essentiel de logique, déjà exposé par Aristote. Les règles du syllogisme ne peuvent s'appliquer qu'aux propositions dans lesquelles la *prédication* est *formelle*, c'est-à-dire dans lesquelles le prédicat est contenu dans la définition du sujet. Voici un exemple de prédication formelle : l'homme est un animal raisonnable. La prédication *matérielle* aurait lieu si le prédicat, bien qu'identique en réalité au sujet, était cependant en dehors de sa raison formelle. Exemple : l'humanité est l'individualité de Pierre; c'est vrai matériellement, mais cette individualité propre à Pierre n'est pas formellement dans le concept de l'humanité.

Or nos raisonnements ne portent sur les choses que par l'intermédiaire des concepts qui représentent ces choses. Donc, pour conclure dans un raisonnement à l'identité de deux choses, il faut que ces deux choses soient considérées suivant la même raison formelle; autrement on ne serait plus en droit de conclure, parce qu'on manque à cette première règle élémentaire du syllogisme :

Terminus esto triplex, medius, majorque, minorque,

puisqu'il y a autant de termes différents que de raisons formelles différentes.

Cela posé, nous concédons volontiers que le Père et le Fils soient la même réalité que l'essence divine. Mais dans cette proposition : le Père et le Fils sont identiques à l'essence divine, la prédication est purement matérielle; car, de leur propre raison formelle, Père et Fils n'impliquent que des relations d'origine, paternité et filiation, et nullement l'essence divine. On ne peut donc rien conclure du raisonnement objecté et c'est pourquoi saint Thomas se contente de répondre en quelques mots : « L'axiome allégué dans l'objection : deux choses identiques à une troisième sont identiques entre elles, est vrai quand il y a identité réelle et rationnelle *(re et ratione)* entre les choses comparées, mais il est faux quand l'identité n'est que réelle et non rationnelle. » Ia, q. XXVIII, a. 3, ad 1um.

Il faudrait donc ainsi rectifier l'objection : Il est nécessaire que deux choses se distinguent entre elles de la même façon qu'elles se distinguent d'une troisième; de telle sorte que, si elles ne diffèrent de cette autre chose que par une simple distinction de raison, elles ne doivent pareillement se distinguer entre elles que par une simple distinction de raison. — Mais encore cette conclusion n'est légitime qu'à la condition d'admettre qu'il n'y a pas plus d'opposition entre les deux choses en question qu'entre chacune d'elles et la troisième avec laquelle on les compare. Or, en Dieu, les relations, dans leur raison formelle de rapports, sont irréductiblement opposées entre elles, tandis qu'elles n'ont aucune opposition avec l'essence, comme on l'a expliqué plus haut.

Cette réponse, dira-t-on, n'est-elle pas absurde? Ne revient-elle pas à dire qu'une seule et même réalité peut constituer plusieurs réalités opposées entre elles? Ce qui est pure contradiction. — Contradiction, soit, s'il s'agissait d'*absolus* opposés entre eux; mais lorsqu'il s'agit de *relatifs*, l'essence même de leur relativité s'oppose à ce que se vérifie cette contradiction. Les relations, en effet, ne s'opposent entre elles que suivant leurs rapports : il y a donc en Dieu une réelle multiplicité de rapports d'origine; mais la réalité absolue, l'essence, qui, par identification avec les relations subsistantes, devient leur titre à la réalité, ne s'oppose pas à elle-même; elle reste en soi toujours une et identique. Il n'y a donc réellement aucune contradiction dans le mystère de la Trinité, tel que la doctrine catholique des relations subsistantes nous le fait atteindre.

S. Thomas, *Summa theologica*, Ia, q. XXVIII; q. XXIX, a. 2 et 4; *Summa contra Gentes*, l. IV, c. XIV; *De potentia*, q. III, a. 1-6; q. IX, a. 1, 4; *Compendium theologiæ*, c. LIII-LVII; *In Ium Sent.*, dist. XXVI, q. II, a. 2; dist. XXXIII, a. 1; cf. dist. XXIII, a. 1, 3. Et les commentateurs, notamment : Suarez, *De SS. Trinitatis mysterio*, l. III et IV; Gonet, *Clypeus theologiæ thomisticæ*, tract. VI, *De sanctæ Trinitatis mysterio*, disp. III; Billuart, *Cursus theologiæ, Tractatus de SS. Trinitatis mysterio*, dissertatio III; Salmanticenses, *Cursus theologiæ dogmaticæ, De Trinitate*, disp. IV-IX.

Pour la théologie positive : Petau, *Dogmata theologica, De Trinitate*, surtout l. IV, c. X-XII; T. de Régnon, *Études de théologie positive sur la sainte Trinité*, Paris, 1892, surtout t. I.

Ajoutez aux manuels cités au cours de l'article : A. Horvâth, *Metaphysik der Relationen*, Graz, 1914; E. Commer, *Streiflichter auf die Welt der Relationen*, dans *Divus Thomas*, 1916, p. 129 sq.; P. Descoqs, *Thomisme et scolastique* (Nouvelle édition, Paris, 1935), appendice II, *Sur la relation dans l'être créé*, p. 218-226.

A. Michel.

RELIGIEUX ET RELIGIEUSES. — Cette étude ne saurait constituer un traité complet de l'état religieux. Renvoyant, pour le détail, aux ouvrages spéciaux indiqués dans la bibliographie, nous donnons seulement dans ce Dictionnaire les éléments qu'un théologien ne doit pas ignorer. I. Notion et aperçu historique de l'état religieux. II. Définition et division des religieux (col. 2163). III. Comment on devient religieux (col. 2170). IV. Comment on cesse de l'être (col. 2177).

I. L'ÉTAT RELIGIEUX. — 1° *Notion.* — Selon l'étymologie, l'état religieux est une forme particulière de la vie chrétienne, dont le but est d'honorer Dieu de façon plus parfaite. La religion étant une vertu qui nous porte à rendre à Dieu le culte et les devoirs qui lui sont dus, ceux que l'on appelle « religieux » se consacrent librement et de façon stable à ce service divin par des engagements plus stricts, dépassant l'accomplissement des simples préceptes. Le Code canonique définit l'état religieux : « une manière stable de vivre en commun, par laquelle des fidèles s'engagent à observer non seulement les préceptes communs, mais encore les conseils évangéliques, par les vœux d'obéissance, de chasteté et de pauvreté. » Can. 487.

Quatre éléments constituent donc l'état religieux : 1. Il est d'abord un *état* de vie, c'est-à-dire une condition qui, de par sa nature, n'est pas facilement sujette à changement; une certaine stabilité ou immutabilité lui est donc essentielle. Cf. Saint-Thomas, *Sum. theol.*, IIa-IIæ, q. CLXXXIII, a. 1. Ainsi parle-t-on de l'état matrimonial, de l'état sacerdotal. — 2. Cette stabilité est assurée par les *engagements* que prennent librement ceux qui embrassent cette condition; les vœux constituent pour eux une obligation morale dont ils ne peuvent se libérer à leur gré. Voir VŒU. — 3. La stabilité est encore confirmée par le caractère *public* et parfois solennel attaché à ces engagements. La profession des trois vœux, reçue au nom de l'Église, manifeste chez celui qui s'engage de la sorte l'intention de persévérer dans l'état choisi, en même temps qu'elle constitue une garantie officielle de la perpétuité de l'obligation. — 4. Enfin, un dernier élément, positivement requis par le droit ecclésiastique actuel, est la *vie en commun* sous l'autorité d'un supérieur et selon une *règle approuvée*. C'est seulement aux fidèles ainsi groupés et organisés que l'Église reconnaît la qualité de religieux avec les droits et devoirs qui en découlent. L'approbation n'est pas, de sa nature, une condition essentielle à l'état religieux, puisqu'un particulier pourrait s'engager à la pratique des conseils évangéliques par les trois vœux ordinaires de religion; c'est pourtant une formalité requise par le droit canonique depuis le IVe concile du Latran (1215); auparavant, l'Église se contentait d'une approbation générale plus ou moins tacite.

Quant à la vie commune, elle est, selon la discipline actuelle, une des conditions nécessaires à l'état religieux, can. 487; jadis, les anachorètes ont pu être de vrais religieux, l'Église approuvant au moins en général ce genre de vie; actuellement, il faut être incorporé à une communauté. La cohabitation sous le même toit avec une règle commune est également de droit positif, can. 594-606, mais souffre des exceptions : ainsi les exclaustrés et les fugitifs ne cessent pas pour autant d'être religieux; de plus, le Saint-Siège peut approuver, dans des circonstances spéciales, un institut dont les membres n'habiteraient pas en commun et ne porteraient pas d'habit religieux.

L'état religieux est appelé aussi *état de perfection*, pour le distinguer de l'état de vie ordinaire de ceux qui se contentent d'observer les préceptes. Cf. Suarez, *De religione*, IIe part., tract. VII, l. I, c. I sq.; Bouix, *De jure regularium*, t. I, p. 4 sq. Ce n'est pas que les conseils évangéliques, ainsi que le rappelle saint Thomas, IIa-IIæ, q. CLXXXIV, a. 1 sq., soient la perfection; celle-ci réside avant tout dans la charité parfaite, laquelle peut être réalisée en dehors de l'état de perfection, ainsi que le firent nombre de saints. Mais les conseils sont des moyens propres à faire atteindre plus librement et plus facilement la perfection de la charité; ils ne se superposent pas aux préceptes, mais tendent à les faire observer de façon plus parfaite. Voir l'art. PERFECTION, col. 1222 sq. L'état religieux n'est donc pas un état de perfection acquise ou à communiquer *(exercendæ)*, comme l'épiscopat, mais plutôt une école où l'on tend à l'acquérir *(acquirendæ)*, où l'on s'exerce à la pratiquer. Celui qui embrasse cet état s'engage pour toujours et irrévocablement, au moins dans son intention première (car sa volonté peut changer) et selon les prévisions du législateur ecclésiastique, à tendre par d'incessants efforts à se rapprocher du but, la charité parfaite; cela est si vrai que certains auteurs appellent les vœux temporaires à renouveler périodiquement « vœux virtuellement perpétuels ». Chelodi, *Jus de personis juxta Codicem*, n. 243.

Ce souci continuel d'acquérir la perfection s'est traditionnellement traduit dans l'Église chrétienne par la profession des trois vœux qui correspondent aux trois conseils évangéliques de pauvreté, de chasteté et d'obéissance. Saint Thomas note justement, IIa-IIæ, q. CLXXXIV, a. 2-5, que l'état de perfection exige la suppression de tous les obstacles qui s'opposent à la parfaite charité; ces obstacles ont leur source dans la triple concupiscence dont parle saint Jean, I Joa., II, 16, et à laquelle s'opposent efficacement les trois conseils évangéliques; c'est l'aspect négatif, si l'on peut ainsi parler, de l'état de perfection : il déblaye la voie et ouvre la route. Il suppose en outre un élan positif, un effort continu pour diriger les actions de l'homme vers le but à atteindre, à savoir, la charité à posséder. Enfin, prenant l'homme tout entier, il consacre tout ce qu'il a et tout ce qu'il est au service de Dieu, faisant de la créature raisonnable un holocauste à la divine majesté. Or, sous tous ces aspects, l'observation des trois conseils évangéliques est requise et suffit; la profession des trois vœux qui correspondent à ces conseils donne à leur observance la stabilité qui convient.

Outre ces trois vœux essentiels, requis par la nature des choses aussi bien que par le droit positif, d'autres vœux peuvent être, dans certains ordres ou certaines congrégations, ajoutés plus ou moins explicitement à la profession, par exemple la promesse de se vouer au soin des malades, à l'éducation de la jeunesse, à l'apostolat en pays infidèles, etc. Ces vœux, dont la nature est la même que la profession à laquelle ils sont intimement liés, peuvent être simples ou solennels; leur valeur et leur efficacité est celle même qui leur est reconnue par l'Église. Toutefois, actuellement, le Saint-Siège n'admet pas que, dans les nouveaux instituts, les constitutions prévoient l'émission de vœux autres que les trois accoutumés. Cf. S. C. Évêques et Rég., 13 août 1887, 22 sept. 1892. Tous les autres vœux en effet sont compris dans le vœu d'obéissance. Quant à ce dernier il est fait, même dans les congrégations à vœux simples, « tout d'abord et principalement au souverain pontife »; le pape est en effet le premier supérieur de tous les religieux, et ceux-ci sont tenus de lui obéir même en vertu du vœu d'obéissance. Can. 499.

2° *Origine et histoire.* — Lorsqu'on parle d'état religieux proprement dit, c'est seulement dans le Nouveau Testament qu'il faut aller en chercher la réalisation. Antérieurement au Christ, les quelques figures que nous offre la Bible ne sont, en dépit de leur relief, que des esquisses, de timides ébauches. Au nombre des saints personnages qui, au témoignage des Livres

saints, se retirèrent dans la solitude, soit pour vaquer à la prière, soit pour se préparer à leur mission, on peut citer les prophètes Élie et Élisée qui groupèrent autour d'eux des disciples sur le Carmel, les naziréens, et en dernier lieu saint Jean-Baptiste, « le prince des anachorètes », comme l'appelle saint Jérôme. Cf. H. Leclercq, art. *Cénobitisme*, dans *Dict. Arch. et Lit.*, t. II, col. 3048 sq.; Suarez, *De religione*, tr. VII, l. III, c. I.

1. *Le Christ et l'état religieux.* — C'est Notre-Seigneur qui a institué l'état religieux dans sa substance en posant les principes essentiels de la vie religieuse. Sans contraindre personne, il a lancé aux âmes généreuses un appel à la perfection en même temps qu'une invitation à la pratique des conseils évangéliques : « Soyez parfaits comme votre Père céleste est parfait. » Matth., V, 48. Sans doute, il y a une perfection commune qui oblige tous les chrétiens : en observant les préceptes, ils acquièrent cette ressemblance avec Dieu qui est dans la charité. C'est la voie ordinaire que le Maître commence par montrer au jeune homme : « Si tu veux entrer dans la vie, observe les commandements. » Matth., XIX, 17. A ceux qui veulent faire davantage et qui, comme le jeune homme, demandent : « Que me reste-t-il à faire? Que me manque-t-il? », le Maître répond : « Si tu veux être parfait, va, vends ce que tu possèdes, donne-le aux pauvres et tu auras un trésor dans le ciel; puis, viens et suis-moi. » *Ibid.*, 21. Cf. Matth., XVI, 24; Marc., VIII, 34; Luc., IX, 23. On peut trouver dans les textes du Nouveau Testament qui nous rapportent ou les paroles du Sauveur et celles de saint Paul, ou la manière de vivre du Maître et des Apôtres, l'indication substantielle des trois conseils évangéliques de pauvreté, chasteté et obéissance, qui constituent l'essence même de l'état religieux :

a) Le Christ en effet fait l'éloge solennel de la pauvreté dans le discours sur la montagne, en proclamant bienheureux ceux qui ont l'esprit de cette vertu, Matth., V, 3; Marc., X, 23; Luc., VI. 20; ailleurs il montre le danger des richesses, Matth., XIX, 23; XXV, 35; XXVI, 11; et invite ceux qui veulent le suivre à s'en détacher. Matth., XIX, 21; Luc., XVIII, 18. Lui-même donne l'exemple du détachement, « n'ayant pas où reposer sa tête ». Luc., IX, 58; Matth., VIII, 20. Il mène avec ses apôtres une vie pauvre, vivant de charité. Joa., XII, 6; Matth., XXVII, 55. Les premiers chrétiens imitèrent cette manière de vivre du Sauveur, vendant leurs biens et mettant leurs ressources en commun. Act., II, 45; IV, 34; V, 1-12.

b) Pour la chasteté, le Christ lui-même en avait vanté les avantages « en vue du royaume des cieux », Matth., XIX, 12; les cœurs purs avaient été proclamés bienheureux. Matth., V, 8; XXII, 30; Luc., XX, 34. Après le Christ, saint Paul avait insisté sur la nécessité de mortifier ses sens, Rom., VIII, 12-13; Gal., V, 17 sq.; il montre aux Corinthiens l'excellence de la virginité, sa supériorité sur l'état de mariage. I Cor., VII, 6-8, 25, 35, 38.

c) Enfin le Christ a donné lui-même l'exemple de l'obéissance à son Père et cela « jusqu'à la mort et la mort de la croix ». Phil., II, 8; Luc., X, 21; Joa., VIII, 29. A ceux qui veulent le suivre il indique la voie du renoncement, donc de l'obéissance, Matth., XVI, 24; c'est la voie qu'il a suivie lui-même, Rom., XV, 3, et dans laquelle il engage tous ceux qui aspirent à la perfection. Matth., XIX, 21. Cf. S. Thomas, *Sum. theol.*, IIa-IIæ, q. CLXXXVI, a. 5, sed contra; a. 8, ad 1um. Et dans l'esprit du Maître cet engagement à la pratique des conseils évangéliques n'est pas seulement chose temporaire, il est envisagé comme perpétuel et irrévocable, comme le sont les vœux de religion. Cf. Luc., IX, 60-62; XVIII, 28-30. Suarez, *De religione*, tract. VII, l. II, c. II; l. III, c. II, n. 5; l. VIII, c. I; l. IX, c. I sq.

L'examen de ces textes montre surabondamment qu'il n'est point nécessaire, pour expliquer l'introduction du monachisme et de la vie religieuse dans l'Église, d'avoir recours à de prétendus emprunts faits aux « frères de Sérapis », au bouddhisme ou au néoplatonisme. Cf. Dom Besse, art. *Monachisme*, dans le *Dict. Apol.*, t. III, col. 860.

Faut-il dire, avec quelques auteurs, que le Christ en appelant ses apôtres et en les groupant autour de lui en collège a fondé le premier ordre religieux avec vœux? Suarez l'affirme, mais sans preuve, *loc. cit.*, l. III, c. II, n. 9. C'est là une pure hypothèse qui, pour n'être pas impossible ou improbable, n'a pour elle aucun argument historique direct et probant. On peut concéder que les apôtres, comme les évêques leurs successeurs, ont été constitués dans un état de perfection à communiquer *(perfectionis exercendæ)*, ce qui supposait chez eux la pratique d'au moins quelques conseils, mais non pas nécessairement celle des trois conseils, en particulier du conseil de pauvreté, et de celui d'obéissance. Cf. Bouix, *De jure regularium*, t. I, p. 35 sq. Il reste vrai cependant que, par ses paroles comme par ses exemples, le Christ a posé les principes, établi les bases de la vie religieuse. Saint Thomas ne craint pas d'affirmer que « c'est aux disciples de Notre-Seigneur que remonte tout ordre religieux ». Il dit ailleurs que « les apôtres firent profession de ce qui se rapporte à l'état religieux quand ils quittèrent tout pour suivre Jésus-Christ ». IIa-IIæ, q. CLXXXVIII, a. 7; q. LXXXVIII, a. 4, ad 3um.

Ce que Notre-Seigneur a institué, c'est l'état religieux dans sa substance et ses grandes lignes; c'est seulement dans ce sens que cet état peut être dit de droit divin ou, plus exactement, d'institution divine : *Status religiosus secundum se et quoad substantiam suam ab ipso Christo Domino immediate traditus et institutus fuit atque ita dici potest esse de jure divino non præcipiente, sed consulente. Hæc est sententia omnium catholicorum recte sentientium*, dit Suarez, *loc. cit.*, l. III, c. II, n. 3; et il cite à l'appui : saint Thomas, IIa-IIæ, q. LXXXVIII, a. 4; Bellarmin, *De monachis*, l. II, c. V, n. 25, etc. Cette institution divine ne comporte pas seulement une exhortation théorique à embrasser l'état religieux, elle confère encore à l'Église un véritable pouvoir d'établir, d'administrer et de supprimer des ordres religieux, indépendamment du pouvoir civil. C'est encore en vertu de ces pouvoirs divins que l'Église a la faculté d'approuver, par l'organe du Souverain Pontife ou du concile œcuménique, de façon définitive un institut religieux, d'admettre ou de réprouver certaines formes de vœux, d'établir certaines incapacités ou inhabiletés, de dispenser des vœux, même des vœux solennels, d'imposer la réforme aux instituts relâchés, etc. Quant aux dernières déterminations concernant le genre de vie, les conditions du noviciat ou de la profession, le costume, elles relèvent du droit purement ecclésiastique et sont variables selon les temps et les lieux.

2. *Les développements de l'état religieux.* — Les exhortations du Christ aussi bien que ses exemples ne pouvaient rester vains et sans effet; aussi, la grâce divine aidant, c'est à toutes les époques de l'histoire de l'Église que l'on voit des fidèles des deux sexes suivre les conseils évangéliques sous des formes diverses; on peut donc dire que l'état religieux, en tant qu'il constitue une profession publique des conseils et qu'il manifeste extérieurement la sainteté de l'Église, est en quelque sorte indéfectible. Cf. Bouix, *De jure regularium*, éd. de Paris, 1876, t. I, p. 172.

Ce n'est pas que l'état religieux complet, avec ses trois vœux, ait existé dès les premiers temps de l'Église, même comme une organisation embryonnaire; aucun document ne nous révèle quelque chose de semblable. Mais nous savons de façon certaine que, dès l'âge

apostolique, les conseils évangéliques ont été mis en pratique, à l'imitation du Maître et de ses premiers disciples. Et c'est seulement en ce sens qu'il faut interpréter les paroles de saint Bernard : « L'ordre religieux a existé le premier dans l'Église, ou plutôt, c'est par lui qu'a commencé l'Église,... les apôtres en ont été les premiers maîtres. » *Apol. ad Guillem.*, c. x, *P. L.*, t. CLXXXII, col. 912. Les Actes des Apôtres nous offrent en effet des exemples du vœu de continence, Act., XVIII, 18, XXI, 23 sq.; celle-ci était pratiquée par des hommes et aussi par des femmes, notamment par des veuves. I Tim., v, 11-12. Cf. Eusèbe, *Hist. eccl.*, l. III, c. XXIX; S. Ignace, *Ep. ad Polyc.*, c. v, n. 1, *P. G.*, t. v, col. 724; Tertullien, *De velandis virginibus*, c. XI, *P. L.*, t. II, col. 904; *De exhort. castitatis*, XI, *ibid.*, col. 926. La seule pratique de la chasteté, même confirmée par un vœu, ne suffisait pas à constituer l'état religieux, mais c'était un acheminement; et il reste vrai que, dès les premiers siècles, les vierges formaient dans l'Église un ordre distinct, ayant une place réservée dans le lieu saint; la liturgie du vendredi saint a conservé le souvenir de cette antique discipline : dans la troisième oraison, les vierges sont nommées après les confesseurs.

A partir du IIIe siècle, on voit apparaître une autre ébauche de la vie religieuse sous la forme de l'*ascétisme*. Les déserts de l'Égypte servirent de refuge aux premiers ermites, moines ou anachorètes, qui quittèrent le monde pour mener dans la solitude une vie de prière et de mortification, laquelle n'excluait pas le travail des mains. La persécution de Dèce (249-251), qui obligea les fidèles à fuir et à se cacher, ne fut sans doute pas étrangère au succès de la vie érémitique. Le plus ancien de ces anachorètes aurait été, au dire de Jérôme, saint Paul de Thèbes, surnommé le premier ermite (né vers 234); parmi ses imitateurs, le plus célèbre fut saint Antoine (251-356), auquel on peut adjoindre saint Hilarion († 371); à leur suite, les solitudes de l'Orient se peuplèrent de moines dont quelques-uns commencèrent même à se grouper en société. Mais le véritable organisateur de la vie cénobitique et l'auteur de la règle la plus ancienne est saint Pacôme († 346).

Les premiers fondements de l'état religieux étaient jetés; chez les cénobites primitifs, il n'est pas question de vœux solennels, mais la pratique des trois conseils évangéliques est de règle. Avant la fin du IVe siècle, saint Basile († 379) avait conduit, en Asie mineure, l'institution monastique à une rare perfection et il l'avait dotée, par imitation de la règle pacômienne, d'une règle pleine de prudence et de douceur, que suivent aujourd'hui encore les moines d'Orient, uniates et schismatiques. Vers la même époque, saint Augustin avait fondé un monastère pour la vie commune de ses clercs.

D'Orient, la vie religieuse passa en Occident, principalement en Gaule, par suite des relations que ce pays eut avec les prélats d'Orient exilés, en particulier avec saint Athanase; la diffusion de la vie de saint Antoine provoqua sur notre sol une floraison de monastères avec des maîtres célèbres comme saint Hilaire ou saint Martin de Tours. Mais le véritable père de la vie monastique en Occident fut saint Benoît de Nursie († 543). Vers la fin du Ve siècle, il écrivit sa règle qui par sa sagesse et sa discrétion s'imposa peu à peu dans la plupart des monastères, surtout en Gaule. Elle finit même par supplanter celle de saint Colomban, plus austère et moins précise, qui avait connu au VIe siècle une diffusion non négligeable, grâce aux nombreuses fondations du moine irlandais. C'est à partir de saint Benoît que l'on voit apparaître dans la règle monastique le vœu de stabilité; les autres vœux de religion prennent aussi un caractère officiel, d'où sortira plus tard ce que les canonistes ont appelé la solennité des vœux. Il faut signaler aussi, peu après l'introduction de la règle de saint Benoît, l'apparition de l'*exemption* plus ou moins complète de la juridiction épiscopale. Ce fut d'abord un privilège concédé par l'évêque ou les princes ou, plus tard, découlant du fait que le monastère s'était placé sous l'autorité immédiate du souverain pontife. A partir du XIIe siècle ce qui était privilège devint la condition commune des monastères; mais les abus qui s'ensuivirent amenèrent les papes à restreindre les limites de l'exemption. Cf. Conc. de Trente, sess. XXIV, *De ref.*, c. XI.

Le succès de la règle bénédictine fut considérable; il n'y eut, durant des siècles, pas d'autre loi du monachisme en Occident, encore que les formules en fussent diverses. Parmi les modifications apportées à la forme de vie religieuse primitive, une des plus saillantes, et aussi des plus importantes pour l'orientation future de l'ordre, fut le passage des moines à l'état clérical : d'où une diminution du travail manuel et une part de plus en plus grande faite à l'office divin et à la liturgie. En même temps, se dessinait un autre mouvement en vue de l'unification. D'après les principes posés par saint Benoît, chaque monastère constituait une famille indépendante sans aucun lien juridique avec les autres communautés similaires et sans supérieur général. Il ne saurait donc être question pendant de longs siècles de l'ordre bénédictin. La réforme monastique du IXe siècle eut surtout pour but d'imposer à tous les moines la pratique uniforme de la règle de saint Benoît. C'est plus tard que naissent des groupes de monastères, que l'on peut appeler des congrégations, soit aux fins de ramener la discipline à l'antique rigueur, soit en vue de procurer une plus grande unité sociale. La plus importante de ces réformes fut celle de Cluny, à laquelle présida saint Odon, deuxième abbé de ce monastère (927-941); du Xe au XIIe siècle cette puissante congrégation unifia l'observance bénédictine dans une grande partie de l'Occident. A côté des réformes, il y eut des réactions contre la conception bénédictine de l'état religieux : si l'on conserve l'esprit de la règle, on y fait de telles modifications que ce sont vraiment de nouveaux ordres qui se fondent avec une tendance marquée pour la vie érémitique. A cette catégorie appartiennent les camaldules, fondés par saint Romuald († 1027), les vallombrosiens, fondés par saint Jean Gualbert († 1073), les chartreux fondés en 1084 par saint Bruno. Un peu plus tard les cisterciens, moines blancs, sont fondés par saint Robert en 1098, mais le grand promoteur fut saint Bernard († 1153).

Dans ce même XIIe siècle, il faut signaler la naissance de véritables congrégations de *chanoines réguliers* qui adoptèrent substantiellement la forme de vie et les règles de l'état religieux. Parmi ces familles de clercs qui subsistent encore aujourd'hui, signalons les chanoines du Latran et les prémontrés, dont le fondateur fut saint Norbert, en 1120.

C'est encore vers cette époque qu'il faut placer la création des *ordres militaires*, dans un but de charité, soit pour protéger les pèlerins de Terre sainte ou défendre les fidèles aux marches de la chrétienté, soit pour l'exercice de l'hospitalité. Le plus célèbre, celui des templiers ou des pauvres soldats du Christ, fut fondé en 1128; il fut supprimé par Clément V au concile de Vienne (1312). Deux subsistent encore de nos jours : l'ordre de Saint-Jean-de-Jérusalem ou des chevaliers de Malte, qui est le premier en date (1118), et l'Ordre des chevaliers teutoniques, qui remonte à l'an 1190. Ils ont conservé l'essentiel de l'état religieux, mais ont orienté leur activité vers des buts nouveaux.

Au XIIIe siècle, on assiste à l'efflorescence extraordinaire des ordres dits *mendiants* : franciscains, dominicains, carmes, ermites de saint Augustin. Afin de modérer cette ardeur à fonder des instituts nouveaux

et pour éviter la confusion qui pouvait en résulter, le IVe concile du Latran (1215) interdit la fondation de nouveaux ordres mendiants. Le IIe concile de Lyon (1274), voyant que ce décret avait pratiquement été méconnu, supprima tous les ordres fondés illégitimement depuis 1215 et non approuvés par le Saint-Siège; il voua même à l'extinction la plupart de ceux qui avaient reçu cette approbation, à l'exception des quatre grands ordres susnommés.

Les ordres de femmes s'étaient développés parallèlement à ceux d'hommes; on y suivait une règle analogue et les religieuses étaient soumises à la juridiction des prélats réguliers. Au XVIe siècle, le pape saint Pie V, voulant enrayer la multiplication des instituts qui menaçait de jeter la confusion dans l'Église, ordonna, en 1566 et 1568, la suppression de toutes les congrégations de femmes érigées sans clôture et sans vœux solennels. Ces mesures étaient, au dire de Cajétan, trop radicales, cf. Suarez, *op. cit.*, tract. VII, l. II, c. XVI, n. 4 sq.; aussi ne furent-elles pas appliquées à la lettre : quelques instituts échappèrent. Bientôt une tolérance s'établit et les congrégations à vœux simples se multiplièrent sous la forme de tertiaires régulières à côté des grands ordres.

A partir du XVIIe siècle, on vit se fonder un bon nombre de congrégations absolument indépendantes des anciens ordres : frères de la Doctrine chrétienne, de saint Jean-Baptiste de la Salle, passionistes, rédemptoristes, etc.; chez les femmes, les visitandines, les filles de la Charité, pour ne citer que les plus illustres.

Les nouveaux besoins de l'Église avaient amené au XIXe siècle une expansion considérable des instituts à vœux simples consacrés aux œuvres d'enseignement et de charité; Léon XIII, par la Constitution *Conditæ*, 8 décembre 1900, régla les droits et devoirs respectifs des Ordinaires et des autorités religieuses dans les congrégations de droit diocésain ou de droit pontifical. Puis, afin de guider les fondateurs et les évêques dans l'érection de nouveaux instituts, la S. C. des Évêques et Réguliers publia un règlement ou *Normæ* (28 janvier 1901) concernant les nouvelles fondations. Après la promulgation du Code, qui est aujourd'hui la principale source du droit des réguliers, can. 492-672, de nouvelles *Normæ* ont été publiées (6 mars 1921) par les soins de la S. C. des Religieux, précisant la législation en cette matière complexe; enfin, de nouveaux décrets, émanant de la même Congrégation viennent, à intervalles plus ou moins rapprochés, compléter et mettre à jour la discipline concernant la vie religieuse. Cf. Creusen, *Religieux et religieuses d'après le droit ecclésiastique*, 4e éd., p. 4, n. 3.

II. DÉFINITION ET DIVISION. — 1° *Définition des termes.* — La signification des différents termes en usage pour désigner les diverses formes de la vie religieuse a fort évolué au cours des âges. Aussi constatait-on jadis des hésitations, parfois même le désaccord, chez les auteurs traitant cette matière. La jurisprudence ecclésiastique n'était d'ailleurs pas toujours logique avec elle-même et n'employait pas les mots dans un sens uniforme. Pour mettre fin à ces flottements qui souvent engendraient la confusion, le Code canonique a donné des différents termes en usage une définition officielle et précise qu'il n'est plus permis d'ignorer, et à laquelle désormais écrivains et commentateurs devront se tenir. Cf. can. 488.

1. *Religion.* — Avant le Code, le mot religion (en latin *religio*, surtout si on y ajoutait le qualificatif *formalis*) était une appellation réservée aux familles religieuses à vœux solennels. Le terme *institut* avait au contraire une portée générale et servait à désigner n'importe quelle famille religieuse, soit à vœux simples soit à vœux solennels. Aujourd'hui, les deux termes sont synonymes et ont tous deux une signification générique; on les emploie indifféremment l'un pour l'autre, du moins en français. Le Code définit une *religion* : « une société, approuvée par l'autorité ecclésiastique légitime, dont les membres, conformément aux lois propres de cette société, émettent des vœux publics, perpétuels ou temporaires — ces derniers devant être renouvelés quand le temps est écoulé — et tendent ainsi à la perfection évangélique. » Cette définition convient également à l'*institut religieux*, expression plus couramment employée en français que le terme religion, encore qu'elle ne se trouve pas dans le Code.

2. Le titre d'*ordre religieux* est réservé aux religions dans lesquelles les membres, ou seulement quelques-uns d'entre eux, selon les règles ou constitutions, émettent des vœux solennels. Le fait que, dans un institut, certains religieux ne prononcent que des vœux simples (par exemple dans la Compagnie de Jésus), ne l'empêche pas d'être un ordre au sens strict. C'est d'ailleurs une règle imposée par Pie IX, 19 mars 1857, à tous les ordres d'hommes, et par Léon XIII, 3 mai 1902, à tous les ordres de femmes, que tous les sujets émettent, avant la profession solennelle, une profession simple et même temporaire.

Un institut dans lequel ne sont émis que des vœux simples, soit temporaires, soit perpétuels, est à proprement parler une *congrégation;* on dit habituellement congrégation religieuse, pour la distinguer des congrégations romaines. On se gardera également de confondre cette expression avec la dénomination de *congrégation monastique*, qui sert à désigner « le groupement ou réunion d'un certain nombre de monastères indépendants sous un même supérieur ». Ces groupements affectent les monastères eux-mêmes en tant que personnes morales et non les religieux en tant qu'individus; leur but est de conserver la régularité de l'observance et d'éviter le relâchement grâce aux visites faites par le supérieur de la congrégation, sans préjudice de l'autonomie des maisons particulières. Ainsi sont organisées les anciennes congrégations françaises d'ursulines, par exemple celle de Bordeaux, etc. De même les congrégations bénédictines du Mont-Cassin, de Solesmes, de Beuron; ces dernières sont, de plus, unies en une fédération sous la présidence d'un abbé-primat qui réside à Rome.

3. Une religion est dite *exempte* lorsqu'elle est soustraite à la juridiction de l'Ordinaire du lieu. L'exemption appartient de droit commun à tous les ordres religieux d'hommes et de femmes, pourvu que, s'il s'agit de femmes, les moniales soient soumises à des supérieurs réguliers. Can. 615 et 488, 7°. Cependant les moniales de France et de Belgique, qui n'ont plus les vœux solennels, ne jouissent pas de l'exemption. Les simples congrégations religieuses ne sont pas exemptes de droit; certaines d'entre elles bénéficient pourtant de l'exemption, en vertu d'un indult ou d'une concession spéciale : de ce nombre sont les rédemptoristes, les passionistes, etc.

4. Les instituts religieux sont *de droit pontifical* ou *de droit diocésain.* Sont de droit pontifical ceux qui ont obtenu du Saint-Siège l'approbation, ou du moins le « décret de louange ». Ceux qui, érigés par les évêques, n'ont pas obtenu ce décret sont dits de droit diocésain.

5. On appelle *religion cléricale* ou « institut de clercs » une religion dont la plupart des membres sont prêtres ou se destinent à la prêtrise; sinon, la religion est dite *laïque.* Il faut remarquer cependant que le nombre des religieux clercs ou laïcs ne suffit pas à lui seul à déterminer le caractère d'un institut; on tient compte pratiquement de la prépondérance donnée aux uns ou aux autres dans le gouvernement : ainsi, une religion garde le titre de « cléricale », même si les prêtres ou les clercs y sont moins nombreux que les frères laïcs, pourvu que

les premiers conservent la part principale dans le gouvernement. Ainsi en est-il des frères de Saint-Vincent de Paul, des marianistes (fondés par le P. Chaminade). Inversement une religion est dite « laïque », même si parmi ses membres se trouvent quelques prêtres chargés du service religieux, lesquels prêtres d'ailleurs ne prennent, sauf dispense spéciale, aucune part dans le gouvernement de l'institut; tels les frères de Saint-Jean de Dieu.

6. *Maison religieuse* est un terme absolument général qui sert à désigner tout domicile particulier d'une religion. *Maison de réguliers* indique la maison d'un ordre. *Maison formée* désigne une maison religieuse dans laquelle résident au moins six religieux profès, dont quatre au moins sont prêtres s'il s'agit d'une religion cléricale. Pour les instituts de frères ou de religieuses, les exigences du droit sont différentes : il n'est pas requis que la majorité des membres demeurant dans la maison appartiennent à la catégorie de ceux qui peuvent gouverner l'institut; on admet pratiquement que trois religieuses professes de chœur et trois professes converses suffisent à constituer une maison formée.

Le Code se sert parfois du mot *monastère* pour désigner certaines maisons religieuses. Le terme s'applique non seulement aux maisons de moines ou de moniales (can. 494-497, 512), mais encore à des établissements religieux « sui juris ». Can. 632. Juridiquement parlant (et quoi qu'il en soit de l'usage vulgaire), l'appellation de monastère est réservée aux maisons d'un ordre religieux et ne saurait être employée pour désigner celle d'un simple institut. La S. C. des Religieux a l'habitude de supprimer ce terme lorsqu'elle le rencontre dans les constitutions d'un institut à vœux simples que l'on soumet à son approbation.

Les monastères d'hommes sont aussi appelés *abbayes* lorsqu'à leur tête se trouve un abbé.

Le terme *couvent* désigne proprement une maison de religieux mendiants, encore que dans le langage courant il ait une acception plus large. — De plus, beaucoup de maisons religieuses tirent leur nom de leur destination; on dit un *noviciat*, un *collège*, une *résidence*. La maison *généralice* est celle qui sert de résidence au supérieur général. Chez les religieuses, on l'appelle aussi *maison-mère*, même si cette maison n'est plus le berceau de la communauté.

L'expression *maison filiale* est susceptible de plusieurs significations : au sens le plus large, elle désigne toute maison qui tire son origine d'une autre d'où elle a essaimé, sans que pourtant cette filiation implique aucune dépendance. Au sens moins large, les maisons filiales sont toutes celles qui dépendent de quelque manière d'une maison centrale, maison-mère ou maison généralice. Au sens strict (qui est le sens usité dans les documents émanant de la S. C. des Religieux, cf. *Acta ap. Sedis*, t. XVI, 1924, p. 95), une maison filiale est une maison religieuse totalement dépendante d'une autre à laquelle elle est rattachée de tellesorte qu'elle ne forme pas une communauté distincte quant aux biens et quant au gouvernement; telle est souvent la condition des nouvelles fondations qui n'ont pas encore des religieux en nombre suffisant ni les ressources nécessaires à leur subsistance; c'est aussi le cas, dans certains ordres, des fermes établies avec trois ou quatre religieux pour les faire valoir, et aussi des simples prieurés; il faut en dire autant, pour certaines congrégations, des écoles, ouvroirs, dispensaires où quelques religieuses sont détachées de façon permanente ou seulement intermittente.

7. La *province* est le groupement, sous un supérieur unique, de plusieurs maisons appartenant au même institut religieux. Cette division administrative, qui porte parfois le nom de *vicarie*, *circarie*, *district*, avant l'organisation définitive en province, marque une dépendance très étroite des supérieurs locaux et de leurs maisons vis-à-vis du supérieur provincial. Cette organisation hiérarchique se rencontre dès le XIIIe siècle dans les ordres franciscain et dominicain.

Un monastère indépendant *(sui juris)* est une maison religieuse dont le gouvernement intérieur est autonome; cette autonomie est incompatible avec l'organisation en province dont on vient de parler; elle n'exclut pas cependant la dépendance d'un généralat même à pouvoirs très étendus, comme c'est le cas pour les chartreux et les camaldules. En général, les monastères de moniales sont indépendants; toutefois les pouvoirs de l'abbesse ou de la prieure sont limités par ceux que le droit reconnaît aux Ordinaires et aux supérieurs réguliers dont dépendent ces monastères.

8. D'après la définition donnée par le Code, le nom générique de *religieux* convient à tous ceux qui ont émis des vœux dans un institut quelconque, can. 488, 7°; les novices, à strictement parler, n'ont pas droit à ce titre, à moins que l'on ne dise « les religieux novices ».

On appelle *religieux de vœux simples* ceux qui ont fait profession (temporaire ou perpétuelle) dans une congrégation, — et *réguliers* ceux qui ont fait profession soit de vœux simples soit de vœux solennels, dans un ordre. Avant le Code, le terme « religieux » était, dans son sens strict, réservé aux seuls réguliers; aujourd'hui il a, de par le droit, une signification tout à fait générale. Une déclaration solennelle de Grégoire XIII, 25 mai 1584, reconnut la qualité de réguliers à tous les membres de la Compagnie de Jésus, même aux scolastiques et aux coadjuteurs qui ne font que des vœux simple. Constit. *Ascendente Domino*.

Les *sœurs* sont des religieuses à vœux simples. Les *moniales* sont des religieuses à vœux solennels; ce dernier terme désigne aussi, sauf si le contexte ou la nature des choses indiquent le contraire, les religieuses appartenant à un institut à vœux solennels, mais dont les vœux sont simples dans certaines régions, en vertu d'une prescription du Saint-Siège. Le mot « religieuses » est général et peut désigner des sœurs ou des moniales.

Sont moniales au sens du droit : les bénédictines, clarisses, colettines, certaines chanoinesses de Saint-Augustin, les carmélites, les dominicaines du second ordre, les ursulines (celles qui furent fondées avant la Révolution), les visitandines, etc... Bien que, depuis le début du XIXe siècle, les membres de ces instituts ne puissent plus en France (Nice et la Savoie exceptées) et en Belgique émettre des vœux solennels, le droit leur conserve le titre de moniales. De plus, un décret de la S. C. des Religieux, en date du 23 juin 1923, les autorise à demander au Saint-Siège la faculté d'émettre à nouveau la profession solennelle qui est de règle d'après leurs constitutions; leur clôture devient alors papale. — Aux États-Unis, les vœux solennels ne sont autorisés pour les femmes que dans quelques monastères de la Visitation.

9. Les supérieurs *majeurs* sont, aux termes du Code : l'abbé-primat, l'abbé supérieur d'une congrégation monastique, l'abbé d'un monastère autonome même affilié à une congrégation monastique, le supérieur général d'une religion, le provincial, leurs vicaires et tous ceux qui possèdent une autorité semblable à celle des provinciaux (comme sont, par exemple, les visiteurs dans certains ordres).

Ce qui est dit dans le droit au sujet des religieux s'applique aussi aux religieuses, à moins que le contexte ou l'objet n'y contredisent évidemment. Mais la réciproque n'est pas vraie. Can. 490.

10. A côté des instituts religieux proprement dits, il existe des *sociétés* soit d'hommes soit de femmes dont les membres vivent en commun à la façon des religieux sous l'autorité d'un supérieur et selon des constitu-

tions approuvées, mais sans être liés par des vœux. Le Code les assimile souvent aux religieux, bien que ce nom ne leur convienne pas à proprement parler. Ces sociétés peuvent être cléricales ou laïques, de droit pontifical ou de droit diocésain. Citons parmi elles les oratoriens, sulpiciens, pères blancs, filles de la charité de Saint-Vincent-de-Paul, etc...

11. En termes de droit ecclésiastique, on réserve le nom de *règle* à l'ensemble des principes ou normes de vie selon la perfection évangélique, qui furent proposés à leur disciples par les premiers organisateurs de la vie religieuse; c'est dans ce sens que l'on parle de la règle de Saint-Benoit, de Saint-Basile, etc... Les *constitutions* sont les lois ou prescriptions particulières aux divers instituts qui se rattachent à une même règle. La règle sert donc souvent de fondement aux constitutions; toutefois, depuis le XVIe siècle, beaucoup d'instituts ne suivent aucune des anciennes règles et n'ont d'autre norme que les constitutions pour diriger leur activité. Dans le langage courant on confond souvent règle et constitutions, bien que la distinction juridique subsiste, même après le Code.

Aux constitutions viennent souvent s'ajouter le *directoire* et le *coutumier*. Dans le premier sont développés les principes ascétiques dont s'inspire l'institut. Le second est un recueil où sont détaillées les actions quotidiennes, la réglementation propre à certains jours ou à certains offices.

2° *Division des religieux.* — Tous les instituts religieux, si nombreux et si variés dans l'Église, se ressemblent quant à la substance. Ils ont même but premier et général : s'efforcer d'aimer davantage Dieu et le prochain, imiter et suivre le Sauveur, modèle divin proposé aux hommes; mêmes moyens essentiels : renoncer publiquement au siècle par la profession des trois vœux, qui consacrent l'homme tout entier au service de Dieu.

La diversité des religions ne peut donc venir que d'un but secondaire et particulier poursuivi, ou bien de moyens spéciaux mis en œuvre pour atteindre ce but. Cf. *Sum. theol.*, IIa-IIæ, q. CLXXXVIII, a. 1. Les causes qui sont à l'origine de cette diversité sont d'ordres différents : ici c'est un essai de réforme, de retour à l'esprit primitif qui a créé un nouvel institut; là ce sont des besoins nouveaux de l'Église ou de la société qui ont fait surgir une fondation; d'autres fois on a voulu répondre à des exigences ou aspirations spirituelles qui ne trouvaient pas leur satisfaction dans les formules existantes, ou bien encore, on s'est adapté à des dispositions physiques de tempéraments qui demandaient un adoucissement des règles anciennes. A vrai dire, ces divergences sont souvent plus accidentelles que substantielles, et la distinction entre les divers instituts religieux est moins une question d'espèce qu'une question de nombre et de régime ou gouvernement. Cf. Suarez, *op. cit.*, tr. IX, l. I, c. I, n. 6.

Cette variété des formes de la vie religieuse, surprenante au premier abord, ne doit cependant pas nous étonner. Elle est un signe de l'extraordinaire fécondité de l'Église qui, en proposant à ses fidèles un modèle infiniment parfait, les laisse libres de s'attacher à l'aspect qui convient le mieux aux forces, au tempérament et aux besoins de chacun. Pour les uns c'est l'esprit d'oraison ou de pénitence, pour d'autres les œuvres de miséricorde spirituelle ou corporelle, pour d'autres enfin le zèle pour la conversion des pécheurs, des infidèles, des hérétiques, pour l'instruction et l'éducation de la jeunesse, etc... Sans doute, cette variété, si raisonnable et même si souhaitable, pourrait facilement tourner à l'excès si elle n'était maintenue dans de justes limites; aussi l'Église ne se fait pas faute de réprimer dans le présent, comme dans le passé, la multiplication abusive des instituts. Cf. *Decret.*, l. III, tit. XXXVI, c. 9; l. III, tit. XVII, cap. unic. *in Sexto*. C'est ainsi qu'en 1897 la S. C. des Évêques et Réguliers a adopté des règlements très sages pour prévenir une floraison par trop exubérante de nouveaux instituts. Un décret de Pie X, *Dei providentis*, 16 juillet 1906, fit aux Ordinaires une obligation d'obtenir la permission du Saint-Siège avant d'autoriser ou d'approuver une nouvelle fondation. Dans le même sens le canon 492 exige que les évêques avertissent le Saint-Siège avant l'érection de toute nouvelle congrégation.

1. Une des plus anciennes divisions de l'état religieux fut celle qui établit une distinction entre les hommes et les femmes relativement aux obligations et au genre de vie. Bien que les femmes soient, au même titre que les hommes, aptes à la poursuite de la perfection, il reste vrai qu'elles sont exclues de l'état clérical et qu'en général elles ne peuvent suivre servilement les règles qui conviennent aux hommes. C'est pourquoi, dès les premiers siècles de l'Église, les ordres religieux furent divisés en deux groupes : les *réguliers* et les *moniales*. Il arriva souvent dans la suite que les règles du même fondateur furent suivies par les religieux hommes et, dans la mesure du possible, par les femmes, de sorte que l'on eut comme deux branches du même ordre, celui des hommes étant la principale; on l'appelle parfois pour cette raison le « premier ordre », les moniales formant le « second ordre ». Cette division des religieux des deux sexes apparaît beaucoup plus marquée dans les simples congrégations.

2. A considérer l'essence même de l'état religieux, il faut, avec le code, distinguer un triple groupe :

a) D'abord les *ordres religieux* (soit d'hommes soit de femmes), appelés aussi religions « formelles », parce qu'en eux se retrouve l'état religieux strictement complet dans toute son essence. Leurs profès, qui émettent des vœux solennels, constituent la catégorie des réguliers proprement dits. De ce nombre sont les ordres de Saint-Basile, de Saint-Benoit, de Saint-Dominique, de Saint-François, les barnabites, les jésuites, etc...

b) A leur suite se placent les *congrégations religieuses*, lesquelles conservent encore l'essentiel de l'état religieux complet, mais de façon moins stricte et moins ferme, puisque leurs vœux n'étant pas solennels constituent un lien moins étroit et dont on obtient plus facilement dispense. Ces vœux restent des vœux publics, c'est-à-dire reçus au nom de l'Église, mais simples, dépourvus de cette solennité à laquelle la tradition ecclésiastique reconnaît une plus grande fermeté. Les membres de cette catégorie sont appelés religieux, par opposition aux réguliers. De ce nombre sont les passionistes, les rédemptoristes, etc...

c) Enfin viennent les *associations religieuses* dans lesquelles on ne retrouve l'essence de l'état religieux qu'au sens large ou seulement de façon partielle : les sujets n'y émettent que l'un ou l'autre des trois vœux, ou bien, s'ils font profession complète, ne la font que pour un temps, ou seulement de façon privée, sans reconnaissance officielle de l'Église. Parfois aussi ils se contentent de la vie commune avec promesse ou serment de stabilité ou de persévérance. A cette catégorie appartiennent des associations de fondation assez récente, auxquelles on donne vulgairement (non au sens canonique) le nom d'institut, congrégation, société. Ainsi les lazaristes, les oratoriens, les sulpiciens les filles de la charité de Saint-Vincent-de-Paul, les oblats de Saint-Philippe-de-Néri, chez lesquels il n'y a pas de profession religieuse proprement dite.

3. D'après le genre de vie que mènent les sujets et la fin prochaine à laquelle ils tendent, on distingue :

a) les ordres *contemplatifs*, dont les membres sont voués principalement et d'après leur institution, à la prière et à la contemplation des mystères divins : tels

les basiliens, les bénédictins, les cisterciens, les camaldules, les chartreux, etc...

b) Les ordres *actifs*, fondés spécialement pour exercer les œuvres de miséricorde temporelle ou spirituelle: ordres hospitaliers ou militaires, congrégations enseignantes.

c) Les ordres appelés *mixtes* qui unissent la vie active à la vie contemplative : chanoines et clercs réguliers, mendiants (prémontrés, carmes, franciscains, dominicains, théatins, barnabites, jésuites et beaucoup d'autres spécialement parmi les congrégations de fondation récente). Il faut remarquer que plusieurs instituts religieux qui sont aujourd'hui de caractère mixte, menaient à l'origine et lors de leur fondation une vie plutôt contemplative. Le changement survenu tient le plus souvent à l'habitude que prirent peu à peu leurs membres de recevoir les ordres sacrés: à l'origine ils étaient laïques; l'ordination les orienta tout naturellement vers le ministère des âmes.

A noter aussi que cette division en ordres contemplatifs et actifs ne doit pas faire croire qu'il y a entre les deux genres de vie une cloison étanche; ainsi que le remarque saint Thomas, la vie contemplative doit directement ou indirectement conduire à l'action et l'action, si elle veut n'être point stérile, doit s'appuyer sur la contemplation. IIª-IIæ, q. CLXXX-CLXXXI; q. CLXXXII, a. 1; q. CLXXXVIII, a. 6.

4. A considérer la *règle*, on distingue d'une part les ordres religieux qui observent les quatre règles anciennes, et d'autre part les instituts qui ont leurs constitutions propres ou des règles autres que les quatre principales, tels les chartreux, barnabites, jésuites, camilliens, etc...

Les quatre règles anciennes sont : *a)* celle de Saint-Basile, suivie surtout par les moines orientaux; *b)* celle de Saint-Benoît, qui fut adoptée par les camaldules, les cisterciens, les olivétains et nombre d'autres familles religieuses; *c)* celle de Saint-Augustin (tirée de ses écrits, car lui-même n'écrivit aucune règle) est encore généralement observée par les chanoines réguliers (du Latran, de l'Immaculée-Conception, prémontrés) et aussi par les théatins, somasques, dominicains, servites, etc...; *d)* la règle de Saint-François, laquelle est triple. Celle du premier ordre, pour les hommes, régit aujourd'hui trois familles : les frères mineurs, les conventuels, les capucins. Celle du second ordre est destinée aux femmes : clarisses et colettines (réformées) à vœux solennels. Enfin la règle du troisième ordre ou tiers ordre, qui peut être séculier (pour les chrétiens de l'un ou l'autre sexe vivant dans le monde) ou régulier, englobe un nombre imposant de congrégations d'hommes ou de femmes. Cf. la constitution *Rerum conditio*, du 4 octobre 1927, par laquelle Pie XI approuve la nouvelle règle du tiers ordre régulier franciscain et abroge l'antique règle remontant à Léon X, *Acta ap. Sedis*, t. XIX, 1927, p. 361.

5. Sous le rapport de la *pauvreté*, on distingue les religieux *non-mendiants* et les *mendiants;* ces derniers peuvent l'être au sens large ou au sens strict. Sont mendiants au sens strict les ordres religieux qui, de par leur institution primitive et de par leurs constitutions, ne peuvent posséder en commun aucun bien meuble ou immeuble dont ils pourraient tirer un revenu stable; ils n'ont d'autres ressources que le hasard de la mendicité. Le concile de Trente, sess. XXV, c. 3 *de regul.*, ayant accordé aux monastères de mendiants le droit de posséder en commun des immeubles, une exception formelle fut faite pour les frères mineurs et les capucins, qui restent les seuls mendiants au sens strict. D'autres ordres, par exemple les jésuites et les carmes déchaussés, ont renoncé au moins partiellement au privilège accordé par le concile de Trente et s'engagent par vœu à ne posséder que les biens meubles reçus en aumône, du moins dans les maisons professes.

6. Sous le rapport de l'administration intérieure et de la forme des constitutions, les instituts sont les uns *centralisés*, possédant une hiérarchie interne qui les relie au supérieur général, au provincial, au supérieur local; les autres sont constitués de maisons *autonomes*, n'ayant que des liens assez lâches les unes avec les autres, mais sans interdépendance; ce sont ordinairement des ordres de chanoines réguliers ou de moines.

7. Au point de vue du gouvernement extérieur, c'est-à-dire des rapports avec les Ordinaires des lieux, les religieux sont *exempts* s'ils sont soustraits à la juridiction épiscopale; dans ce cas ils sont soumis immédiatement au souverain pontife, sauf dans les cas où celui-ci délègue de façon habituelle ses pouvoirs aux évêques. Sur les religieux *non-exempts* l'évêque peut exercer son pouvoir ordinaire ou délégué; cependant ce pouvoir même est soumis à certaines limitations lorsque l'institut a reçu du Saint-Siège l'approbation de ses règles; dans ce cas, l'évêque ne peut ni changer celles-ci, ni supprimer l'institut ou même une de ses maisons.

On se gardera d'assimiler dans tous les cas religion exempte avec religion de droit pontifical : un institut religieux peut être de droit pontifical (après le décret de louange ou d'approbation) sans être pour autant complètement soustrait à l'autorité de l'évêque.

L'antique division des religieux en cénobites et anachorètes ou ermites n'a plus de raison d'être aujourd'hui; d'après le droit actuel, tous les religieux sont nécessairement cénobites, la vie commune étant une condition essentielle à l'état religieux. Les ermites ou solitaires, s'il en existe encore, ne sont pas reconnus par l'Église comme ayant la qualité de religieux. Cf. Suarez, *op. cit.*, tract. IX, l. I, c. II.

III. COMMENT ON DEVIENT RELIGIEUX. — 1° *Érection ou fondation d'un institut.* — Pour fonder un ordre religieux, dans lequel au moins une partie des membres émettent des vœux solennels, l'intervention du pouvoir suprême, pape ou concile général, est requise. S'il s'agit au contraire d'une simple congrégation religieuse, les évêques ont un droit d'érection reconnu par le Code, can. 492; cependant ils ne peuvent entreprendre aucune fondation de ce genre sans avoir préalablement consulté le Saint-Siège. S'il s'agit de tertiaires vivant en commun, il faut de plus que le supérieur général du premier ordre les agrège à son institut.

Les *Normæ* publiées par la S. C. des Religieux en 1921, *Acta ap. Sedis*, t. XIII, p. 312, précisent les démarches à faire avant d'entreprendre la fondation d'une congrégation religieuse; s'il ne s'agit que d'accorder à quelques pieux fidèles l'autorisation de se réunir pour « s'exercer » aux obligations de la vie religieuse, sans prononcer de vœux publics, sans habit spécial, sans donner au groupement un nom de religion, l'Ordinaire est compétent pour doter cette association d'une existence légale. Le Saint-Siège n'aura à intervenir qu'au moment où l'on voudra donner à l'entreprise les formes propres à la vie religieuse.

Le « fondateur » (qui sera ordinairement un prêtre ou un religieux) devra d'abord trouver un évêque qui veuille bien se charger de l'institut projeté et l'agréger à son diocèse. Ensuite, il adressera à la S. C. des Religieux un mémoire contenant les renseignements suivants : nom et qualités du fondateur, but poursuivi par l'institut, titre donné à la congrégation, détail du vêtement pour les novices et les profès, etc... Ni le nom ni le costume d'un institut déjà existant ne peuvent être pris par une nouvelle fondation. Can. 492.

Lorsque la S. C. des Religieux aura accordé le *nihil obstat*, l'évêque diocésain rédigera un acte formel d'érection, qui donnera à la nouvelle association la personnalité juridique. Les constitutions seront rédi-

gées en conformité avec les prescriptions canoniques et les directives fournies par le Saint-Siège. La congrégation ainsi établie est de droit diocésain et elle conserve cette qualité même si, avec le temps, elle s'est répandue dans plusieurs diocèses. Pour fonder une première maison dans un autre diocèse, l'autorisation de l'Ordinaire de la maison-mère est requise; celui-ci pourtant n'a jamais les pouvoirs d'un supérieur général, car chaque Ordinaire exerce, dans les limites prévues par le droit et à l'exclusion de tout autre, sa juridiction sur les maisons situées dans son diocèse.

Lorsque l'institut aura acquis un développement suffisant et donné des preuves certaines de sa vitalité et de son utilité, une approbation positive pourra être demandée au Saint-Siège. Celle-ci se donne habituellement à différents degrés.

1. Le premier stade est le *décret de louange*, accordé à la demande du supérieur général et de ses assistants ou conseillers; cette demande doit être appuyée par des lettres testimoniales secrètes fournies par les Ordinaires des différents diocèses dans lesquels s'est répandu l'institut. Lorsque le décret de louange a été obtenu, l'institut cesse d'être de droit diocésain et devient de droit pontifical.

2. Le second degré est le *décret d'approbation*. Celui-ci fait l'objet d'une nouvelle demande accompagnée d'une relation complète de l'état de l'institut et de nouvelles recommandations des Ordinaires. Habituellement cette approbation définitive n'est accordée qu'après qu'un assez long temps s'est écoulé depuis l'octroi du décret de louange; cependant, dans des cas très rares, l'approbation est donnée directement sans que le décret de louange ait précédé.

L'approbation au moins provisoire des constitutions se fait assez souvent en même temps que l'approbation de l'institut. Elle comporte ordinairement une triple étape : tout d'abord un renvoi avec observations *(dilatio cum animadversionibus)*, puis une approbation provisoire *(approbatio ad experimentum)*, enfin l'approbation définitive *(definitiva)*.

2° *Érection d'une province ou d'une maison religieuse.* — 1. Lorsqu'une religion est de droit pontifical, tout ce qui concerne l'érection ou la modification d'une province, aussi bien que sa suppression est du ressort exclusif du Saint-Siège. L'intervention du même pouvoir est nécessaire pour détacher d'une congrégation monastique des monastères indépendants et les unir à une autre.

Le Code ne prévoit pas l'érection de provinces dans un institut de droit diocésain; il est rare en effet qu'un institut arrive à une telle importance avant l'obtention du décret de louange. Si, dans un cas particulier, pareil besoin se faisait sentir, il y aurait lieu de solliciter préalablement l'approbation de la congrégation par le Saint-Siège.

2. S'il s'agit d'une simple « maison religieuse », la permission écrite du Saint-Siège est requise dans trois cas : *a)* pour l'érection de toute maison *exempte* (formée ou non), que cette maison appartienne à un ordre ou à une congrégation; *b)* pour l'érection d'un monastère de moniales, même si ces dernières sont, de par leur fondation, sous la juridiction de supérieurs réguliers; *c)* pour fonder une maison religieuse quelconque dans les régions soumises à la S. C. de la Propagande. A noter cependant que les vicaires et préfets apostoliques ont la compétence nécessaire pour établir dans leurs territoires respectifs des écoles, hôpitaux, hospices, stations de missions, etc..., desservis par des religieux ou des religieuses; ces fondations ne constituent pas, du seul fait du travail de leurs membres, des maisons religieuses au sens du droit.

Dans les trois cas susdits, il faudra en outre, sauf privilège apostolique, le consentement écrit de l'Ordinaire du lieu où devra se faire l'érection; ce consentement devra régulièrement être obtenu avant le recours au Saint-Siège et figurer dans la demande d'autorisation.

Pour l'érection de toute autre maison religieuse, non-exempte ou de droit diocésain, la permission de l'Ordinaire du lieu suffit; le Code n'exige pas expressément qu'elle soit donnée par écrit, mais on peut le conclure légitimement par analogie juridique. Can. 497. Les monastères de moniales, en France et en Belgique, qui ne sont plus qu'à vœux simples (c'est le plus grand nombre), semblent ne relever que des Ordinaires quant à l'érection de nouveaux monastères; le Saint-Siège a en effet maintes fois déclaré que ces sortes de moniales restaient sous la dépendance des évêques.

Dans tous les cas, aucune maison religieuse ne sera établie, si l'on ne peut juger prudemment que ses propres revenus ou les aumônes ordinaires ou d'autres ressources, assureront aux membres de la communauté le logement et l'entretien convenables. Can. 496. Dans l'ancien droit s'ajoutait la défense d'établir une nouvelle maison religieuse dans le périmètre déterminé d'un monastère déjà existant. Bien que le Code ne mentionne plus aucune prohibition de ce genre, les lois de la discrétion et les règles de la charité n'en conservent pas moins toute leur opportunité.

L'autorisation d'ériger une maison comporte : 1. pour les religions cléricales, la faculté de posséder une église ou un oratoire annexé à la maison, pourvu que l'emplacement ait été approuvé par l'Ordinaire du lieu; de plus, la permission d'exercer le saint ministère, en se conformant aux règles du droit; 2. pour tous les instituts, la faculté de s'adonner aux œuvres pies qui leur sont propres, moyennant l'observation des conditions annexées à l'autorisation de fonder.

3° *L'admission en religion.* — Elle comporte, selon les règles du droit actuel, une triple étape: le postulat, le noviciat, la profession. Tout catholique. libre d'empêchement légitime, guidé par une intention droite et capable de remplir les obligations de la vie religieuse peut être admis en religion. Can. 538.

1. *Le postulat.* — C'est un temps d'épreuve préliminaire à la prise d'habit et à l'entrée au noviciat. Il a pour but de permettre aux supérieurs de se rendre compte des aptitudes des candidats à la vie religieuse, et à ceux-ci de prendre connaissance de leurs futures obligations. L'institution est fort ancienne; on dit que les moines d'Orient et d'Égypte exigeaient de ceux qui demandaient à être admis dans un monastère, une série d'épreuves plus ou moins longues. La règle de Saint-Benoît fixa le temps de l'épreuve à quelques jours au moins. La plupart des constitutions des ordres monastiques avaient adopté cette norme avec plus ou moins d'uniformité, si bien que, dès avant le Code, le postulat était un usage sanctionné par la jurisprudence des congrégations romaines. Le Code n'a fait que la consacrer en l'uniformisant et lui donnant force obligatoire.

D'après l'actuelle discipline, un postulat d'au moins six mois entiers est nécessaire dans les instituts à *vœux perpétuels*, mais seulement pour les femmes et les religieux convers (qui ne sont pas de chœur, et qu'il ne faut pas confondre avec les frères laïcs).

Dans les instituts à *vœux temporaires*, le Code ne prescrit rien, mais déclare qu'on s'en tiendra aux constitutions en ce qui concerne la nécessité et la durée du postulat. Can. 539. Les constitutions peuvent donc imposer un temps de postulat qui dépasse six mois, mais elles ne sauraient restreindre cette durée dans tous les cas où le postulat est requis par le droit général. De plus, le supérieur majeur peut, dans des cas particuliers, prolonger le temps prescrit, mais jamais au delà de six mois.

Le postulat doit se faire ou dans la maison du noviciat ou dans une autre maison de l'institut parfaitement disciplinée et sous la surveillance d'un religieux éprouvé. Les postulantes sont soumises à la clôture dans les monastères de moniales. Le costume des postulants ou postulantes sera un habit modeste, différent de celui des novices. L'entrée au postulat sera précédée d'une retraite d'au moins huit jours pleins, durant laquelle les retraitants feront, si le confesseur le juge opportun, une confession générale de leur vie passée. Can. 541.

A noter que les prescriptions relatives au postulat n'intéressent pas la validité de l'admission. Leur violation qui, dans certains cas, peut être gravement illicite, n'entraîne jamais la nullité de l'admission en religion ou de la profession à venir.

2. *Le noviciat.* — Le postulat étant achevé, le candidat, jugé apte à entreprendre la vie religieuse et libre de tout empêchement canonique, entre au noviciat. Parmi les empêchements qui s'opposent à l'admission au noviciat, les uns sont de droit commun, et leur dispense relève du Saint-Siège, les autres sont prévus par les constitutions et le supérieur général peut en dispenser. Les uns et les autres peuvent intéresser soit la validité soit la licéité de l'admission au noviciat et à la profession.

a) D'après le droit commun, ne peuvent être *validement* admis au noviciat : ceux qui se sont volontairement affiliés à une secte non catholique; ceux qui n'ont pas quinze ans accomplis; ceux qui seraient sous le coup d'une crainte grave, de la violence et du dol ou que les supérieurs admettraient sous les mêmes influences; les personnes engagées dans les liens du mariage; ceux qui sont ou ont été liés par la profession religieuse (quelle que soit la cause de leur sortie de religion); ceux qui sont sous la menace d'une condamnation pour un délit grave dont ils sont ou peuvent être accusés; les évêques, titulaires ou résidentiels, même simplement nommés; les clercs qui, en vertu d'une disposition spéciale du Saint-Siège, se sont engagés par serment à se consacrer au service d'un diocèse ou des missions, aussi longtemps qu'ils sont tenus par leur engagement. Tous ces empêchements, constituant des incapacités, atteignent ceux mêmes qui les ignorent. Can. 16.

b) Par contre, ne seraient pas admis *licitement* (bien que validement) au noviciat : les clercs promus aux ordres sacrés, qui n'auraient pas pris conseil de l'Ordinaire du lieu pour leur entrée en religion ou auxquels l'Ordinaire refuserait son consentement parce que leur départ occasionnerait aux âmes un dommage grave, impossible à écarter autrement; ceux qui sont chargés de dettes et ne peuvent les acquitter; ceux qui ont des comptes à rendre ou se trouvent engagés dans des affaires temporelles d'où pourraient sortir des procès ou autres difficultés pour l'institut; les enfants qui ont l'obligation de secourir leurs parents ou grands-parents nécessiteux, de même que les parents (père et mère) dont le concours est nécessaire pour nourrir et éduquer leurs enfants; ceux qui entrent en religion en vue du sacerdoce, alors qu'ils sont écartés de celui-ci par quelque irrégularité ou empêchement canonique; les Orientaux qui voudraient entrer dans un institut de rite latin, tant qu'ils n'ont pas obtenu une permission écrite de la S. C. pour l'Église orientale. Can. 542. Le Code ne parle pas du consentement des parents comme devant être préalablement obtenu avant l'admission au noviciat; en effet, dans le choix d'un état de vie les enfants pubères ne sont pas soumis à l'autorité paternelle. Les parents gardent cependant le droit de s'opposer à un choix imprudent ou de soumettre la vocation à une épreuve raisonnable; si cette opposition n'est pas justifiée, les enfants ont le droit de passer outre; toutefois les supérieurs agiront prudemment en refusant, dans la plupart des cas, d'admettre des postulants mineurs sans le consentement de leurs parents ou tuteurs.

c) Beaucoup d'empêchements, qui étaient autrefois de droit commun, ont été maintenus à titre de droit particulier dans les constitutions de certains instituts. Les plus ordinaires sont les suivants : naissance illégitime, appartenance antérieure à un autre institut, renvoi formel ou équivalent d'un établissement d'instruction, et, pour les femmes, le veuvage ou un âge trop avancé (plus de 25 ou 30 ans). La S. C. des Religieux admet difficilement qu'une exclusive générale soit portée contre les « servantes » qui désireraient entrer en religion, ou que le recrutement soit limité en principe à des sujets d'une seule nationalité; elle laisse cependant aux supérieures compétentes le soin de juger des cas particuliers.

d) Le droit d'admettre au noviciat appartient aux supérieurs majeurs, sur le vote de leur conseil ou chapitre, conformément aux constitutions. Tout candidat devra produire un certificat de baptême et de confirmation. On exigera en outre toutes les testimoniales requises par le droit, can. 544-546; leur défaut ne rendrait cependant pas l'admission et la profession invalides, mais seulement illicites.

e) En entrant au noviciat, la postulante doit généralement se pourvoir d'une *dot;* celle-ci consiste en un capital (biens mobiliers ou immobiliers) confié à l'institut et dont les revenus doivent servir à l'entretien de la nouvelle religieuse. La dot est obligatoire dans les monastères de moniales; sa quotité est déterminée par les constitutions ou la coutume légitime. Dans les instituts à vœux simples, on s'en tiendra aux constitutions quant à l'obligation de la dot et à sa qualité. Dispense totale ou partielle de la dot peut être accordée par l'autorité compétente : Saint-Siège, Ordinaire, supérieur majeur, selon les cas et d'après les constitutions.

La dot est absolument inaliénable du vivant de la religieuse; à la mort de celle-ci, survenue après la profession même temporaire, la dot devient irrévocablement la propriété de l'institut ou du monastère; elle sera au contraire remise aux parents ou héritiers si la religieuse n'était que novice. Can. 548. Aussitôt après la première profession, la dot devra être placée en fonds sûrs, licites et productifs, administrée avec prudence et honnêteté sous la surveillance de l'Ordinaire du lieu. En cas de sortie, de renvoi ou de passage à un autre institut, la dot devra être remise (en capital) dans les formes et délais prescrits. Can. 551.

f) Deux mois au moins avant l'admission au noviciat, à la profession temporaire et à la profession perpétuelle d'une religieuse ou d'une moniale, l'Ordinaire doit être averti afin qu'il puisse procéder à l'*examen canonique* des postulantes ou novices; cet examen qui pourra être confié à un prêtre délégué devra se faire au moins trente jours avant chacune de ces cérémonies. Can. 552.

g) Le noviciat commence par la prise d'habit ou de toute autre manière fixée par les constitutions. Pour être valide, il ne doit pas être entrepris par un candidat âgé de moins de quinze ans révolus, il doit durer une année entière et continue, et se faire dans une maison de noviciat. Une durée plus longue n'est requise pour la validité, que si les constitutions le disent expressément. L'année de noviciat se calcule d'après le calendrier, le jour d'entrée ne comptant pas et le temps prescrit s'achevant à la fin du même quantième du mois de l'année suivante. Can. 34, § 3, 3°. Il est des absences qui, aux termes du droit, *interrompent* le noviciat; d'autres seulement en *suspendent* le cours. Can. 556. Dans le premier cas, il faut recommencer le noviciat

en entier; dans le second, il suffit de suppléer le temps omis. Le passage d'un novice dans un autre noviciat du *même* institut n'interrompt pas le noviciat.

h) La formation des novices et la direction du noviciat relèvent du maître des novices, auquel peut être adjoint un assistant. Le Code, can. 559-565, détermine avec précision leurs qualités et les fonctions qu'ils ont à remplir; d'autres détails peuvent y être ajoutés par les constitutions. Tout comme les profès, les novices ont droit à tous les privilèges spirituels de l'institut (indulgences, exemption de certaines lois ecclésiastiques, etc.). S'ils meurent, ils ont droit aux mêmes suffrages que les profès. Pourtant, durant le noviciat, ils ne peuvent être promus aux ordres sacrés. Can. 567.

i) Au cours du noviciat les novices ne peuvent renoncer à leurs bénéfices ou à leurs biens, ni les grever d'une charge quelconque (hypothèque, servitude, etc.), tout acte de ce genre serait non seulement illicite, mais nul de plein droit. Les novices gardent donc l'administration des biens dont ils n'ont pas disposé avant leur entrée en religion; ils peuvent utiliser leurs revenus ainsi qu'il leur plaît, à moins que les constitutions n'aient mis des limites à cette libre disposition.

Avant la première profession, les novices doivent céder à une personne de leur choix l'administration de leurs biens, pour tout le temps que dureront leurs vœux simples. Mais, pendant ce temps, ils pourront, sauf disposition contraire des constitutions, utiliser à leur gré leurs revenus et l'usufruit de leurs biens. Si d'autres biens leur survenaient dans la suite, la cession et la disposition se feraient de la même manière, nonobstant la profession émise.

De plus, dans toute congrégation religieuse, tout novice est tenu, avant sa profession de vœux simples, de faire librement son *testament* pour tous les biens qu'il possède ou qui pourraient lui advenir. Cette obligation ne concerne pas les moniales, au moins en vertu du droit commun, car les règles particulières peuvent contenir la même prescription.

j) Si, avant la fin du noviciat, un novice de n'importe quel institut ou société religieuse, se trouvait en danger de mort, il pourrait émettre aussitôt les vœux, la consécration ou les promesses que comportent les constitutions. Le seul effet canonique de cet acte est d'assurer au mourant toutes les faveurs spirituelles dont bénéficient les profès; mais l'institut n'acquiert par là aucun droit sur ses biens en cas de décès.

Au cours du noviciat, le novice reste toujours libre de quitter l'institut, de même que les supérieurs légitimes gardent le droit de le renvoyer pour un juste motif et sans qu'ils soient tenus de le lui faire connaître. Le noviciat achevé, le novice jugé apte doit être admis à la profession; sinon il faut le renvoyer. S'il reste des doutes sur ses aptitudes, les supérieurs peuvent prolonger le temps de probation, mais pas au delà de six mois. Avant de faire profession, le novice devra faire une retraite d'au moins huit jours pleins. Can. 571.

3. *La profession.* — C'est l'acte par lequel on embrasse l'état religieux; il comporte, outre l'émission des trois vœux habituels de religion, un engagement vis-à-vis de l'institut choisi, d'où résultent pour le sujet et la famille religieuse qui l'accueille, un ensemble de droits et de devoirs réciproques.

La profession peut être perpétuelle ou temporaire selon que les vœux sont faits ou les engagements pris pour toujours ou seulement pour un temps.

Elle est simple ou solennelle selon que les vœux émis possèdent ou non la solennité juridique reconnue par l'Église. Le Code distingue la profession simple de vœux temporaire ou perpétuelle et la profession solennelle (les vœux solennels étant tous perpétuels), et requiert certaines conditions pour la validité ou la licéité de ces différentes professions.

a) Pour la validité de toute profession religieuse le droit commun exige : a. que le candidat ait l'âge légitime, à savoir seize ans révolus pour la profession temporaire et vingt-et-un ans révolus pour la profession perpétuelle (simple ou solennelle); — b. qu'il y soit admis par le supérieur compétent aux termes des constitutions; — c. que le noviciat ait été fait validement; — d. que la profession soit émise librement, sans dol, violence ou crainte grave; — e. qu'elle soit exprimée en termes exprès; — f. enfin, qu'elle soit reçue par le supérieur légitime, prévu par les constitutions ou par son représentant.

b) S'il s'agit de profession perpétuelle (simple ou solennelle), elle ne pourra être émise validement que si elle a été précédée de la profession temporaire (ordinairement 3 ans), sauf le cas de profès de vœux perpétuels passant à un autre institut. Can. 634.

c) Le Code impose la profession *temporaire* à tous les instituts (ordres ou congrégations) dans lesquels sont émis des vœux perpétuels. (Toutefois les jésuites et les religieuses du Sacré-Cœur ne sont pas soumis à cette prescription.) La première profession sera donc régulièrement faite pour trois ans, à moins qu'un laps de temps plus long ne sépare le novice de l'âge requis pour la profession; dans ce cas il fera des vœux pour cette durée. Certaines constitutions prescrivent des professions annuelles pendant trois années consécutives; elles peuvent être conservées.

La période imposée pour les vœux temporaires ne saurait être abrégée sous quelque prétexte que ce soit; les supérieurs légitimes pourraient la prolonger, non toutefois au delà d'un triennat. Le profès doit alors être admis à la profession perpétuelle, ou bien quitter l'institut. Can. 572-574.

d) L'émission des vœux ou profession se fera *selon le rite prescrit* dans les constitutions; un acte écrit en sera dressé, que l'on conservera dans les archives de l'institut. De plus, s'il s'agit de la profession solennelle, le supérieur qui la reçoit a l'obligation d'en avertir le curé de la paroisse où le profès a été baptisé, aux fins de transcription en marge de l'acte de baptême. Can. 470.

e) Quant à la *rénovation des vœux* arrivés à leur terme, elle doit se faire sans retard et sans intervalle, au jour anniversaire de la profession précédente; pour un juste motif, cette rénovation pourrait être anticipée, mais non au delà d'un mois.

f) Une profession religieuse *nulle* à cause d'un empêchement *extérieur* ne peut être validée que par un indult *(sanatio)* du Saint-Siège, ou bien par une nouvelle profession émise, la nullité étant connue et l'empêchement levé. Si, au contraire, la nullité résulte d'un défaut purement *interne* du consentement, la convalidation se fait par la seule émission du consentement, pourvu que l'institut n'ait pas, de son côté, révoqué le sien. Lorsque subsistent des arguments sérieux à l'encontre de la validité de la profession et que le religieux refuse soit de la renouveler, soit d'en demander la sanation, l'affaire sera déférée au Siège apostolique.

g) La profession valide fait pleinement entrer dans l'état religieux le sujet qui l'émet. Désormais, il est lié par toutes les obligations qui résultent pour lui des règles ou constitutions et des lois spéciales de l'Église. Parmi ces obligations, les unes sont communes aux clercs et aux religieux; le Code en traite aux canons 124-142, cf. can. 492. Les autres sont propres aux religieux; ce sont en particulier : l'observation des règles ou constitutions, la garde des trois vœux, de la clôture avec ses divers degrés, la réglementation des relations avec le dehors, l'office divin et la messe conventuelle. Can. 493-608.

Après les devoirs ou obligations, le Code mentionne les droits et privilèges des religieux; les uns leur sont

communs avec les clercs, par exemple le privilège du canon, celui du for ou de l'immunité personnelle, can. 120-121; d'autres sont particuliers aux instituts religieux, tels l'exemption de la juridiction épiscopale et le droit de quêter. Can. 613-624. Dans le cas où un religieux serait promu à une dignité ecclésiastique (épiscopat, cardinalat), ou bien au gouvernement d'une paroisse, le Code lui trace ses droits et ses devoirs aux canons 626-631.

IV. Comment on cesse d'etre religieux. — Sous ce titre nous traiterons spécialement des deux modes de rupture de la vie religieuse, à savoir : la *sortie*, laquelle peut être légitime ou illégitime, et le *renvoi*, qui ne peut être fait que dans les cas et selon les formes prévus par le droit.

Un religieux peut aussi avoir à quitter un institut par suite de la *suppression* de celui-ci. La suppression est une mesure toujours réservée au Saint-Siège, même si l'institut n'est que de droit diocésain et ne possède qu'une seule maison. C'est aussi au Saint-Siège qu'il appartient de statuer sur la destination des biens, en respectant toujours la volonté des donateurs. Can. 493.

La séparation d'avec un institut peut encore se faire par le *passage* dans un autre. Sauf privilège particulier, l'autorisation du Saint-Siège est requise pour passer d'un institut dans un autre, même de plus stricte observance, ou bien d'un monastère indépendant dans un autre. Le religieux devra recommencer son noviciat, mais seulement s'il passe dans un autre institut; entre temps il garde l'obligation résultant des vœux déjà prononcés, mais ses autres obligations et droits particuliers sont suspendus. Pendant le noviciat son habit sera le même que celui des autres novices. Les supérieurs pourront, s'ils le jugent à propos, prolonger la durée de cette nouvelle probation, mais pas au delà d'un an. Le noviciat achevé, le religieux, s'il avait fait auparavant des vœux perpétuels, sera admis immédiatement à la profession perpétuelle; sinon il devra rentrer dans son ancien institut. S'il s'agit d'un religieux qui n'avait prononcé que des vœux temporaires, il sera libre de rentrer dans le monde à l'expiration de ses vœux, dans le cas où il ne serait pas admis dans le nouvel institut. Le simple passage d'un monastère dans un autre appartenant au même ordre n'entraîne le renouvellement ni du noviciat ni de la profession. Can. 632-636.

1° *La sortie de religion.* — Elle peut être *légitime* ou *illégitime*, selon qu'elle a lieu ou non en conformité avec les lois de l'Église.

1. *Sortie légitime.* — Le Code prévoit trois cas de sortie *licite* d'un institut, à savoir :

a) De par la volonté du sujet, qui, à l'expiration de ses vœux temporaires, est *canoniquement libre* de quitter l'institut; le législateur ecclésiastique suppose évidemment que ce départ ne se fera pas sans de sérieuses raisons, valables en conscience, mais de ces questions intimes il n'a pas à connaître.

b) A l'expiration de ses vœux, le profès temporaire peut, de par la *volonté des supérieurs*, n'être pas admis à renouveler sa profession; mais il y faut de justes motifs : le défaut de santé ne serait pas une raison suffisante, à moins que l'intéressé ne l'ait frauduleusement caché ou dissimulé avant sa profession. Can. 637. Ce refus des supérieurs ne saurait être assimilé au renvoi, dont il sera question plus loin. Cependant, si un profès de vœux simples venait, durant le triennat de sa profession temporaire, à être atteint de folie, il devrait être gardé en religion et continuerait à faire partie de l'institut dans les mêmes conditions et avec les mêmes droits qu'au moment où il a été frappé de démence. Cf. *Acta ap. Sedis*, t. XVII, 1925, p. 107.

c) Il peut arriver qu'un profès de vœux temporaires ou perpétuels ait des raisons graves de quitter sans délai son institut; on devra alors lui obtenir un indult pour qu'il puisse le faire légitimement. Si la sortie n'est que temporaire un indult d'*exclaustration* (*ex claustro*, hors du cloître) suffira. Si au contraire la séparation est définitive, un indult de *sécularisation* sera nécessaire.

L'octroi de ces indults est réservé au Saint-Siège dans tous les instituts de droit pontifical; si l'institut n'est que de droit diocésain, l'Ordinaire est compétent pour les accorder. Can. 638. A quel Ordinaire faut-il s'adresser? A l'Ordinaire du territoire où se trouve la maison religieuse du profès; si celui-ci se trouve dans un diocèse où il n'y a pas de maison de son institut, on pourra s'adresser à l'Ordinaire de ce diocèse, pourvu que le religieux y ait acquis domicile ou quasi domicile.

L'indult d'*exclaustration*, qui comporte l'autorisation de résider pendant un temps déterminé ou indéterminé en dehors des maisons de l'institut sans être soumis à l'autorité des supérieurs religieux, relâche dans une certaine mesure les liens qui unissent le profès à sa religion. Il sera sollicité dans les cas où le religieux, obligé de quitter sa maison (par exemple pour faire une cure assez longue, pour subvenir aux besoins de parents dans une urgente nécessité, etc.), ne peut concilier ces nouvelles obligations avec la dépendance habituelle à l'égard des supérieurs. Le religieux ainsi « exclaustré », doit, sauf permission particulière, déposer l'habit extérieur de son institut; il perd durant ce temps le droit de vote au chapitre et le droit d'éligibilité, tout en conservant les privilèges spirituels de sa religion; il garde toutes les obligations de la règle compatibles avec sa situation et se trouve soumis, en vertu de son vœu d'obéissance, à l'Ordinaire du lieu de sa résidence, qui tient pour lui la place de ses supérieurs. Can. 639. En somme l'exclaustration constitue une sorte de sécularisation temporaire et mitigée; elle ne doit pas être confondue avec la simple permission de séjourner même plus de six mois hors de l'institut, alors que les liens de dépendance à l'égard de celui-ci subsistent en totalité.

L'indult de *sécularisation* en vertu duquel le profès est autorisé à se séparer définitivement de son institut pour rentrer dans la vie séculière, enlève au religieux tout droit et aussi toute obligation résultant de son état; seul le vœu de chasteté conserverait ses exigences s'il résultait de l'ordination reçue. L'indult n'est valable et n'opère ses effets que s'il est *accepté* par le sujet qui l'a demandé. Si donc le profès, regrettant sa démarche, refusait d'accepter, il resterait lié par ses vœux et demeurerait membre de l'institut; les supérieurs en effet ne peuvent imposer la sécularisation à un sujet contre sa volonté. Com. d'interprét., 12 novembre 1922, *Acta ap. Sedis*, t. XIV, p. 662. Dans le cas où les supérieurs auraient de graves raisons pour désirer ou vouloir le départ d'un religieux, ils devraient en référer à la S. C. des Religieux, même si le sujet appartient à un institut de droit diocésain.

L'indult de sécularisation, accepté et exécuté, rompt tous les liens entre le religieux et son institut, dont il doit quitter l'habit extérieur. Si, en vertu d'un indult apostolique, il rentrait en religion, il devrait recommencer noviciat et profession.

Le religieux qui est dans les ordres sacrés et n'a pas perdu son incardination à un diocèse par la profession perpétuelle, doit, une fois sécularisé, rentrer dans ce diocèse et être reçu par l'Ordinaire. S'il n'est plus incardiné à aucun diocèse, tout exercice des saints ordres en dehors de sa religion lui est interdit jusqu'à ce qu'un évêque veuille bien l'accueillir, ou que le Saint-Siège ait pourvu d'une autre manière. Can. 641. Le canon 642 précise en outre que tout profès sécularisé ne peut, sans un nouvel et spécial indult du Siège

apostolique, ni obtenir un bénéfice dans une basilique ou une cathédrale, ni être pourvu d'une charge de professeur ou d'un office dans les séminaires ou collèges destinés à la formation des clercs, non plus que dans les universités ou établissements pouvant conférer des grades académiques; il est aussi exclu de tout office et emploi dans les curies épiscopales, les maisons religieuses d'hommes ou de femmes, même s'il s'agit de congrégations diocésaines. Ces prohibitions toutefois ne concernent que la licéité.

Quant aux biens temporels que le religieux pourrait avoir apportés à l'institut, l'indult du Saint-Siège ou les conventions antérieures indiqueront ce qui doit en revenir au sécularisé et ce qui demeurera en possession de l'institut. Toutefois la dot d'une religieuse devra toujours lui être restituée, mais sans les revenus échus; si même une religieuse avait été admise sans dot et se trouvait sans ressources au moment de la sécularisation, son institut devrait, en charité, lui fournir les moyens de rentrer sûrement et convenablement chez elle et aussi de quoi vivre honnêtement durant quelque temps. Ces secours seront déterminés à l'amiable et, en cas de désaccord, par l'Ordinaire. Can. 643.

d) Un dernier moyen légitime de se libérer des obligations de l'état religieux est l'obtention de la *dispense* des vœux de religion. Ces vœux sont, de leur nature, réservés au Saint-Siège. Seuls donc peuvent en dispenser *directement* ceux qui ont reçu de lui ce pouvoir. Nous avons vu que l'Ordinaire, en accordant, dans les limites du droit, un indult de sécularisation, dispense *indirectement* de tous leurs vœux les religieux de droit diocésain, can. 640; mais la dispense ne saurait validement être restreinte à certains vœux en particulier, car cette restriction des effets de la sécularisation serait contraire au droit. C'est donc au Saint-Siège qu'il faudra s'adresser pour toute dispense directe de vœux de religion (que cette dispense soit totale ou partielle), et aussi pour toute dispense indirecte (par sécularisation, renvoi, etc.), s'il s'agit d'un institut de droit pontifical.

2. *Sortie illégitime.* — Elle consiste, pour un religieux, dans le fait de quitter sans autorisation de l'autorité compétente, l'institut auquel il est lié par des vœux encore existants. La sortie illégitime peut revêtir deux formes : l'apostasie et la fuite.

a) On appelle *religieux apostat* ou apostat de religion le profès de vœux perpétuels (simples ou solennels) qui quitte indûment sa maison religieuse avec l'intention de n'y plus rentrer, ou qui, sorti légitimement, ne rentre pas, avec l'intention de se soustraire à l'obéissance religieuse. Can. 644. Cette intention doit être certaine, manifestée de façon non équivoque par des paroles, des écrits ou des actes; cependant le Code établit une présomption d'intention mauvaise et donc d'apostasie, si le religieux n'est pas rentré dans le mois et n'a pas manifesté au supérieur son intention de rentrer.

b) Le *fugitif* est celui qui, sans permission des supérieurs, abandonne la maison religieuse, mais avec l'intention de rentrer dans son institut. Le délit de fuite suppose les vœux perpétuels; il se distingue d'une simple « sortie illégitime » (telle que serait une absence furtive sans permission, une prolongation indue d'un séjour autorisé hors du monastère), par le fait que le profès a l'intention de se soustraire quelque temps (deux ou trois jours au moins) à l'obéissance et met cette intention à exécution.

Ni l'apostasie, ni la fuite ne délient le profès des obligations résultant de la règle et des vœux; cette violation grave du vœu d'obéissance et de la clôture ne se répare que par une prompte rentrée en religion; sans cette réparation ou du moins sans une promesse sincère de se soumettre aux prescriptions des supérieurs, les coupables ne pourraient être absous. De plus, des peines ont été prévues dans le droit pour punir ces délits. Le religieux apostat encourt par le fait même une excommunication réservée à l'Ordinaire, can. 2385; il est exclu des actes légitimes ecclésiastiques, can. 2256; tant qu'il est absent, il est privé des privilèges ou faveurs spirituelles propres à son institut; enfin, même s'il rentre, il reste privé pour toujours du droit de prendre part aux élections ou d'être lui-même élu à une charge. Quant au fugitif, il perd *ipso facto* tout office qu'il possédait en religion et encourt la suspense s'il est dans les ordres; en outre les supérieurs doivent lui infliger d'autres peines proportionnées à sa faute. Can. 2386.

Le Code fait une obligation aux supérieurs de rechercher avec sollicitude les religieux apostats ou fugitifs, et de les accueillir s'ils sont vraiment repentants. S'il s'agit de moniales, ce soin incombe à l'Ordinaire ou au supérieur régulier du monastère exempt. Can. 645.

2° *Le renvoi de l'institut.* — Il peut être opéré par le fait même, c'est-à-dire *par le droit*, dans des cas expressément prévus, ou bien par *décret du supérieur.*

1. Sont considérés comme renvoyés légitimement et de plein droit : *a)* Les religieux qui ont publiquement apostasié la foi catholique; *b)* Le religieux qui s'est enfui avec une femme et inversement la religieuse qui a fui avec un homme; *c)* Les religieux qui ont contracté ou essayé de contracter mariage, fût-ce par une union purement civile. Can. 646. Dans ces cas particulièrement graves et scandaleux, il suffit que le supérieur majeur, aidé de son conseil ou chapitre, fasse une déclaration de fait pour que le renvoi soit prononcé; le dossier du délit sera conservé dans les archives. Can. 646.

2. Le renvoi par *décret du supérieur* est, surtout s'il s'agit de religieux qui ont émis des vœux perpétuels, soumis à des formalités assez rigoureuses; la procédure est plus simple si les vœux émis ne sont que temporaires.

a) Renvoi des profès de vœux temporaires. — Dans les instituts de droit pontifical, le renvoi est réservé au supérieur général, du consentement de son conseil, donné au scrutin secret. Dans les instituts de droit diocésain, le renvoi relève de l'Ordinaire du diocèse où est située la maison religieuse; mais l'Ordinaire se gardera d'agir à l'insu ou à l'encontre d'un juste vouloir des supérieurs. Pour les moniales, c'est l'Ordinaire du lieu et le supérieur régulier qui d'un commun accord prononcent le renvoi.

Le renvoi exige des motifs *graves;* de ce nombre seraient le manque d'esprit religieux ou une obstination qui causeraient du scandale, le défaut d'aptitude pour les œuvres de l'institut, ou des défauts de caractère incompatibles avec la discipline. Les infirmités corporelles et même l'hystérie ne sont pas des causes suffisantes de renvoi, à moins que le religieux n'ait frauduleusement caché ces infirmités avant la profession.

Ces motifs doivent être connus du supérieur de façon certaine, sans qu'il soit nécessaire de les établir par un jugement en forme; ils seront communiqués à l'inférieur qui garde le droit de se défendre et même d'en appeler au Saint-Siège s'il se croit lésé; cet appel est suspensif.

Le religieux renvoyé est par là même délié de tous ses vœux de religion; s'il était dans les ordres mineurs, il redevient immédiatement laïque; s'il avait reçu les ordres majeurs, il ne pourrait les exercer à moins qu'il ne soit accepté dans un diocèse, selon les prescriptions du canon 641. Lorsqu'une religieuse est renvoyée, l'institut lui fournira les secours nécessaires pour subvenir à ses premiers besoins, ainsi qu'il a été dit à propos de la sécularisation. Can. 643.

b) Renvoi de religieux à vœux perpétuels. — La procédure est différente selon que le religieux appartient à un institut de clercs non exempt ou laïque, ou au contraire à un institut exempt. Dans le premier cas, le profès doit s'être rendu coupable de trois délits certains, pour chacun desquels il aura reçu un avertissement du supérieur avec menace de renvoi, can. 649-651; s'il s'agit de religieuses, aux fautes graves commises devra s'ajouter l'incorrigibilité ou absence d'espoir d'amendement; il est entendu que, toujours, le ou la coupable ont le droit de se défendre et même de recourir au Saint-Siège s'ils jugent leur renvoi non justifié.

S'il s'agit d'un religieux appartenant à un institut de clercs exempt, le renvoi comporte un véritable procès judiciaire avec toutes les solennités habituelles : tribunal de cinq membres, présence du ministère public, d'un avocat, d'un notaire ou greffier, etc. Auparavant on a dû s'assurer de la culpabilité du sujet et de son incorrigibilité par suite de l'inefficacité des avertissements, sanctions ou remèdes employés. Can. 654-668.

Il est pourtant des cas urgents où un scandale grave ainsi que la menace d'un mal très grand et imminent pour la communauté permettent au supérieur, assisté de son conseil, de procéder à un renvoi immédiat du coupable, à qui on impose de quitter de suite l'habit religieux. Mais l'affaire devra sans retard être portée au Saint-Siège ou au tribunal religieux qui aurait dû normalement connaître de l'affaire. Can. 653 et 668.

Notons enfin que le religieux profès de vœux perpétuels, qui a été ainsi renvoyé, garde, sauf disposition contraire des constitutions ou du Saint-Siège, l'obligation de ses vœux. Cette obligation fait qu'il reste tenu de rentrer dans son institut et celui-ci doit le recevoir, pourvu qu'il ait, durant trois ans, donné des preuves de plein amendement. Si, pour de graves raisons, le religieux ne pouvait rentrer ou si l'institut ne pouvait l'accepter, il y aurait lieu de porter l'affaire au Saint-Siège. Can. 669-672.

Par le renvoi, le religieux qui avait reçu la tonsure ou les ordres mineurs se trouve de plein droit réduit à l'état laïque. Si le religieux avait reçu les ordres majeurs et qu'il ait commis un des délits mentionnés au canon 646 (apostasie, fuite avec un complice d'un autre sexe, mariage ou tentative de mariage), ou quelque autre délit entraînant l'infamie de droit, la déposition ou la dégradation, il ne pourrait plus jamais porter l'habit ecclésiastique. En cas de fautes moins graves, le religieux engagé dans les ordres sacrés demeure suspens jusqu'à l'absolution donnée par le Saint-Siège; de plus, le canon 671 détaille les dispositions à prendre en pareil cas; elles se résument en ceci : la S. Congrégation confie le religieux à un Ordinaire qu'elle charge de sa surveillance et de son amendement; l'amendement s'étant avéré sérieux et durable, le religieux préalablement absous pourra être employé dans le saint ministère; en cas d'inconduite renouvelée ou d'insoumission, le coupable perd tout droit à un secours quelconque de la part de son institut et se trouve par le fait même privé du droit de porter l'habit ecclésiastique.

Terminons par la simple mention d'une dernière cause de séparation d'avec l'institut, à savoir la *dispersion violente* en cas de persécution. Le Code n'en fait pas mention, car cet abus de pouvoir de la part de l'autorité civile n'a aucune valeur canonique et constitue un acte nul. La conséquence est que les religieux (ou religieuses) dispersés ou expulsés de leurs maisons restent tenus à l'observation de leurs vœux au moins quant à la substance. A ces exilés, le Saint-Siège donne les directives et règlements opportuns selon les circonstances. Des indults les relèvent ordinairement de l'observation stricte des vœux de pauvreté et d'obéissance, difficiles à pratiquer hors de la communauté; mais le vœu de chasteté subsiste habituellement dans toute sa rigueur. De plus, si la chose est possible, les religieux dispersés doivent se rendre dans d'autres maisons de leur institut pour y reprendre la vie régulière. Dans tous les cas, l'orage une fois passé, tous sont tenus de rentrer dans l'institut.

1° *Textes législatifs.* — *Codex juris canonici*, Rome, 1917; *Codicis juris canonici fontes*, Rome, 1923-1932 ; *Acta apostolicæ Sedis*, Rome, 1908-1936; Bizzarri, *Collectanea S. C. Episc. et Regul.*, Rome, 1885; *Collectanea S. C. de Propaganda Fide*, Rome, 1907;

2° *Sur l'état religieux en général.* — Suarez, *De statu religioso*, 2ᵉ part. du *De Virtute religionis* dans *Opera omnia*, éd. Vivès, t. xv et xvi; Gautrelet-Choupin, *Nature et obligations de l'état religieux*, Paris, 1924; Steiger, *De propagatione et diffusione vitæ religiosæ, synopsis historica*, Rome, 1924; Heimbucher, *Die Orden und Kongregationen der kath. Kirche*, Paderborn, 1907, 3 vol.; Schmalzgrueber, *Jus ecclesiasticum universum*, Naples, 1738;

3° *Sur la discipline avant le Code.* — Battandier, *Guide canonique pour les instituts à vœux simples*, 4ᵉ éd., 1908; Ferraris, *Prompta bibliotheca*, aux mots *Regulares* et *Religiones*, t. vi, Paris, 1852; Vermeersch, *De religiosis institutis et personis*, Bruges, 1902; Wernz, *Jus decretalium*, t. iii *b*, Rome, 1908; Bouix, *De jure regularium*, 2 vol., Paris, 1876.

4° *Commentaires du Code.* — Balmès, *Les religieux à vœux simples d'après le Code*, Lyon, 1921; Bastien, *Directoire canonique à l'usage des congrégations à vœux simples*, Bruges, 4ᵉ éd., 1933; Battandier, *Guide canonique*, 6ᵉ éd. (posthume), Paris, 1923; Creusen, *Religieux et religieuses d'après le droit ecclésiastique*, Louvain, 1930; Fanfani, *De jure religiosorum*, Turin, 1925 (traduct. française par Misserey, *Droit des religieuses selon le Code*) ; Ferreres, *Las Religiosas según la disciplina del nuevo Código*, Barcelone-Madrid, 1920; Wernz-Vidal, *De religiosis*, Rome, 1933; Cocchi, *Commentarium in Codicem*, t. iv, Rome 1924; M. Conte a Coronata, *Institutiones juris canonici*, t. i, Turin, 1928; Vermeersch-Creusen, *Epitome juris canonici*, t. i, Malines, 1929; Melo, *De exemptione regularium*, Washington, 1921; Augustine, *A commentary on the new Code*, Londres, 1925.

5° *Revues et périodiques.* — *Commentarium pro religiosis* (par les Missionnaires du Cœur Immaculée de Marie), Rome, 1920 sq.; *Revue des communautés religieuses*, Louvain, 1925, sq.; *Periodica* (sous la direction du P. Vermeersch), Rome, 1905 sq.; les autres revues de doctrine et de discipline.

A. Bride.

1. RELIGION. — I. Le mot et la chose. — II. Données de l'ethnologie et de la sociologie sur l'origine et la nature de la religion (col. 2187). — III. Données de la psychologie sur l'origine et la nature de la religion (col. 2244). — IV. Les diverses religions (col. 2292).

I. Le mot et la chose. — *1. Le mot : étymologie.* — L'étymologie du mot *Religio* est discutée depuis l'antiquité.

Dans son *De natura deorum*, Cicéron le rattache au verbe *relegere : qui omnia quæ ad cultum deorum pertinerent diligenter retractarent et tanquam relegerent, sunt dicti religiosi a relegendo, ut elegantes ex eligendo.* L. II, c. xxviii, n. 72. Aulu-Gelle dans ses *Nuits attiques* emprunte à Nigidius Figulus la citation d'un vieux vers qui fait également venir *religio* de *relegere: religentem esse oportet religiosus ne fas* (pour : *ne fuas?*)

Dans leur *Dictionnaire étymologique de la langue latine* (Paris, 1932), A. Ernout et A. Meillet préfèrent la dérivation de *religare*. « *Religio* serait proprement le fait de se lier vis-à-vis des dieux, symbolisé par l'emploi des *vittæ* [bandelettes] et des στέμματα dans le culte. Une trace du sens originel subsiste peut-être dans l'image lucrétienne, l. I,931 : *religionum nodis animum exsolvere;* cf. *religio juris-jurandi :* «l'obligation du serment, le lien noué par le serment »; *testis religiosus; se domumque religione exsolvere*, Tite-Live,

l. V, c. xxiii; *objicere, injicere religionem alicui; obstringere religione, religione liberare.* Le sens serait donc : « obligation prise envers la divinité, lien ou scrupule religieux » (cf. *mihi religio est*, j'ai scrupule de), puis « culte rendu aux dieux, religion ». Cf. toutefois Otto, *Arch. f. Religionswiss.*, t. xii, p. 533. » (*Loc. cit.*, p. 819-820.)

Certains auteurs maintiennent la dérivation du verbe *relegere*, mais pris en un autre sens que celui que lui donne Cicéron. « Il y a eu sans doute deux verbes de cette forme : dans l'un *re* a bien une valeur itérative; *relego* signifie alors « lire de nouveau, lire à plusieurs reprises », ou encore « parcourir de nouveau (un chemin, un pays) » — dans l'autre, *re* ne marque pas répétition, mais réunion, rapprochement : *relego* ou peut-être *religo*, voudrait dire alors « recueillir, rassembler ». Ce second *relego* s'oppose dans sa forme à *neglego* ou *negligo;* n'a-t-il pu, bien que cette acception n'existe pas dans le latin classique, s'y opposer aussi par son sens et signifier à peu près la même chose que *colere :* « prendre soin; avoir des égards ou du respect pour quelque chose? » *Religentem* est cité dans ce sens par Aulu-Gelle, iv, 9, par opposition à *religiosus*, pris en mauvaise part. On peut en rapprocher *diligens, diligenter* (qui d'ailleurs se trouve justement dans le texte de Cicéron déjà cité, *De natura deorum*, ii, 28). Voir Freund et Theil, *Grand dictionnaire latin*, à ce mot, t. iii, p. 471 B.; Bréal et Bailly, *Dict. étymol. latin*, au mot *Lego*, p. 157 B. » (*Vocabulaire technique et critique de la philosophie* par A. Lalande, Paris, 1932, t. ii, p. 703, note de A. Lalande.)

Dans le latin classique on relève les acceptions suivantes du mot *religio :* 1. attention scrupuleuse, scrupule, délicatesse, conscience; 2. scrupule religieux, sentiment religieux, crainte pieuse; 3. sentiment de respect, vénération, culte; 4. croyance religieuse, religion; 5. pratiques religieuses, culte; 6. respect (vénération) dont est entouré quelque chose, sainteté, caractère sacré; 7. engagement sacré; 8. ce qui est l'objet de la vénération, de l'adoration, du culte; [d'où, surtout au pluriel] chose vénérée, chose sainte, objet sacré; 9. scrupule de n'être pas en règle avec la divinité, conscience d'être en faute à l'égard de la religion; [par suite] état de faute, de culpabilité religieuse qui ne s'efface que par une expiation; 10. consécration religieuse qui fait qu'une chose appartient à la divinité et ne peut être d'un usage profane. (D'après F. Gaffiot, *Dictionnaire illustré latin-français*, Paris, 1934, à ce mot.)

J. Lachelier fait sur l'emploi du mot *religio* par les Latins les remarques suivantes : « *Religio* paraît être d'une manière générale, en latin, le sentiment, avec crainte et scrupule, d'une obligation envers les dieux. Il n'y avait pour les anciens que des *religiones*. *Religio* au singulier, dans Lucrèce, signifie une *religio* quelconque, la *religio* en général. Cette généralisation n'en est pas moins un fait remarquable; elle met nettement aux prises la croyance à un surnaturel quelconque avec le matérialisme épicurien. L'idée d'un Dieu unique, conçu comme une puissance morale, a entraîné celle d'une religion unique, ayant un caractère moral. Quand on parle aujourd'hui de plusieurs religions, c'est bien entendu dans un sens tout autre que celui où les anciens pouvaient parler de plusieurs *religiones :* chaque religion étant pour nous un système complet qui se donne pour le seul véritable. » J. Lachelier dans le *Vocabulaire de philosophie* de Lalande, p. 703, note.

Dans le Nouveau Testament latin le mot de *religio* ne se rencontre qu'en trois endroits. L'épître de saint Jacques, i, 27, lui donne le sens de pratique de la religion : *Religio munda et immaculata apud Deum et Patrem hæc est : visitare pupillos et viduas in tribulatione eorum, et immaculatum se custodire ab hoc sæculo.* Le mot *religio* traduit ici le θρησκεία du grec, de même qu'au verset précédent *religiosus* traduit θρησκός. « θρησκός, accentué parfois θρῆσκος, est un hapax dans la Bible. On ne le trouve pas usité avant Jac., i, 27, dans les textes connus jusqu'à ce jour. Le substantif θρησκεία qu'on lit ici et au verset suivant, peut servir à déterminer le sens de l'adjectif. Il désigne généralement la religion considérée au point de vue liturgique, soit qu'il s'agisse du culte et des cérémonies idolâtriques (Sap., xiv, 18, 27, cf. 16; xi, 15; Hérodote, II, xviii, 2; xxvii, 4), d'un culte superstitieux (Col., ii, 18), soit qu'il s'agisse d'honneurs rendus au vrai Dieu (Josèphe, *Ant. jud.*, l. IX, c. viii, n. 3). Mais cette acception n'est pas ici conforme au contexte. Il ne s'agit pas seulement de cérémonies à faire, mais surtout de vertus à pratiquer. θρησκεία doit donc s'entendre au sens général de religion avec tous les devoirs que celle-ci implique, de même dans Act., xxvi, 15. L'homme θρησκός serait donc celui qui est religieux, non seulement parce qu'il participe à des rites, mais parce qu'il réalise dans sa vie, ce que Dieu lui demande. Jacques a peut-être choisi exprès ce terme pour réagir contre une acception extérieure de la religion, acception que l'usage ordinaire de ce terme semblait favoriser. » J. Chaine, *L'épître de saint Jacques*, Paris, 1927, p. 34-35. Saint Paul met en garde les Colossiens contre des judaïsants qui les condamnent au nom d'une humilité (affectée) et du culte des anges, *in humilitate et religione angelorum*, sans préciser ce qu'était ce culte qu'il réprouve. Col., ii, 18. Enfin au livre des Actes, xxvi, 5, Paul déclare au roi Agrippa qu'il a vécu « en pharisien selon la secte la plus stricte de notre religion (θρησκείας, *religionis*) ». A propos de ce dernier texte, Jacquier fait remarquer que Philon, *Quod. det. potiori insid.*, 7, et Josèphe, distinguent soigneusement θρησκεία de εὐσέβεια et ὁσιότης. Il est fréquemment employé dans Josèphe pour désigner l'aspect extérieur de la religion, *Ant. jud.*, IX, xiii, 3; XII, v, 4. *Les Actes des Apôtres*, Paris, 1926, p. 706. C'est Tertullien qui semble avoir fait le premier parmi les auteurs chrétiens un usage assez large du mot *religio* qu'il prend d'ailleurs en des sens assez divers : respect religieux (*Apolog.*, xi, 9), culte des faux dieux (*ibid.*, xxv, 2), vraie religion du vrai Dieu (*ibid.*, xxv, 1), religion des chrétiens envers l'empereur (*ibid*, xxxiii, 1), religion romaine (*ibid.*, xxiv, 1), religion juive (*ibid.*, xvi, 1, 3).

Il n'y a pas d'équivalent grec adéquat du latin *religio :* la θρησκεία, nous l'avons vu, désigne surtout la religion au point de vue liturgique, la τοῦ Θεοῦ, τῶν Θεῶν θρησκεία est également le culte des dieux, l'εὐσέβεια est la piété, le respect et l'amour des dieux.

II. La chose : définition de la religion. — On peut, avec le P. de Grandmaison, admettre comme définition, tout au moins liminaire de la religion celle de Morris Jastrow : « La religion se compose de trois éléments : 1. la reconnaissance d'un pouvoir ou de pouvoirs qui ne dépendent pas de nous; 2. un sentiment de dépendance à l'égard de ce ou de ces pouvoirs; 3. l'entrée en relations avec ce ou ces pouvoirs. Si l'on réunit ces trois éléments dans une seule proposition on peut définir la religion comme la croyance naturelle à un ou à des pouvoirs qui nous dépassent, et à l'égard desquels nous nous sentons dépendants, croyance et sentiment qui produisent chez nous : 1. une organisation; 2. des actes spécifiques; 3. une réglementation de la vie ayant pour but d'établir des relations favorables entre nous-mêmes et le ou les pouvoirs en question. » (Morriss Jastrow. *The Study of Religion*, New-York, 1901, p. 170.) Cité par le P. de Grandmaison dans *Christus*, 2e éd., 1916, p. 6.

Si on veut analyser les divers éléments de la reli-

gion on y constate que l'âme y est intéressée dans toutes ses fonctions principales.

1° Il y a un sentiment religieux que Rudolf Otto a bien défini dans son caractère spécifique quand il a écrit : « Le contenu qualitatif du numineux (de *numen*), dont le mystérieux est la forme, est d'une part l'élément répulsif... le *tremendum* auquel se rattache la *majestas*. D'autre part, c'est en même temps quelque chose qui exerce un attrait particulier, qui captive, *fascine* et forme avec l'élément répulsif du *tremendum* une étrange harmonie de contrastes. » *Le Sacré*, 1re édit. allemande, 1917, 18e de 1929 sur laquelle est faite la traduction française de 1929, p. 57.

2° Mais, à la suite de Schleiermacher, de Fries et de bien d'autres, Otto a eu le tort de minimiser, sinon de supprimer l'élément intellectuel de la religion. Il y a dans toute religion un corps de doctrine au moins ébauché et qui tend, tout au moins, à devenir obligatoire. D'ailleurs un sentiment pur, sans aucune détermination intellectuelle, est un non-sens psychologique. Les dogmes, reconnaît Émile Boutroux, sont un « élément intégral de toute religion réelle ». *Science et religion*, Paris, 1908, p. 384. « A s'isoler de l'intelligence (et de l'activité), dit le même philosophe, le sentiment ne se hausse pas, il s'étiole. » *Ibid.*, p. 391.

3° Toute religion impose à l'homme un certain nombre de règles pratiques, règles qui ne sont pas simplement des injonctions de la société ou de la conscience individuelle, mais « des commandements de Dieu ». « Une certaine contemplation détachée et théorique, où l'esprit veut s'enrichir sans se livrer, ne garde, en s'appliquant aux choses divines, que l'écorce et l'orientation, non la substance, d'un acte religieux. Le philosophe qui spécule sur la divinité sans lui soumettre, au moins virtuellement tout ce qu'il est. n'imprime pas plus à son application le caractère de la religion qu'un orfèvre, en soupesant un calice pour l'apprécier à son prix marchand, ne fait œuvre de croyant. » L. de Grandmaison, *Christus*, p. 8. Plus une religion se développe et s'épure, plus aussi ses exigences morales s'accentuent, et par là elle décèle un des éléments essentiels de *la Religion*.

4° Enfin toute religion se traduit par un culte, des rites. Ceci d'abord est un fait, facile à constater, et également c'est une nécessité à la fois psychologique et sociale. Un sentiment ardent, une croyance profonde tendent naturellement à se traduire extérieurement. Puis « la personne individuelle n'a pas seule une valeur religieuse. Une société est aussi une sorte de personne, susceptible de déployer des vertus propres : justice, harmonie, humanité, qui débordent le cadre de la vie individuelle ». É. Boutroux, *Science et religion*, p. 338. Or l'unanimité sociale en matière religieuse s'exprime et s'intensifie en même temps, par des rites pratiqués en commun. Sans doute les rites ne signifient rien, et même sont opposés à la vraie religion, quand ils ne sont pas vivifiés par une âme de sentiments et de pensées, individuels et sociaux, mais les rites — et les dogmes — sont le corps de cette âme et « il n'y a de vie, en ce monde, que pour les âmes unies à des corps ». Boutroux, *ibid.*, p. 339.

L analyse des éléments de la religion ne suffit pas à en donner une définition qui en caractérise tout le contenu et surtout tout l'esprit. On ne saurait mieux compléter la description précédente qu'en se référant à ce que le P. de Grandmaison y a ajouté : « Si l'on passe de cet inventaire, pour ainsi dire, matériel, à l'examen du sujet humain qui prie, adore, ou sacrifie, la religion se présente comme une des formes spontanées, et supérieures, des activités humaines essentielles — comme *une vie*. Cette vie intéresse tout l'homme, être raisonnable, moral et sensible; elle impose à sa raison des croyances, à sa volonté des lois et des sanctions, à son cœur des affections, à son corps des attitudes et des gestes.

« Mais la plus superficielle des observations ne permet pas d'identifier simplement vie religieuse et vie humaine supérieure : celle-ci s'étend plus loin que celle-là. Même chez les peuples où la réflexion n'a pas encore opéré son travail de distinction et de différenciation, l'on trouve des données traditionnelles, des préceptes de conduite, des détails de cérémonial, sinon soustraits à l'empire de la religion, du moins distincts des actes proprement religieux.

« Ces derniers sont caractérisés au premier coup d'œil, par le sérieux de qui les pose, les précautions parfois minutieuses que l'on prend pour en assurer l'accomplissement, la portée considérable qu'on leur attribue, les sentiments de vénération, de crainte, de respect qui se font jour à leur propos, l'atmosphère de mystère qui les entoure. Ces traits, et ceux qu'il serait aisé d'ajouter se précisent, s'ordonnent et s'expliquent si l'on observe, d'une part, la visée de l'acte religieux, et, d'autre part son caractère de commerce personnel, intéressé, tirant à conséquence, avec un plus grand que soi. L'hommage religieux s'adresse à la Puissance, déterminée ou vague, anonyme ou désignée, conçue par l'homme comme *ultime*. Prière ou sacrifice, appel, élan, geste ou sentiment d'adoration et de respect, toutes les flèches montent en haut, visent le but suprême : le Père ou la Fin, le Ciel ou les Dieux, le Seigneur ou le Fort, le Témoin ou le Dieu « vivant et voyant. » Et toujours aussi l'homme a conscience en ceci de remplir un devoir de justice, d'acquitter une dette, d'engager ses intérêts majeurs. Il n'y a pas, en religion, d'attitude platonique, et moins encore de dilettantisme...

« Il arrive sans doute qu'un élan authentiquement religieux à son origine, fléchisse ou s'égare. Au lieu de percer jusqu'au Premier être qui est son but, il s'arrête aux suppléances, plus proches de cette puissance, à ses images plus accessibles, voire à ses contrefaçons, plus évidemment redoutables. Très souvent aussi l'homme se trompera en essayant de préciser l'objet de son culte : il fractionnera le Pouvoir souverain, l'attribuera successivement à plusieurs, ou à un seul manifestement inhabile à le posséder. Il le confondra avec les lieux où le dieu est censé se plaire, les objets où sa vertu réside, les représentations qu'on s'en fait, les noms qu'on lui donne. Presque jamais l'adorateur à ce stade inférieur (qui n'est pas nécessairement primitif), ne donnera à sa conception du divin la rigueur logique, les arêtes vives, la force d'exclusion qu'elle comporterait — toutes exigences dont est insoucieux autant qu'incapable un esprit non exercé. Mais pour cet homme, dans ses actes proprement religieux, la Puissance qu'il implore est *suprême :* au-delà, au-dessus, il n'en connaît, il n'en imagine point d'autre.

« Nous dirons donc qu'il y a religion partout et seulement où se trouvera, implicite peut-être, mais certainement présent, et sortissant ses effets naturels de sérieux, de soumission, de crainte, le caractère transcendant de l'Être que vise la prière, le rite et le sacrifice. La religion se définira ainsi par l'ensemble des croyances, des sentiments, des règles et des rites, individuels ou collectifs, visant (ou imposés par) un Pouvoir que l'homme tient actuellement pour souverain, dont il dépend par conséquent, avec lequel il peut entrer (ou mieux : il est entré) en relations personnelles. Plus brièvement, la religion est *la conversation de l'homme, individuel et social, avec son Dieu.*» *Christus*, p. 10.

Sans doute la conception déiste de la religion n'englobe pas tous les éléments que nous venons d'indiquer, mais son caractère artificiel a été démontré à l'article Déisme de ce Dictionnaire. Nous nous contenterons de citer ici un passage de M. Lévy-Bruhl : « La préten-

due religion naturelle n'était nullement ce que pensaient ses partisans. Loin de représenter l'essence des éléments communs à toute religion humaine, elle était un produit très spécial de la pensée philosophique, c'est-à-dire réfléchie, dans une petite partie de l'humanité, à une époque fort peu religieuse. Elle n'était en fait, que le monothéisme européen des siècles précédents réduit à la forme pâle et abstraite d'un déisme rationaliste. Chaque progrès fait par l'étude positive des religions inférieures a rendu plus évident le désaccord entre les faits et l'hypothèse de l'universalité de la religion naturelle. » *La morale et la science des mœurs*. Paris, 1907, p. 202. Le témoignage de l'ethnologie n'est peut-être pas tout à fait celui que pense M. Lévy-Bruhl, en tout cas il prouve au stade primitif de l'humanité, ou du moins insinue, tout autre chose qu'une religion naturelle sans culte collectif et sans croyances transcendantes.

Nous verrons plus loin en discutant les idées de Durkheim : 1° que l'idée de Dieu se trouve dans toutes les religions; 2° qu'au contraire, celle d'Église ne se trouve pas nécessairement en toute religion, bien que toute religion y tende.

II. Les données de l'ethnologie et de la sociologie sur l'origine et la nature de la religion.— C'est surtout à l'ethnologie et à la sociologie qu'on s'adresse de nos jours pour déterminer l'origine de la religion. Nous verrons que les données de ces deux sciences ne suffisent pas à résoudre ce problème. Mais, vu le nombre et la diffusion des théories basées sur elles, nous devons tout d'abord les examiner. Parmi toutes ces théories nous ferons un choix, estimant plus profitable d'exposer et de discuter avec quelque détail quelques systèmes sous la forme que leur ont donnée certains auteurs représentatifs, que de porter des jugements hâtifs et sommaires sur une multitude de travaux divers.

I. L'animisme. — 1° *Exposé.* — Si Burnett Tylor, professeur à Oxford, n'a pas créé de toutes pièces cette théorie, néanmoins dans son ouvrage sur la civilisation primitive, *Primitive culture*, paru à Londres en 1872 et réédité plusieurs fois jusqu'en 1913, il en a donné un exposé si bien ordonné et d'une si vaste érudition que, depuis, la grande majorité des ethnologues et des historiens des religions non-croyants s'en sont inspirés. « Il serait, écrit Mgr Bros, difficile d'exagérer l'importance de ce système. En Angleterre, il devient vite, malgré la ténacité de l'opposition de Max Müller « la « théorie classique. » C'est le mot d'Andrew Lang. Keave, Frazer, Marrett, R. Smith, Sydney-Hartland sont avec plus ou moins de réserves des disciples de Tylor. Goblet d'Alviella, Tiele, Réville, Deniker, Salomon Reinach font à l'animisme une place importante dans leurs travaux. La plupart des savants allemands y compris l'école panbabyloniste font bon accueil à l'animisme tylorien. Seul ou à peu près Chantepie de la Saussay s'élève contre ceux qui partout flairent l'animisme.

« Le P. Schmidt le remarque : « Actuellement la théorie de l'animisme ressemble encore à un fleuve large et puissant dont les ondes entraînent tout. En général, l'empire de la théorie animistique apparaît encore comme universel. » *Idée de Dieu*, p. 38. Nous ne citons que les ethnologues. Comme il était naturel, l'anthropologie et l'histoire ont été à leur tour fortement dominées par la théorie tylorienne. » Bros, *L'ethnologie religieuse*, Paris, 1923. Ces lignes ont, il est vrai, été écrites il y a treize ans. Dans son ouvrage : *Origine et évolution de la religion* (paru en allemand en 1930, traduit en français en 1931), le Père P.-W. Schmidt reconnaît le large crédit de l'animisme pendant trois décades (p. 106 de la traduction française), mais signale que, quelques années après le début du XXe siècle, « de plusieurs côtés, l'animisme était vivement attaqué » et qu'« il n'était plus possible de rétablir son autorité ». *Ibid.*, p. 114. Il reste néanmoins encore très répandu.

Voici d'après le même P. Schmidt les principaux traits de l'animisme tylorien.

1. L'homme se forme premièrement l'idée de quelque chose de différent du corps, l'âme. Il y est acheminé par la considération de deux groupes de faits biologiques : d'une part, le sommeil, le ravissement, la maladie et la mort; d'autre part, les rêves et les visions. Les premiers révèlent à l'homme primitif un état du corps abandonné plus ou moins par le principe vital et laissé à lui-même. Les seconds lui font voir ce principe incorporel, l'âme, exerçant en pleine indépendance certaines activités. L'idée d'âme ainsi obtenue ne vaut originairement que pour l'homme. Elle s'enrichit bientôt de la foi en la survie de l'âme après la mort et en des migrations de l'âme. Le soin des morts apparaît très tôt. La notion d'une rétribution dans l'au-delà est, par contre, d'origine plus récente. E.-B. Tylor, *Primitive culture*, 1re édit., t. I, p. 377 sq.; t. II, p. 5 sq., p. 76 sq.

2. Son être personnel, était, pour l'homme primitif, le type de tous les autres. N'ayant l'expérience intime que de soi-même, il concevait tout le reste d'après son propre cas, spécialement les animaux et les plantes, qu'il imaginait composés comme lui d'un corps et d'une âme. La condition des autres êtres ne pouvait non plus être différente. Cette identique constitution étant supposée, l'idée d'une diversité de nature entre l'homme et les autres êtres n'entrait pas dans son esprit. Lui et eux étaient apparentés. *Ibid.*, t. II, p. 99 sq.

3. Le culte des ancêtres, c'est-à-dire de devanciers qui, n'ayant plus de corps terrestre, représentaient de purs esprits, conduisit l'homme à la notion d'esprits séparés. Ces esprits pouvaient à leur gré prendre possession, fût-ce pour un temps, de corps étrangers. Ainsi s'expliqueraient pour le primitif les cas de possession. La maladie et la mort elle-même provenaient de l'action néfaste de quelque esprit qui avait pénétré dans le corps de l'intéressé. Le fétichisme, le culte de morceaux de bois et de pierres et enfin l'idolâtrie proprement dite étaient à interpréter de la même manière. *Ibid.*, t. II, p. 101 sq., 113 sq., 147 sq.

4. La notion ainsi obtenue de purs esprits allait être appliquée à la Nature. Au sentiment du primitif, ses diverses parties étaient animées par des esprits et les phénomènes dont elles étaient le siège relevaient de leur activité. Ainsi apparut le culte de la Nature, qui impliquait une certaine philosophie de la Nature. L'eau en général, les fleuves, la mer, les arbres et les bois, les animaux, le totem, le serpent devinrent l'objet d'hommages religieux. L'évolution atteint ici son plus haut point dans la notion et l'adoration du dieu espèce, conçu non comme un individu, mais comme une espèce de catégorie. *Ibid.*, t. II, p. 169 sq., 191 sq., 196 sq., 208-220.

5. Nous voici au seuil du polythéisme tel qu'il se présente dans les hautes et moyennes civilisations, avec ses dieux du ciel, de la pluie, du tonnerre, de la terre, de l'eau, du feu, du soleil, de la lune. Dans une autre direction se seraient formées les divinités préposées aux stades et fonctions de la vie humaine, dieux de la naissance, de l'agriculture, de la guerre, des morts, ancêtres divins de la tribu. *Ibid.*, t. II, p. 224 sq., 231 sq., 235-285.

6. L'idée d'un dualisme n'est pas étrangère même aux phases inférieures de l'évolution. Les termes de bien et de mal, toutefois, y signifiaient utile et nuisible et n'y présentaient pas encore de sens proprement moral. Dans l'évolution de ces idées, les forces naturelles, nuisibles ou utiles, ont d'ordinaire joué un rôle, en particulier la lumière et les ténèbres *(Avesta)*. *Ibid.*, t. II, p. 287 sq.

7. « Pour pouvoir circonscrire avec plus de précision les idées propres des races inférieures, peut-être sied-il de proposer une définition plus stricte du monothéisme qui serait la conception réservant les attributs divins essentiels au seul Créateur tout-puissant. Si on l'entend en ce sens, nulle tribu sauvage n'a encore été découverte qui soit monothéiste. Ni, non plus, qui soit panthéiste au sens précis de ce mot. Leur conception propre, qui peut d'ailleurs être orientée, vers l'une ou l'autre de ces deux doctrines, est plutôt un polythéisme dont la souveraineté d'un dieu suprême marque le sommet. » *Ibid.*, t. II, p. 322.

8. Plusieurs voies ont conduit au monothéisme. Tantôt on a attribué la suprématie à l'un des dieux polythéistes, soit à l'ancêtre tribal, soit à une divinité de la nature. Tantôt une sorte de Panthéon s'est constitué « à l'image de la société politique terrestre. Le peuple y est représenté par la masse des âmes humaines et des autres esprits dont le monde est plein. Les grands dieux polythéistiques y figurent l'aristocratie. Quant au roi, c'est le dieu suprême. » Tantôt l'on en est venu à concevoir l'univers comme animé par une divinité qui le pénètre en toutes ses parties : l'âme du monde. Dans ce dernier cas, la tendance se constate « à unifier les fonctions et attributs des grands dieux du polythéisme en une personnalité plus ou moins composite, ou bien à les volatiliser au profit d'une réalité divine sans forme ni détermination, qui, perdue dans son nébuleux éloignement et engourdie dans son repos, flotte au-delà et au-dessus du monde, trop bienveillante et trop transcendante pour se soucier de l'adoration des hommes, trop éloignée, trop indifférente, trop élevée pour s'occuper de la minuscule humanité ». *Ibid.*, t. II, p. 303 sq.

9. « D'où il suit manifestement que la théologie des races inférieures atteint son plus haut point dans la conception d'une divinité suprême, et que cette idée, chez les peuples sauvages et barbares, n'est pas la copie multiple d'un dieu unique, qu'elle est originale, au contraire, et extrêmement différente suivant les races. Considérées comme le produit de la religion naturelle, ces conceptions ne paraissent aucunement surpasser ni la capacité de penser de l'intelligence demeurée au plus bas degré de la culture, ni l'aptitude imaginative, chez les populations du niveau culturel le plus inférieur, à la traduire en termes de mythologie. Chez ces races, la doctrine d'une suprême divinité n'est que l'aboutissement précis et logique de l'animisme et l'achèvement attendu et naturel de la religion polythéiste. » *Ibid.*, t. II, p. 305 sq. Ensemble du passage dans P. W. Schmidt, *Origine et évolution de la religion*, Paris, 1931, p. 107-110.

2° *Critique*. — 1. *Critique d'Andrew Lang*. — Andrew Lang avait été pendant longtemps un des champions les plus ardents et un des propagateurs les plus influents de l'animisme, surtout contre Max Müller, plaçant la croyance aux dieux au terme d'un long développement partant de la simple notion de l'âme, sorte de double du corps. Or un jour il lut une relation des missions bénédictines de la Nouvelle-Nursie en Australie occidentale, où étaient signalées des conceptions religieuses relativement élevées chez des populations très arriérées. Ébranlé dans sa foi animiste, il étendit ses investigations et dut se rendre à l'évidence que chez les Andamènes (des îles Andamans dans l'Océan Indien), chez les Fidjiens de la Polynésie, chez les Zoulous, chez les Yaos de l'Afrique centrale, chez des Indiens de l'Amérique du Nord, peuplades parvenues sans doute à des degrés divers de culture, mais toutes assez proches d'un état primitif de civilisation matérielle et intellectuelle, existait l'idée d'un « Être suprême » à la fois législateur de l'ordre moral et auteur du monde. Il appella cet Être suprême l'*All Father*, parce que les indigènes en question lui donnent souvent le nom de Père de tous, et constata que, plus cette croyance en un Père de tous avait d'influence, moins l'animisme, le culte des esprits étaient développés. Il se garda de trancher la question de l'origine première de la religion et de l'idée de Dieu. Quand, en 1898, il publia *The Making of Religion (Comment s'est faite la religion)*, ouvrage où il donnait le résultat des recherches qui l'avait fait renoncer à l'animisme, au moins comme à la première forme connue de la religion, on accueillit avec scepticisme ses conclusions dans le monde des ethnologues, sans même se donner la peine d'examiner de près ses assertions. « On devrait pourtant savoir, écrivait Breysig, de quelles bizarreries cet Écossais, aussi parfaitement capricieux que spirituel, s'est déjà constitué l'avocat par le passé. » *Geschichte der Menschheit*, I. *Die Völker der Urzeit*, t. I, p. 362, n. 2.

Lang ne se laissa pas déconcerter par l'accueil ironique fait à sa critique de l'animisme. Dans la seconde édition de son ouvrage, *The Making of Religion*, parue en 1901, il disait : « Comme d'autres martyrs de la science, je dois m'attendre à être traité de fâcheux, de mal élevé, d'homme qui n'a qu'une idée et qui par-dessus le marché est fausse. Si je m'en formalisais, je prouverais simplement que je manque tout à fait d'humour et que je ne connais pas la nature humaine. » (p. 14.) Lang a continué ses investigations jusqu'à sa mort survenue en 1912, ajoutant de nombreux témoignages à ceux qu'il avait recueillis dès 1898 et laissant une étude sur Dieu chez les primitifs, *God (Primitive and Savage)*, qui parut en 1913 dans le 6e volume de l'*Encyclopædia of Religion and Ethics* de Hastings, p. 243-247, où il maintient et accentue ses conclusions de 1898.

2. *Critique de l'animisme par É. Durkheim*. — Dans son désir de déblayer le terrain afin de pouvoir construire son propre système, É. Durkheim a soumis l'animisme de Tylor à une critique serrée dans *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris, 1912, p. 78-99. Il étudie, à cet effet : *a)* la genèse de l'idée d'âme; *b)* la formation de l'idée d'esprit; *c)* la transformation du culte des esprits en culte de la nature chez Tylor.

Il faut noter tout d'abord que le primitif n'a pas la notion d'une âme entièrement distincte du corps. « Pour lui, l'âme, tout en étant, sous certains rapports, indépendante de l'organisme qu'elle anime, se confond pourtant, en partie, avec ce dernier, au point de n'en pouvoir être radicalement séparée : il y a des organes qui en sont, non seulement le siège attitré, mais la forme extérieure et la manifestation matérielle. » *Op. cit.*, p. 78-79. Puis l'expérience du rêve n'explique pas vraiment l'idée d'une âme qui serait ramenée à l'idée d'un double. Pour le primitif, les voyages faits en rêve n'impliquent pas nécessairement une telle hypothèse : au lieu de se croire comme formé de deux êtres, conception complexe, il peut, par exemple, se croire capable de voir à distance. Puis, s'il s'agit d'un rêve où l'on revit le passé, comment croire que le double puisse remonter le cours du temps? De plus, les rencontres et dialogues du rêve ne peuvent pas être imaginés comme rendez-vous de doubles, car dans ce cas il est facile d'interroger les personnages vus et entendus en songe pour savoir que leur expérience ne coïncide pas avec celle du questionneur. « Pendant le même temps, eux aussi ont eu des rêves, mais tout différents. Ils ne se sont pas vus participant à la même scène; ils croient avoir visité de tout autres lieux. » *Ibid.*, p. 86. Enfin le primitif cherche-t-il vraiment à s'expliquer ses rêves? Il a une grande paresse d'esprit et, à des époques et en des lieux où l'intelligence humaine était plus éveillée que la sienne, on a laissé

sans solution bien des problèmes : rapports de la terre et du soleil, hérédité, génération, etc.

« Sans doute, aujourd'hui le primitif attribue lui-même ses rêves, ou certains d'entre eux, aux déplacements de son double. Mais ce n'est pas à dire que le rêve ait effectivement fourni les matériaux avec lesquels l'idée de double ou d'âme fut construite; car elle peut avoir été appliquée, après coup, aux phénomènes du rêve, de l'extase, de la possession, sans pourtant, en être dérivée. » *Ibid.*, p. 82.

Quant à la formation de l'idée d'esprit, Tylor n'est pas plus convaincant que lorsqu'il s'agit de l'âme. C'est la mort qui, consacrant l'âme, en ferait un esprit, mais la mort n'ajoute rien d'essentiel à celle-ci, sinon qu'elle lui donne une plus grande liberté de mouvements. « Pourquoi donc les vivants auraient-ils vu dans ce double déraciné et vagabond de leur compagnon d'hier autre chose qu'un semblable? C'était un semblable dont le voisinage pouvait être incommode, ce n'était pas une divinité. » *Ibid.*, p. 85. D'ailleurs la mort ne peut, du point de vue du primitif, qu'amoindrir les énergies vitales au lieu de les exalter, l'âme, pour lui, participant étroitement de la vie du corps, se trouvant atteinte, blessée, malade avec lui. « Mais alors, quand la mort résulte de la maladie ou de la vieillesse, il semble que l'âme ne puisse conserver que des forces amoindries, et même, une fois que le corps est définitivement dissous, on ne voit pas comment elle pourrait lui survivre, si elle n'en est que le double. L'idée de survivance devient, de ce point de vue, difficilement intelligible. » *Ibid.*, p. 86. Surtout il y a entre le sacré et le profane une différence essentielle, de nature, et ce n'est pas uniquement du fait que, désincarnée, l'âme aurait plus de puissance, surtout pour nuire, qu'elle deviendrait dans la pensée du primitif, un être sacré, un esprit. « Sans doute, dans le sentiment que le fidèle éprouve pour les choses qu'il adore, il entre toujours quelque réserve et quelque crainte; mais c'est une crainte *sui generis*, faite de respect plus que de frayeur, et où domine cette émotion très particulière qu'inspire à l'homme *la majesté*. L'idée de majesté est essentiellement religieuse. Aussi n'a-t-on, pour ainsi dire, rien expliqué de la religion, tant qu'on n'a pas trouvé cette idée, à quoi elle correspond et ce qui peut l'avoir éveillée dans les consciences. De simples âmes d'hommes ne sauraient être investies de ce caractère par cela seul qu'elles sont désincarnées. » *Ibid.*, p. 87.

En troisième lieu, Tylor ne rend pas compte du passage, qu'il suppose s'être produit, du culte des esprits à celui de la nature. Il l'attribue à un anthropomorphisme instinctif : « Objets inanimés avez-vous donc une âme? » Mais c'est en vain que les confusions que fait l'enfant sont invoquées pour attribuer à cet instinct la personnification des forces de la nature. Si l'enfant « s'en prend à une table qui lui a fait du mal, ce n'est pas qu'il la suppose animée et intelligente, mais c'est parce qu'elle lui a fait du mal. La colère, une fois soulevée par la douleur, a besoin de s'épancher au dehors; elle cherche donc sur quoi se décharger et se porte naturellement sur la chose même qui l'a provoquée, bien que celle-ci n'en puisse rien. La conduite de l'adulte, en pareil cas, est souvent tout aussi peu raisonnée. Quand nous sommes violemment irrités, nous éprouvons le besoin d'invectiver, de détruire, sans que nous prêtions pourtant aux objets sur lesquels nous soulageons notre colère je ne sais quelle mauvaise volonté constante. Il y a si peu de confusion que, quand l'émotion de l'enfant est calmée, il sait très bien distinguer une chaise d'une personne : il ne se comporte pas avec l'une comme avec l'autre. » *Ibid.*, p. 94. De plus, si les esprits de la nature avaient été conçus à l'image de l'âme, ils habiteraient constamment, comme celle-ci, l'être qu'ils animent. Or il n'en est pas ainsi. « Le dieu du soleil n'est pas nécessairement dans le soleil, ni l'esprit de telle pierre dans la pierre qui lui tient lieu d'habitat principal. Un esprit sans doute, soutient des rapports étroits avec le corps auquel il est attaché, mais on emploie une expression très inexacte quand on dit qu'il en est l'âme. » *Ibid.*, p. 94-95. « D'un autre côté, si vraiment l'homme avait été nécessité à projeter son image dans les choses, les premiers êtres sacrés auraient été conçus à sa ressemblance. Or, bien loin que l'anthropomorphisme soit primitif, il est plutôt la marque d'une civilisation relativement avancée. A l'origine, les êtres sacrés sont conçus sous une forme animale ou végétale dont la forme humaine ne s'est que lentement dégagée. » *Ibid.*, p. 95 (le dernier point paraît douteux).

La plus forte objection qui puisse être faite à l'animisme est, au dire de Durkheim, celle par laquelle il termine sa critique du système. « Si, d'après Tylor, l'homme prie, s'il fait des sacrifices et des offrandes, s'il s'astreint aux privations multiples que lui prescrit le rite, c'est qu'une sorte d'aberration constitutionnelle lui a fait prendre ses songes pour des perceptions, la mort pour un sommeil prolongé, les corps bruts pour des êtres vivants et pensants. » Or « il est inadmissible que des systèmes d'idées comme les religions qui ont tenu dans l'histoire une place si considérable, où les peuples sont venus de tout temps puiser l'énergie qui leur était nécessaire pour vivre, ne soient que des tissus d'illusions ». *Ibid.*, p. 97-98. « On doit même se demander, si, dans ces conditions, le mot de science des religions peut être employé sans impropriété. Une science est une discipline qui, de quelque manière qu'on la conçoive, s'applique toujours à une réalité donnée. La physique et la chimie sont des sciences, parce que les phénomènes physico-chimiques sont réels et d'une réalité qui ne dépend pas des vérités qu'elles démontrent. Il y a une science psychologique parce qu'il y a réellement des consciences qui ne tiennent pas du psychologue leur droit à l'existence. Au contraire, la religion ne saurait survivre à la théorie animiste, du jour où celle-ci serait reconnue comme vraie par tous les hommes : car ils ne pourraient pas ne pas se déprendre des erreurs dont la nature et l'origine leur seraient ainsi révélées. Qu'est-ce qu'une science dont la principale découverte consisterait à faire évanouir l'objet même dont elle traite? » *Ibid.*, p. 99.

3. *Critique de l'animisme par le P. W. Schmidt.* — Dans sa critique de l'animisme, le P. Schmidt s'inspire d'enquêtes chez les peuples primitifs dont nous parlerons en détail plus loin. De ces enquêtes il tire les conclusions suivantes : *a)* L'animisme ne règne que dans un domaine assez limité : une partie des Mélanésiens et des Indonésiens, peuples de la côte occidentale d'Afrique, tribus indiennes du Nord-Est et du Sud-Ouest de l'Amazonie, tribus du Nord-Ouest et du Sud-Est de l'Amérique du Nord. *b)* Chez ces peuplades elles-mêmes, on n'attribue pas une âme à tous les êtres; les Indonésiens ne croient pas que les êtres non-vivants en possèdent une, ceux-ci pouvant seulement servir d'habitat temporaire à des esprits indépendants quand l'objet a quelque caractère remarquable; toutes les tribus animistes ne donnent pas une âme aux plantes. *c)* La pluralité des âmes est une notion courante dans les milieux animistes qui distinguent l'âme corporelle liée au sang et au souffle et l'âme ombre ou image, peut-être souvenir substantifié des défunts. *d)* Les esprits de la nature peuvent s'expliquer aussi bien par un processus de personnification que par une extension de la notion d'esprit. *e)* L'idée même d'esprit a une origine au moins aussi vraisemblable dans l'expérience de la vie psychologique en

son ensemble que dans la réflexion sur les phénomènes du rêve, du sommeil et de la mort.

De plus l'animisme ne fleurit qu'à certains stades de culture, dans la civilisation matriarcale et les sociétés secrètes d'hommes [voir plus loin : *Classification des religions*, col. 2292 sq.]. Alors il relègue à l'arrière-plan la croyance à un Être suprême qui, dans les cycles plus primitifs, avait une plus large influence.

Il faut reconnaître d'ailleurs, dit le P. Schmidt, que Tylor n'a pas réuni en pure perte l'énorme masse de renseignements qui lui ont permis de décrire l'animisme dans un grand nombre de ses manifestations. Si celui-ci ne représente pas la première phase du développement religieux, il est certain qu'il a eu, qu'il a encore, une très grande influence à certaines époques et dans certains milieux, influence qui fut parfois heureuse en ce qui concerne l'idée d'esprit pur et la croyance à l'immatérialité de l'Être suprême. Voir plus loin col. 2292.

II. MAGISME ET PRÉANIMISME. — 1° *Exposé.* — Cette théorie s'est développée en réaction contre l'animisme de Tylor, mais en prenant diverses formes. Pour la comprendre il faut d'abord définir la magie. Nous en empruntons la définition au P. Bouvier, S. J. La notion de magie « est celle d'un pouvoir et d'un milieu en quelque manière surnaturel, qui est censé permettre à l'homme d'exercer, même à distance, par des moyens sans proportion apparente avec la fin à obtenir, une influence occulte, anormale, contraignante, infaillible. Ce qui est caractéristique en cela, ce n'est pas la nature personnelle ou impersonnelle des forces surnaturelles mises en œuvre; ce n'est pas davantage la portée sociale ou antisociale du rite accompli, c'est plutôt l'esprit positif d'indépendance à l'égard de tout maître divin et de toute loi morale, avec lequel agit le sorcier, jaloux d'égaler enfin, sans mendier le secours de personne, sans contrainte imposée à ses passions, son pouvoir débile et ses plus démesurés vouloirs. » *1re semaine d'ethnologie religieuse*, tenue à Louvain en 1912, *Compte rendu*, Paris et Bruxelles, 1913, p. 138.

Deux doctrines se réfèrent à la magie, ainsi définie, pour expliquer l'origine de la religion, le magisme et le prémagisme.

« Le magisme doit surtout sa diffusion à l'érudition et au talent de J.-G. Frazer, *The golden Bough (Le rameau d'or)*, 3e édit., Londres, 1911, 2 vol. Le magisme de Frazer fait pendant à l'animisme de Tylor, auquel il prétend s'opposer. Avant l'âge où, d'après l'école de Tylor, l'humanité naissante ne connaissait que des esprits, non encore promus au rang des dieux, les partisans du magisme rigide (ils sont en réalité peu nombreux) croient découvrir à travers les ténèbres de la préhistoire un âge plus primitif encore, celui de la magie pure ou non animiste. L'animisme et *a fortiori* la religion, le culte de dépendance à l'égard des dieux, ne serait qu'un produit d'évolution assez tardif. La foi aux dieux serait sortie de la crise d'âme, par laquelle, après de longs siècles d'exercice, passèrent les sorciers, s'apercevant enfin de l'inanité de leur art.

« Le *prémagisme* est professé par la plupart des préanimistes de l'école évolutionniste, c'est-à-dire de ceux qui, dépassant l'animisme de Tylor sans tomber dans le radicalisme magique de Frazer, postulent, avant la religion et avant la magie pure, « un état social très imparfait, où magie et religion sont encore confondues dans « quelque chose qui n'est à proprement parler, ni la « magie, ni la religion, et qui tient la place de l'une ou de « l'autre ». A. Loisy. *A propos d'histoire des religions*, p. 183. (*Social* dans cette description indique assez la nuance spéciale du prémagisme de M. Loisy.) C'est le système de MM. Hubert et Mauss, *Esquisse d'une théorie générale de la magie*, *Année sociologique*, t. VII, 1902-1903, Paris, 1904; R. R. Marrett, *The threshold of Religion (Le seuil de la religion)*, Londres, 1909; Loisy. *op. cit.* » et *La religion*, 1917. (Voir Bouvier, *Semaine d'ethnologie* précitée, p. 139-140.).

D'après certains tenants du prémagisme il n'y aurait rien de plus primitif que la notion sauvage de *Mana*, puissance mystérieuse impersonnelle répandue en toutes choses. Ce mot est emprunté aux Mélanésiens, mais on trouve chez beaucoup d'autres peuples, sous d'autres noms, une idée toute semblable. Le *Wakan* des Sioux, le *Boglya* des Australiens, le *Ngai* des Masai, l'*Orenda* des Iroquois, le *Manitou* des Algonquins, le *Mulunga* des Bantous, etc., etc., c'est toujours ce fluide omniprésent et invisible, réservoir de toutes les forces mystiques.

2° *Critique.* — I. *Le magisme.* — « Frazer en une phrase tranchante se porte garant de trois faits : *a)* L'absence presque totale en terre australienne d'une religion quelque peu développée; *b)* le règne universel et incontesté, en ces mêmes régions, de la magie (non animiste); *c)* la primitivité « ethnique » des tribus océaniennes restées les plus fidèles à la magie.

« Or, de ces trois affirmations, il n'en est aucune qui résiste à la critique :

« *a)* Les travaux antérieurs de Lang, du P. Schmidt (voir plus loin, col. 2225 sq.) et de Mgr Le Roy... montrent assez qu'une religion et une religion assez haute, existait avant l'arrivée des missionnaires, existe encore en Australie, comme d'ailleurs dans toutes ou presque toutes les couches de civilisation, même les plus anciennes, même les plus rudimentaires. On en peut faire facilement la preuve. C'est peu contre les faits que l'affirmation en sens contraire, si solennelle soit-elle, donnée à M. Frazer, dans des lettres particulières, par le voyageur B. Spencer. Ce dernier est trop intéressé à ne pas contredire ses premières et trop hâtives déclarations. Libre à l'auteur du *Golden Bough* de s'en contenter.

« *b)* Pour prouver l'universalité de la magie religieuse en Australie, trois témoignages suffisent à M. Frazer, ceux de Howitt, de Mathew et de Curr. Que ne les a-t-il lus dans le contexte qui les éclaire? Si l'on a cette curiosité légitime, — nous l'avons eue, — on est étonné de la légèreté d'un critique, qui aurait pu trouver contre sa thèse, dans le reste du livre de Howitt et dans celui de M. J. Mathew, des témoignages beaucoup moins vagues et beaucoup plus nombreux encore que ceux qu'il retient. L'imprécision des passages découpés dans le vif par M. Frazer s'éclaire soudain. Et ce n'est pas dans le sens de sa thèse du *Golden Bough*. Quant à Curr, le seul de ces trois voyageurs qui incline vers la conclusion de M. Frazer, il en dit assez dans le reste de son livre, pour ne pas nous laisser ignorer qu'il a observé superficiellement. Son tort a été de ne pas se fier à l'avis, contraire au sien, qu'exprimaient devant lui des missionnaires, soit protestants, soit catholiques, plus habitués au pays et à la langue.

« *c)* Ce n'est que grâce à un cercle vicieux trop évident, ce n'est qu'en vertu d'un pur postulat évolutionniste, (ignorance et grossièreté sont signes d'ancienneté ethnique pour un peuple!) que M. Frazer a pu songer à soutenir, comme un fait avéré, la priorité de la race Aruntas sur les autres tribus australiennes.

« Le P. Schmidt, lui, trouve plus difficile la détermination de l'âge d'un peuple. Appliquant avec patience au cas fameux des Aruntas ou Arandas la méthode historique « des cycles culturels », il examine dans un laborieux et savant mémoire, *Grundlinien einer Vergleichung der Religionen und Mythologien der Austronesischen Völker*, Vienne, 1910, dont il nous est permis de contrôler les conclusions [*Zeitschrift für Ethnologie*, 1908, p. 866-901, — 1909, p. 328-337], non pas un élément isolé, mais tous les éléments à la fois de cette

civilisation composite. Au terme, on arrive à cette conclusion, diamétralement opposée à celle de Frazer : les Aruntas, loin d'être des primitifs entre les primitifs, trahissent, par l'*ensemble* de leurs usages et de leurs croyances, leur affinité avec la civilisation complexe, contournée, vieillotte de la Nouvelle-Guinée. Ils ne peuvent donc être pris, à aucun titre, pour les représentants fidèles de la mentalité primitive. L'argument majeur de M. Frazer croule par la base. » Frédéric Bouvier, S. J., *Semaine d'ethnologie religieuse* de 1912, p. 140-142.

Andrew Lang est encore plus sévère que le P. Bouvier pour Frazer : « M. Frazer doit, ou bien avoir négligé tout témoignage sur les croyances australiennes qui eût été fatal à sa théorie sur l'origine de la religion... ou bien il doit avoir des raisons qu'il ne produit pas de penser que tous ces témoignages ont trop peu de valeur pour mériter une réfutation, ou même une mention. Nous sommes désireux de connaître ses raisons, car, sur d'autres sujets, il cite librement ses témoins. Je ne puis comprendre cette méthode. Quand un historien a une théorie, il doit se mettre tout le premier en quête de faits qui *la contredisent*. Assurément, avant toutes choses, comme en toute science, il doit en tout cas faire valoir aussi bien les faits qui *contredisent* ses théories que ceux qui les appuient. Non seulement on ne doit pas fermer les yeux devant cette évidence, mais on doit aller à la poursuite de ce que Bacon appelait les *instantiæ contradictoriæ*. Car, s'il y en a, la théorie qui n'en tient pas compte, n'a pas de raison d'être. » Andrew Lang écrivait ces lignes en 1901 dans *Magic and Religion*, p. 56 et 57, après la seconde édition du *Rameau d'or*, où Frazer avait soutenu pour la première fois le magisme, tandis que dans la première, parue en 1890, il attribuait aux primitifs la foi en des êtres personnels. Dans la troisième édition de ce même *Rameau d'or* en 1911, ce dernier ne tint aucun compte des observations de Lang.

2. *Critique du prémagisme ou préanimisme.* — Ni l'histoire, ni l'ethnologie ne confirment ces théories. Aussi loin que l'on remonte dans l'histoire des religions de l'Inde, de la Mésopotamie, du désert arabe ou de l'Égypte, — religions les plus anciennes que nous connaissions actuellement — on ne trouve la nébuleuse magico-religieuse sans culte rendu à des êtres personnels, que postulent les prémagistes.

Quant à l'ethnologie, elle ne prouve aucunement l'assertion que la notion de *Mana* soit des plus primitives, ni telle que la décrivent les préanimistes.

Jusqu'ici on n'a pas encore pu dégager ce qu'il y a de commun entre toutes les forces énumérées plus haut. Quant au *Mana* des Mélanésiens, et à l'*Orenda-Manitowi-Wokanda* des Indiens de l'Amérique du Nord, l'étude détaillée qui en a été faite ne favorise pas les spéculations préanimistes. Le mana se rattache à l'indonésien *manang*, *menang* qui a le sens fondamental de force supérieure, victorieuse. Cf. W. Schmidt, *Litterarisches Zentralblatt*, 1916, p. 1091 sq. Ce n'est pas un terme spécifiquement religieux, pouvant être et d'ordre surnaturel et mystique et d'ordre naturel et profane. On ne croit pas qu'il existe en toute chose, étant la force qui se distingue par sa grandeur et son efficacité victorieuse. D'après Codrington, *The Melanesians*, Oxford, 1891, dans l'ordre religieux il appartient exclusivement aux esprits de la nature, conçus comme ses supports personnels et à un petit nombre d'ancêtres, les hommes vivants n'en étant doués que par l'intermédiaire des esprits. — P. Radin a réfuté l'opinion de Hewitt qui assimile l'*Orenda* des Iroquois au *Wakanda* des Sioux et au *Manitowi* des Algonquins et en fait une énergie indépendante de tout sujet déterminé. Il a montré qu'il y a des réserves à faire sur l'assimilation proposée, et que l'assertion fondamentale de Hewitt que « la possession de l'Orenda est la marque distinctive des dieux » ne devrait pas lui permettre de séparer dans les dieux, d'une part l'Être supérieur et d'autre part sa force magique. Étudiant plus particulièrement le Wakanda des Sioux-Winnebago et le Manito des Algonquins Ojibwa, il écrit : « Dans ces deux tribus l'expression vise toujours des esprits déterminés, si diverse que puisse être leur apparence extérieure. Lorsque, dans un bateau à vapeur, la vapeur est qualifiée de *Wakanda* ou de *Manito*, c'est parce qu'il s'agit d'un esprit qui s'est, pour le moment, transformé en vapeur. Lorsqu'une flèche possède une puissance spéciale, c'est qu'un esprit s'est métamorphosé en flèche ou habite en elle momentanément. Lorsqu'on offre du tabac à un objet de forme singulière, c'est que cet objet appartient à un esprit ou qu'un esprit l'habite. Les termes de *Wakanda* et de *Manito* sont souvent employés dans le sens de sacré. Quand un Winnebago dit d'une chose qu'elle est waka (sacrée), les questions ultérieures l'amènent à expliquer qu'elle appartient à un esprit, qu'elle possède un esprit, que, d'une manière quelconque, elle est en relation avec un esprit. Il se peut que le Dr Jones, Miss Fletcher et M. Hewitt aient interprété comme caractérisant la nature même du sacré l'imprécision des réponses ou une certaine impuissance (ou répugnance) à s'expliquer sur les choses que l'on considère comme *Manito* ou *Wakanda*. A côté du sens de sacré, Wakanda et Manito ont aussi celui de rare, de singulier, d'insolite, de puissant, sans la moindre allusion à la présence d'une force inhérente, mais simplement au sens ordinaire de ces adjectifs. » P. Radin. *Religion of the North American Indians. Journal of. amer. Folklore*, t. XXVII, 1914, p. 355-373. Cité par W. Schmidt, *Origine... de la religion*, p. 211-212.

Enfin qu'il s'agisse de magisme ou de prémagisme, on ne voit pas comment la magie pourrait donner naissance à la religion, ni comment celle-ci pourrait vraiment fusionner intimement avec celle-là, puisque ce sont deux attitudes d'âme opposées : « Science manquée, contrefaçon ou corruption de la religion véritable, elle [la magie] traite son objet sans respect et sans amour. Le magicien considère cet objet comme le réceptacle d'une force imposante, nullement comme bon, suprême et divin, comme un produit difficile à manier, ou comme un animal puissant que la ruse peut asservir, nullement comme un Maître souverain qu'il faut invoquer, croire et fléchir. Les sentiments entretenus par la magie sont donc essentiellement différents en principe (et quoi qu'il en soit des corruptions produites par la perversion des notions) du vrai sentiment religieux. » P. Léonce de Grandmaison. *Christus*, 2e édit., Paris, 1916, p. 20.

III. LES RECHERCHES DE M. LÉVY-BRUHL. — 1º *Exposé.* — M. Lévy-Bruhl n'a jamais émis de doctrine sur l'origine de la religion, mais ses nombreuses, longues et minutieuses études sur la mentalité primitive l'ont amené à des conclusions voisines de celles des tenants du magisme et du prémagisme et son érudition clairement ordonnée, ses rapprochements ingénieux de faits empruntés aux milieux les plus divers lui ont valu un grand crédit dans le monde intellectuel, du moins le monde intellectuel français. Il importe donc d'exposer et de critiquer ses idées.

Par bonheur il nous en a donné lui-même et le résumé et les origines en deux séances de la *Société française de philosophie*. Après une période assez courte de chaude admiration pour les *Principes de sociologie* d'Herbert Spencer, nous dit-il, il lut avec un vif intérêt le *Golden Bough*, de Frazer et la « thèse magistrale » de Durkheim. Mais ce n'était là que curiosité de lecteur, un jour il reçut de Chavannes la traduction d'un historien chinois. Il eut l'impression d'une logique qui

ne coïncidait pas avec la nôtre. *The religious life of China* de Groot le confirma dans ce sentiment et lui donna le désir d'approfondir le problème, qui se posait d'ailleurs également pour les rapports de la mentalité de l'Assyrie, de l'Égypte et de l'Inde avec la nôtre. Mais, la littérature de ces pays et de ces civilisations ne lui étant pas directement accessible, il eut l'idée d'étudier les civilisations dites primitives sur lesquelles il pouvait trouver des relations écrites en des langues plus usuelles que le chinois, l'assyrien ou l'égyptien, et pour lesquelles les problèmes de contact avec des formes de pensée et de vie avancées ne se posaient presque pas, au moins pour les siècles qui ont précédé le nôtre. M. Lévy-Bruhl fut aussi amené à critiquer de plus en plus le postulat, admis par les philosophes du XVIIIe siècle et Auguste Comte, que la nature humaine est partout identique à elle-même. Il en vint à conclure que, s'il y a, au point de vue mental comme au point de vue physique, des caractères communs à toute l'espèce humaine, des conditions différentes de vie, par exemple dans la structure sociale, peuvent créer des mentalités irréductibles les unes aux autres entre certains groupes humains. Il se séparait ainsi de l'école anthropologique anglaise des Tylor, Frazer, Rivers, dont les travaux sont pourtant « si riches de faits et si instructifs », qui suppose à tort que, « si nous étions à la place des primitifs, notre esprit étant tel qu'il est actuellement, nous penserions et nous agirions comme ils le font et qui ne tient pas compte des représentations collectives ». Il s'agissait là d'ailleurs d'une « hypothèse de travail » et d'une recherche limitée à l'aspect mystique de l'activité mentale des primitifs, abstraction faite, pour raison de méthode, des techniques qui ont cependant une importance capitale. Il espérait, sous ces réserves, apporter sa contribution à l'élargissement de la connaissance de l'homme que permet l'ethnologie, élargissement signalé par Brunschvieg dans *La causalité et l'expérience humaine* et par Lenoir dans son étude sur la *Mentalité primitive* (*Revue de métaphysique et de morale*, 1922). *Bulletin de la Société française de philosophie*, séance du 15 février 1923, p. 20-24.

Ainsi naquirent tout d'abord *Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures*, Paris, 1910, 461 p., et *La mentalité primitive*, Paris, 1922, 537 p. Voici comment l'auteur en résume lui-même les conclusions : « Mentalité primitive est une expression vague et même impropre, puisque nous ne connaissons pas de primitifs au sens précis du mot. Mais il est commode de désigner ainsi, d'une manière générale, les façons de sentir, de penser et d'agir communes aux sociétés inférieures. Étudiée dans ses représentations collectives, la mentalité primitive paraît être essentiellement *mystique* et *prélogique*, ces deux caractères pouvant être regardés comme deux aspects d'une même tendance fondamentale.

« *Mystique.* — De même que le milieu social où vivent les primitifs est différent du nôtre, le monde extérieur qu'ils perçoivent diffère aussi de celui que nous percevons. Quel que soit l'objet qui se présente à eux, il possède des propriétés occultes sans lesquelles ils ne se le représentent pas. Il n'y a pas, pour eux, de fait proprement physique. La distinction du naturel et du surnaturel n'existe guère à leurs yeux. Ils ont une foi entière en la présence et en l'action de forces invisibles et généralement inaccessibles aux sens, qui se font sentir de toutes parts. L'ensemble des êtres invisibles est inséparable de celui des êtres visibles. Le premier n'est pas moins immédiatement présent que l'autre. Entre la conception d'esprits qui sont comme de véritables démons ou dieux, et la représentation à la fois générale et concrète d'une force diffuse dans les êtres, et les objets, telle que le *mana*, il y a place pour une infinité de formes intermédiaires, les unes plus précises, les autres plus fuyantes, plus vagues, à contours moins définis, quoique non moins réelles pour une mentalité mystique.

« *Prélogique.* — Ce terme, employé faute d'un meilleur, ne signifie pas que la mentalité primitive constitue une sorte de stade antérieur dans le temps, à l'apparition de la pensée logique. La mentalité primitive n'est pas *antilogique;* elle n'est pas non plus *alogique.* En l'appelant prélogique, j'ai seulement voulu faire entendre qu'elle ne s'astreint pas, comme la nôtre, à éviter la contradiction même flagrante. Elle ne s'y complaît pas gratuitement (ce qui la rendrait régulièrement absurde à nos yeux). Mais elle s'y montre indifférente, surtout quand elle obéit, dans ses représentations collectives et dans leurs liaisons, à la loi de participation. D'après cette loi, les objets, les êtres, les phénomènes peuvent être, d'une façon incompréhensible pour nous, à la fois eux-mêmes et autre chose qu'eux-mêmes, présents à un moment donné en un certain endroit, et présents au même moment à un autre endroit éloigné du premier. D'une façon non moins incompréhensible, ils émettent et ils reçoivent des forces, des vertus, des qualités, des actions mystiques qui se font sentir au loin sans cesser d'être où elles sont.

« Il va sans dire que les représentations collectives dont il s'agit ne sont pas des faits de connaissance pure, mais qu'elles comprennent des éléments émotionnels et moteurs, comme parties intégrantes et non pas seulement associées, et qui les rend très difficiles à réaliser pour nous.

« A ces caractères essentiels de la mentalité primitive se rattachent, plus ou moins directement, des ensembles de faits observés dans un grand nombre de sociétés inférieures, par exemple : 1. Les caractères communs du vocabulaire et de la structure de leurs langues, bien que diverses entre elles; 2. leurs procédés de numération; 3. leur aversion pour les opérations discursives de l'esprit, et la nature concrète de leurs généralisations; 4. leur indifférence aux causes secondes, et leur appel immédiat, en toutes circonstances, à des causes mystiques; 5. l'importance que les « primitifs » attachent à la divination sous toutes ses formes; 6. leur interprétation des accidents, des malheurs, des prodiges, de la « mauvaise mort »; 7. leur misonéisme, etc. » *Bulletin de la Société française de philosophie*, *ibid*, p. 17-19.

Depuis 1923, la pensée de M. Lévy-Bruhl s'est de plus en plus orientée vers les phénomènes religieux chez les primitifs, dans l'*Ame primitive* (c'est-à-dire, l'âme d'après les primitifs), Paris, 1927, 451 p.; *Le surnaturel et la nature dans la mentalité primitive*, Paris, 1931, 526 p.; *La mythologie primitive*, Paris, 1935, 335 p. (fait partie des travaux de l'*Année sociologique* comme *Les fonctions mentales* et *La mentalité primitive*). S'adressant à la *Société française de philosophie*, l'auteur de ces ouvrages a donné une vue d'ensemble de l'*Ame primitive* dont nous tenons à donner ici le texte même, estimant que la critique loyale d'un penseur exige tout d'abord qu'on se réfère à la propre expression de ses idées.

« 1. Pour la mentalité dite primitive, sous la diversité des formes que revêtent les êtres et les objets, sur la terre, dans l'air et dans l'eau, circule une même réalité essentielle, une et multiple, matérielle et spirituelle à la fois. Cette réalité répandue partout, moins représentée que sentie, ne peut pas, comme la substance universelle des philosophes, entrer dans le cadre d'un concept. Les êtres et les objets sont à la fois pensés et sentis comme *homogènes*, c'est-à-dire comme participant soit à une même essence, soit à un même ensemble de qualités. Entre les pierres et les êtres vivants, il n'y a pas de barrière infranchissable.

La mentalité primitive passe sans effort, à la plus légère sollicitation, de la représentation de l'être humain à celle de l'animal ou inversement. Les métamorphoses sont choses courantes dont il n'y a pas lieu d'être surpris.

« 2. De même, matière et esprit ne se définissent pas pour la mentalité primitive comme pour la nôtre. A ses yeux, il n'y a pas de corps d'où ne rayonne quelque force mystique, que nous appellerions spirituelle. Il n'y a pas non plus de réalité spirituelle qui ne soit un être complet, c'est-à-dire concret, avec la forme d'un corps, celui-ci fût-il invisible, impalpable, sans consistance ni épaisseur. « Une confusion se produit dans « notre esprit, écrit M. Esldon Best, à cause des termes « indigènes, qui désignent à la fois, *des représentations* « *matérielles des qualités immatérielles, et des représen-* « *tations immatérielles d'objets matériels.* »

« 3. L'unité véritable n'est pas l'individu mais le groupe dont il se sent faire partie. Dans certaines sociétés cette solidarité prend un caractère presque organique, dans presque toutes elle demeure très étroite : elle est impliquée dans nombre d'institutions et de coutumes.

« 4. Dans les représentations des primitifs, l'individualité ne s'arrête pas à la périphérie de la personne. Elle s'étend, à ce qu'on peut appeler ses « apparte- « nances », à tout ce qui croît sur le corps, à ses secrétions et excrétions, aux empreintes laissées par le corps sur un siège ou sur le sol, aux traces des pas, aux restes des aliments, aux vêtements imprégnés de la sueur de l'individu, à tout ce qui a été en contact intime et fréquent avec lui, à ce qui est sa propriété personnelle, etc. Les appartenances sont des parties intégrantes de la personne et ne se distinguent pas d'elle.

« 5. Les mots « âme » et « ombre », lourds d'équivoque, sont des sources intarissables d'erreurs. Comme la plupart des observateurs ignorent ou méconnaissent les caractères originaux et l'orientation de la mentalité primitive, ils lui prêtent leurs propres concepts qu'ils croient retrouver sous les mots dont les indigènes se servent. De là des confusions sans fin. En fait, les primitifs, en général, n'ont pas l'idée de ce que nous appelons « âme ». L'« ombre », pour eux, de même que le souffle, ou le sang, ou la graisse des reins, est une « appartenance essentielle » de l'individu. Sous un autre aspect, elle en est un « double » ou une réplique. Le double peut être aussi un animal ou une plante.

« L'image n'est pas une reproduction de l'individu, distincte de lui. Elle est lui-même. La ressemblance n'est pas simplement un rapport saisi par la pensée. En vertu d'une participation intime, l'image, comme l'appartenance, est consubstantielle à l'individu. Mon image, comme mon ombre, mon reflet, etc., c'est au pied de la lettre, moi-même. C'est pourquoi qui possède mon image, me tient en son pouvoir.

« 6. De là un quiproquo extrêmement fréquent, et presque inévitable. Les missionnaires quand ils parlent de la double nature de l'homme, trouvent l'assentiment des indigènes. Mais dans l'esprit des blancs, c'est d'un *dualisme* qu'il s'agit, et dans celui des indigènes, c'est d'une *dualité.* Le missionnaire croit à la distinction de deux substances, l'une corporelle et périssable, l'autre spirituelle, et immortelle... Rien de plus étranger à la mentalité primitive que cette opposition de deux substances dont les attributs seraient antagonistes. Toutefois, s'ils ignorent l'idée d'un *dualisme* de substances, celle de la *dualité* de l'individu leur est familière. Ils croient à l'identité de l'individu avec son image, son ombre, son double, etc. Rien ne les empêche donc de donner poliment raison à l'étranger. Le quiproquo s'aggrave ensuite par l'usage commode, mais trompeur, que les blancs ont fait du mot âme.

« 7. L'homme, quand il meurt, cesse de faire partie du groupe des vivants, mais non pas d'exister. Il a simplement passé de ce monde dans un autre, où il continue de vivre plus ou moins longtemps. Sa condition seule a changé. Il fait désormais partie d'un autre groupe, celui des morts de sa famille ou de son clan, où il est plus ou moins bien accueilli. Comme le vivant, le mort peut être présent, au même moment, en divers endroits. D'autre part, la dualité apparente du cadavre et du mort n'exclut nullement leur consubstantialité. Tout ce que l'on fait au cadavre est ressenti par le mort. De ce point de vue, quantité de rites et d'usages prennent leur véritable sens.

« 8. Les morts ne sont donc ni des esprits, ni des âmes. Ce sont des êtres semblables aux vivants, qui ont comme eux leurs appartenances, diminués et déchus sous un certain aspect, quoique puissants et redoutables sous un autre. On ne peut en général les voir ni les toucher, et, lorsqu'ils apparaissent, ils ont plutôt l'air de fantômes ou d'ombres que d'êtres réels. Ils vont cependant à la chasse, à la pêche, cultivent leurs champs, mangent, boivent, etc. L'autre vie est un prolongement de celle-ci, sur un autre plan. L'homme y retrouve une situation sociale correspondant à son rang dans cette vie. Il y reste aussi physiquement semblable à lui-même.

« 9. La vie, dans l'autre monde, ne se termine pas toujours comme dans le nôtre. Il y a des morts qui ne meurent pas. Des réincarnations successives satisfont leur désir de revenir sur cette terre. Au cours de ces passages alternatifs par la vie et la mort, que devient leur individualité? Nous nous trouvons, ici encore, en présence de représentations qui nous paraissent obscures, vagues et parfois contradictoires. Par exemple, un même individu, au dire de certains Bantous, peut renaître à la fois en deux autres. Sans doute le mot « réincarnation » ne rend-il pas exactement ce qui est dans leur esprit. Peut-être s'agit-il plutôt d'une participation intime entre le vivant et le mort qui entre en lui, sans qu'il y ait identité complète entre les deux.

« Il va sans dire que les croyances de ce genre sont loin d'être uniformes et varient selon les sociétés où on les recueille. Celle des Bantous, par exemple, ne coïncident pas avec celles des Eskimo. Mais souvent elles présentent aussi des analogies saisissantes. En général, les morts sont constamment présents à l'esprit des vivants, qui ne font rien d'important sans les consulter, persuadés que le bien-être et l'existence même du groupe dépendent du bon vouloir de leurs morts. Une solidarité encore plus profonde et plus intime se réalise dans la substance même des individus. Les morts « vivent avec » les membres actuellement existants de leur groupe. » *Bulletin de la Société française de philosophie,* août-septembre 1929, p. 105-108.

Dans *Le surnaturel et la nature dans la mentalité primitive* (1931), Lévy-Bruhl dégage une notion du surnaturel chez les primitifs assez différente de celle qui a cours actuellement. Il s'agit de l'ensemble de forces occultes et des influences de toutes sortes pour lesquelles la question du personnel et de l'impersonnel ne se pose pas et dont les primitifs « redoutent à chaque instant la présence et l'action ». P. VIII. Il montre — et la démonstration est impressionnante — comment la vie entière des primitifs est dominée et souvent paralysée par « l'obsession des puissances invisibles ». Il explique le vague des notions sur de telles puissances par le fait qu'elles ressortissent à une « catégorie affective » (Introduction) et que « l'intensité de l'émotion supplée au défaut de netteté de l'objet ». P. XXXII. Tout, chez les peuples non civilisés peut être cause de mal : dispositions des hommes, des animaux, des plantes, des êtres inanimés eux-mêmes. Par suite, tout aussi, dans les pratiques relatives au surna-

turel, vise à écarter ces innombrables maléfices et à se rendre propices les puissances invisibles : cérémonies, danses, culte des morts, sorcellerie, respect des tabous, rites de purification. Et dans les craintes ainsi décrites et dans les moyens de les conjurer, se révèle l'application de la loi de participation qui établit entre les divers êtres des rapports rebelles à notre logique.

C'est à la même catégorie affective du surnaturel, et d'un surnaturel fluide et non défini, qu'appartiendraient, selon M. Lévy-Bruhl, les mythes des Australiens et des Papous, qu'il étudie dans *La mythologie primitive* (1935). Chez les peuplades dont il parle, il n'y aurait « ni divinités hiérarchisées, ni corps de croyances proprement religieuses, ni castes sacerdotales, ni temples, ni autels ». P. VI. Elles ne connaîtraient « ni dieux, ni déesses, ni divinités d'ordre inférieur... rien qui ressemble à un panthéon ». P. XV. Cela tient à ce que leur « intelligence ne répartit pas ce qu'elle acquiert dans des cadres logiquement ordonnés ». P. XIV. De là viennent les métamorphoses étranges des mythes, où animaux, plantes, hommes se transforment les uns dans les autres, de là aussi la possibilité, en s'identifiant aux héros mythiques, d'acquérir leurs pouvoirs, de régénérer la nature en reproduisant les vieux mythes dans les cérémonies saisonnières.

D'ailleurs il ne s'agit pas là d'une religion proprement dite : « Je ne dirai donc pas, comme l'a fait Durkheim dans son célèbre ouvrage, que les sociétés australiennes nous présentent les « formes élémentaires « de la vie religieuse », mais plutôt que l'ensemble de croyances et de pratiques qui a pris corps dans leurs mythes et leurs cérémonies constitue une « pré-reli- « gion ». Le sens de ce néologisme, dont je m'excuse, est suffisamment défini par ce qui a été exposé dans les chapitres précédents, au sujet du monde mythique, des ancêtres-animaux, des cérémonies, de l'expérience mystique, de la participation-imitation. Il a du moins l'avantage de faire ressortir le point où je m'écarte des vues directrices du fondateur de l'*Année sociologique*. Dans sa pensée, si diverses que soient les formes que revêt la religion, qu'on la prenne dans les tribus australiennes, ou dans nos sociétés occidentales, ou en Extrême-Orient, ou ailleurs, elle demeure toujours semblable, pour ne pas dire identique, à elle-même dans son essence. L'étude des faits m'a amené à une conception un peu différente. Il me paraît préférable de ne pas appliquer à tous les cas un concept si strictement défini. Je ne donnerai donc pas le nom de religion à l'ensemble de croyances et de cérémonies, exprimé par les mythes, qui a été décrit et analysé ci-dessus. C'est seulement quand certains éléments de ce complexe s'affaiblissent et disparaissent, quand de nouveaux éléments y prennent place et se développent, qu'une religion proprement dite se forme et s'établit. » P. 217.

2° *Critique*. — 1. *Fausses accusations*. — Éliminons d'abord un reproche injustifié fait à M. Lévy-Bruhl. « Je me suis vu attribuer, dit-il, une doctrine appelée « prélogisme » (de ce mot-là je ne suis pas responsable), selon laquelle il y aurait des esprits humains de deux sortes, les uns logiques, par exemple, les nôtres; les autres, ceux des primitifs, prélogiques, c'est-à-dire dénués des principes directeurs de la pensée logique, et obéissant à des lois différentes : ces deux mentalités étant exclusives l'une de l'autre. Il n'était pas très difficile ensuite de montrer que le prélogisme est intenable. Mais il n'a jamais existé que par la grâce de ceux qui ont pris la peine de l'édifier afin de l'abattre. Je n'ai pas cru nécessaire de me défendre contre une réfutation qui pourfendait une absurdité palpable, et ne portait pas réellement sur mes travaux. Il est vrai que j'ai employé le mot « prélogique ». Il ne s'ensuit pas que j'aie soutenu le « prélogisme ». *Bulletin de la Société française de philosophie*, août-septembre 1929, p. 109. De fait, M. Lévy-Bruhl reconnaît l'usage de la logique par les primitifs dans l'ordre technique : « Dans la pratique, ils ont à poursuivre, pour vivre, des fins que nous comprenons sans peine et nous voyons que, pour les atteindre, ils s'y prennent à peu près comme nous le ferions à leur place... Il n'est guère de société si basse où l'on n'ait trouvé quelque invention, quelque procédé d'industrie ou d'art, quelque fabrication à admirer. » *La mentalité primitive*, p. 516. « Je reconnais que mon étude de la mentalité primitive reste très incomplète, parce qu'elle a laissé de côté les techniques et leur histoire. Au fur et à mesure que nous saurons comment elles se sont développées dans les diverses sociétés nous aurons sans doute à corriger l'idée que nous nous faisons de la mentalité primitive. » *Bulletin de la Société française de philosophie*, février 1923, p. 38. Réponse à M. Weber. Cette concession de M. Lévy-Bruhl a une grande importance en ce qui concerne l'origine de l'idée de Dieu, car la technique a dû fortifier sinon créer l'idée de cause et l'idée de cause conduire à celle de création. N'est-il pas significatif que les Babyloniens, les Hébreux et les Égyptiens se soient représentés Dieu créant l'homme sous les traits de l'ouvrier modelant l'argile?

2. *Critique des philosophes*. — Il reste cependant que des penseurs de mentalités très diverses ont pu estimer trop tranchée la distinction — et en certains passages on pourrait même dire l'opposition — que Lévy-Bruhl établit entre la mentalité primitive et celle des civilisés.

En effet, l'élément de participation qu'il signale dans la mentalité des primitifs n'est pas absent et surtout ne doit pas être absent de la nôtre. « L'âme primitive, écrivait M. Maurice Blondel en 1929, est encombrée d'images parasitaires, autour de l'idée de « participation »; d'accord! Mais serait-il faux pour cela de sentir avec elle, de penser et de savoir mieux qu'elle à quel point notre vie, notre action, notre pensée la plus personnelle, la plus civilisée, communient à toute la nature, marquent partout une empreinte réelle, conspirent avec le tout, consistent (au sens le plus concret, le plus réaliste, le plus positif du mot) en une « participation » qui va à l'infini et dépasse toutes nos idées claires, toute notre logique formelle? Et ce qu'on appelle le prélogisme n'est-il pas l'enveloppe d'une solidarité dont une dialectique réelle et parfaite déploierait le contenu partout cohérent?

« Ce qui est factice, antiscientifique, antiphilosophique, c'est la mentalité purement analytique et abstractive qui hypostasie séparément sujet et objet, individu et collectivité, esprit pur et matière brute. Sans doute ces distinctions qui paraissent très claires — trop claires mêmes — sont un aspect utile à discerner et à intégrer, une phase transitoire, quelque chose de « moyennement vrai », mais cela n'est ni « primitif », ni « final ». Et s'y attacher exclusivement, c'est tomber en cet état d'esprit qu'on est convenu d'appeler « primaire », un état légitime et salutaire quand il critique et émonde les fictions parasitaires, mais qui devient factice et stérilisant quand il élimine indûment certaines des données les plus vitales et les plus fécondes de la mentalité native. Le primitif vrai, c'est justement ce qui est le plus fondamental et ne sera jamais périmé. » *Bulletin de la Société française de philosophie*, août-septembre 1929, p. 133.

C'est dans le même sens que M. Gilson affirmait, en 1923, « qu'il est impossible de poursuivre jusqu'au bout l'analyse de la pensée humaine sans y rencontrer un élément spécifiquement mystique ». *Ibid.*, février 1923, p. 46.

M. Meyerson, se plaçant à un tout autre point de vue, faisait remarquer que dans la pensée scientifique la plus rigoureuse il y a bien une sorte de participation.

« La pensée primitive, nous dit M. Lévy-Bruhl, en usant de la participation, ne s'astreint pas, comme la nôtre, à éviter la contradiction même flagrante. Elle ne s'y complaît pas gratuitement, ce qui la rendrait régulièrement absurde à nos yeux. Mais elle s'y montre indifférente. » Cette contradiction consiste en ce que « les objets, les êtres, les phénomènes peuvent être, d'une façon incompréhensible pour nous, à la fois eux-mêmes et autre chose qu'eux-mêmes ». *Bulletin*... février 1923, p. 18. Ainsi identité et diversité sont énoncées simultanément et semblent, en effet, se contredire. « Mais il est clair, et ressort de ce terme même de participation, que ce qui est affirmé réellement, c'est une identité partielle. Le Bororo qui maintient qu'il est un arara ne prétend pas qu'il est absolument identique à un tel perroquet rouge à tous les points de vue; ce qu'il veut dire c'est qu'il est un tel à certains égards, qu'il *participe* aux caractéristiques qui sont celles de l'arara. » Or, il en est de même dans l'équation chimique. « Quand le chimiste écrit :

$$Na + Cl = NaCl,$$

cet énoncé constitue sans doute une manifestation de l'espoir secret et tenace qu'il nourrit, en grande partie inconsciemment, de parvenir à une explication de cette réaction, ce qui évidemment ne pourra se faire que si l'on démontre que la diversité entre les deux états de la matière représentés respectivement par les symboles qui se trouvent à gauche et à droite du signe d'égalité n'est qu'apparente, qu'elle dissimule une identité foncière. Mais tout de même, et si parfait que l'on puisse imaginer le succès de cette explication dans l'avenir, il demeure certainement inimaginable qu'elle fasse jamais disparaître cette diversité qu'un métal mou et un gaz verdâtre soient reconnus comme identiques à tous égards à un sel incolore; la diversité n'était qu'apparente, mais il restera toujours qu'il y avait au moins diversité de l'apparence. Donc, si l'on a l'audace de formuler l'énoncé, c'est parce que l'on sait d'avance que celui qui lira la formule ne nous prendra pas au mot, qu'il n'y verra jamais que l'affirmation d'une identité partielle... Ainsi le primitif en liant les phénomènes selon le mode en question, ne sort pas pour cela du moule général de notre intellect. En affirmant qu'il participe aux caractéristiques de l'arara tout en restant homme, il raisonne comme le chimiste qui réunit par un signe d'égalité les substances présentes avant et après la réaction... Car, dans aucun de ces cas, nous ne croyons nécessaire d'énoncer des restrictions, pourtant très essentielles, que notre pensée formule implicitement. » *Bulletin*..., août-septembre 1929, p. 136-137.

Puis s'agit-il vraiment même dans l'ordre mystique d'une pensée prélogique? Il vaudrait mieux parler, fait observer M. Belot, d'une pensée *précritique*. « Tout le travail de M. Lévy-Bruhl contribue, en effet, à nous montrer que le primitif suit une certaine logique, même dans les pensées qui nous paraissent les plus aberrantes. [Voir par exemple, *Mentalité primitive*, p. 504. « Mais si l'on entre dans la façon de penser et de sentir des indigènes, si l'on remonte aux représentations collectives et aux sentiments d'où leurs actes découlent, leur conduite n'a plus rien d'absurde. Elle en est, au contraire, la conséquence légitime. De leur point de vue l'ordalie est une sorte de réactif, seul capable de décéler un pouvoir malin qui a dû s'incarner dans un ou plusieurs membres du groupe social. »] Le primitif raisonne d'une certaine manière. Ce qui lui manque évidemment surtout, c'est la critique dans l'établissement de ses prémisses, dans la vérification de ses inférences. Nous comprenons fort bien, par nos propres faiblesses intellectuelles, ce que c'est que penser sans critique. » *Bulletin*..., février 1923, p. 33-34.

D'ailleurs, si l'on suppose une mentalité prélogique d'une autre nature que la mentalité des civilisés, on ne peut plus expliquer la survivance de la superstition. « On parle bien d'une mentalité « primitive » qui serait aujourd'hui celle des races inférieures, qui aurait jadis été celle de l'humanité en général et sur le compte de laquelle il faudrait mettre la superstition. Si l'on se borne ainsi à grouper certaines manières de penser sous une dénomination commune et à relever certains rapports entre elles, on fait œuvre utile et inattaquable : utile, en ce qu'on circonscrit un champ d'études ethnologiques et psychologiques qui est du plus haut intérêt; inattaquable, puisque l'on ne fait que constater l'existence de certaines croyances et de certaines pratiques dans une humanité moins civilisée que la nôtre. Là semble d'ailleurs s'en être tenu M. Lévy-Bruhl dans ses remarquables ouvrages, surtout dans les derniers. Mais on laisse alors intacte la question de savoir comment des croyances et des pratiques aussi peu raisonnables ont pu et peuvent encore être acceptées par des êtres intelligents. A cette question nous ne pouvons pas nous empêcher de chercher une réponse. Bon gré, mal gré, le lecteur des beaux livres de M. Lévy-Bruhl tirera d'eux la conclusion que l'intelligence humaine a évolué; la logique naturelle n'aurait pas toujours été la même, la « mentalité primitive » correspondrait à une structure fondamentale différente, que la nôtre aurait supplantée et qui ne se rencontre aujourd'hui que chez des retardataires. Mais on admet alors que les habitudes d'esprit acquises par les individus au cours des siècles ont pu devenir héréditaires, modifier la nature et donner une nouvelle mentalité à l'espèce. Rien de plus douteux. [On professe de plus en plus de nos jours la non-hérédité des caractères acquis.] A supposer qu'une habitude contractée par les parents se transmette jamais à l'enfant, c'est un fait rare, dû à tout un concours de circonstances accidentellement réunies; aucune modification de l'espèce ne sortira de là. Mais alors, la structure de l'esprit restant la même, l'expérience acquise par les générations successives, déposée dans le milieu social et restituée par ce milieu à chacun de nous, doit suffire à expliquer pourquoi nous ne pensons pas comme le non-civilisé, pourquoi l'homme d'autrefois différait de l'homme actuel. L'esprit fonctionne de même dans les deux cas, mais il ne s'applique peut-être pas à la même matière, probablement parce que la société n'a pas, ici et là, les mêmes besoins. » H. Bergson, *Les deux sources de la morale et de la religion*, Paris, 1932, p. 106 et 107.

3. *Critique des ethnologues.* — Les ethnologues ont leurs difficultés à faire à la théorie de M. Lévy-Bruhl aussi bien que les philosophes.

« Il ne distingue aucunement entre populations plus primitives et plus évoluées. Traitant les « non-civilisés » comme une masse homogène il attribue à l'ensemble, sinon toutes les erreurs de logique qu'il relève au cours de ses lectures, du moins la même dose de « mysticisme » ou de « prélogisme ». Il y a cependant plus qu'une simple nuance entre des populations parvenues à un stade avancé d'organisation sociale, bouleversées par une série d'immigrations et accusant des mélanges culturels évidents (comme en Malaisie, en Polynésie, à Madagascar, dans certains royaumes de l'Afrique) et des civilisations comme celles des Paléo-australiens, des Paléo-asiates, des Paléo-californiens, comme celle des Pygmées surtout, dont l'organisation sociale et le genre de vie en sont encore au stade le plus rudimentaire, et que leur réclusion, en marge des continents ou dans les refuges les moins accessibles, a tenus de manière plus ou moins absolue à l'abri des influences étrangères. Or, il se trouve précisément que les Pygmées, pour ne parler que d'un cas

plus clair, font à la magie et à l'animisme une place minime; plus manifestement «primitifs», ils se révèlent moins « prélogiques » que nombre de peuplades moins arriérées. » « Je demande ingénument, écrit le R. P. Schumacher, M. A., actuellement en mission chez les Pygmées du Ruanda [Est-Africain], à quoi servaient les quelques amulettes que je voyais chez l'un ou l'autre. « Ce sont des porte-bonheur, me fut-il répondu. » Je crus le moment propice pour les sonder... Pour cela, je pris le parti des superstitions. « Il me semble, « leur dis-je, que les esprits exercent une influence néfaste. » De suite, une discussion s'engage. « On ne peut « en douter, disent les uns, pourquoi tant de monde a-t-« il été fauché par la dernière épidémie? Là, il y a une « intervention de forces majeures! » — Un rire — « Es-« prits? Ah bah! Les esprits, qu'ont-ils à voir là-dedans? « Ce fut une maladie comme toutes les autres! » Ils ne purent s'entendre, preuve manifeste qu'ici une croyance étrangère [empruntée aux Bantous, leurs voisins], se surajoute à leur foi primitive. » *Semaine internationale d'ethnologie religieuse*, 1926, p. 271-272. (Le passage avant la citation du P. Schumacher est du P. Pinard de La Boullaye, *L'étude comparée des religions*, t. II, *Les méthodes*, 2e éd., Paris, 1929, p. 217.)

« M. Lévy-Bruhl se permet de plus des simplifications et des généralisations étranges. « *Partout*, dit-il, « [nous soulignons] dans les sociétés inférieures, la « mort requiert une explication autre que les causes « naturelles. » *Mentalité primitive*, p. 20. Quelques témoignages autorisés suffiront à montrer l'exagération.

« Chez les Basongos, d'après MM. E. Torday et T.-A. Joyce, « la mort est souvent attribuée à des pratiques « de sorcellerie; il n'en est pas moins vrai que la mort « naturelle est parfaitement reconnue ». *Notes ethnographiques sur les populations habitant le bassin du Kasai et du Kwango oriental*, Bruxelles, 1922, p. 29. Chez la plupart des peuples du Sud-Ouest congolais, la mort naturelle est admise, quoique, sauf dans le cas de mort violente, elle soit souvent attribuée à une influence naturelle mauvaise, connue sous le nom de *moloki*. *Ibid.*, p. 289... Chez les Tofoké, « il existe « trois causes de mort reconnues, la maladie, la violence « et la magie... » *Ibid.*, p. 206.

« Le nègre d'Angola, écrit J.-A. Correira, commence « par ne voir dans la mort rien de naturel. Excepté pour « les morts d'un grand âge dont il veut bien encore croire « que Dieu les a emportés. Il veut savoir qui a mangé « l'âme du défunt. » *Ethnographie d'Angola*, dans *Anthropos*, t. XX, 1925, p. 330.

« La mort paraît naturelle chez le vieillard, rapporte, « au sujet des A-Babuas, le Dr Védy, mais chez lui seu-« lement. Chez l'individu jeune, elle est toujours attri-« buée à la malveillance, soit d'un autre homme, soit « d'un esprit malfaisant... » *Bulletin de la Société royale belge de géographie*, t. XXVIII, 1904, p. 267.

Un observateur de grand crédit, Sir W.-B. Spencer, écrit au sujet des Australiens du Nord : « Les natifs « n'ont pas l'idée de malaise ou de peine d'aucune sorte « qui soit dû à autre chose qu'à la magie malfaisante, « *evil magic*... » Ce serait bien la thèse de M. Lévy-Bruhl, si l'auteur n'ajoutait aussitôt : « *exception faite « pour ce qui est causé par un accident actuel qu'ils peu-« vent voir.* » Et plus loin : « *Toute chose qu'ils ne peuvent « comprendre, ils l'associent avec la magie malfaisante.* » *Native Tribes of the Northern Territory of Australia*, Londres, 1914, p. 37. En somme, ces Australiens recourent à l'explication magique pour les cas qu'ils jugent anormaux; ils distinguent donc; dans une certaine mesure ils raisonnent correctement. » H. Pinard de La Boullaye, *op. cit.*, t. II, p. 217-218.

Ajoutons que M. Lévy-Bruhl adopte sur le *mana* ces généralisations arbitraires que nous avons critiquées plus haut, en parlant du prémagisme.

Enfin nous verrons plus loin le nombre croissant d'observations de plus en plus méthodiquement conduites qui prouvent l'existence de l'idée d'êtres suprêmes chez les plus primitifs d'entre les primitifs. Voir ci-dessous, col. 2223-2238. Ceci contredit ce que M. Lévy-Bruhl affirme si souvent de l'indistinction des forces mystiques. Or, longtemps silencieux à cet égard, ce n'est que dans la préface de son ouvrage sur *Le surnaturel* (1931) qu'il s'explique sur le sujet... par une pure et simple fin de non-recevoir. « Des recherches comme celles-ci évoquent inévitablement devant l'esprit de grands problèmes soulevés depuis longtemps, et aujourd'hui encore passionnément discutés : « Les primitifs ont-ils une religion? Si oui, « laquelle? Possèdent-ils l'idée d'un Dieu suprême? « etc. » Elles semblent en effet côtoyer ces questions. Mais elles n'y entrent jamais. A vrai dire, elles ne sauraient le faire; elles sont situées sur un autre plan.

« On dira peut-être qu'en refusant de poser ces problèmes, et par conséquent d'en discuter les solutions, par là-même je rejette implicitement certaines d'entre elles plutôt que les autres, et que je les élimine ainsi par prétérition. Il n'en est rien. Comment prendrais-je parti dans un débat auquel je reste étranger? Ce n'est pas telle ou telle réponse à la question que j'écarte; c'est la question même que je ne crois pas devoir traiter. Je ne pourrais le faire sans abandonner la conception de la mentalité primitive que je crois conforme aux faits, la méthode que je suis depuis le début de ces travaux et enfin les résultats qu'elle m'a permis d'obtenir. » P. IX. Mais ici il ne s'agit pas de problèmes, mais d'un fait, d'un fait dont l'ample démonstration par le P. Schmidt n'a pas pu échapper à M. Lévy-Bruhl puisqu'il cite la revue *Anthropos* dirigée par ce Père (à la p. 155 de son livre sur le *Surnaturel*), d'un fait qui a une importance particulière dans le cas présent, puisque tous les ouvrages de notre auteur vont à éliminer la notion des dieux et de Dieu et la notion même du surnaturel chez les primitifs et que ce fait c'est surtout l'existence de la foi à un Être suprême et non seulement à des divinités quelconques chez les populations les plus arriérées de l'humanité contemporaine. Le fait existe ou n'existe pas, tout le problème est là, il doit être résolu même au prix de l'abandon de la conception, de la méthode et des résultats obtenus par M. Lévy-Bruhl.

Pour l'une ou l'autre ou plusieurs des raisons que nous venons de développer, la thèse de M. Lévy-Bruhl a été vivement critiquée en Amérique par Boas, A.-A. Goldenweiser, A.-M. Tozzer, P. Radin et B. Malinowski — en Angleterre par G.-G.-J. Webb, E.-G. Bartlett, L.-T. Hobhouse, W. Mc Dougall — en Allemagne et Autriche par Fr. Graebner, W. Schmidt, J. Lindworsky, — en France par H. Berr, dans *La synthèse en histoire*, Paris, 1911, par R. Allier, *Psychologie de la conversion*, Paris, 1925; *Les non-civilisés et nous*, Paris, 1927; par O. Leroy, *La raison primitive*, 1927. (Voir les références pour les auteurs étrangers dans H. Pinard de La Boullaye, *op. cit.*, t. II, p. 222, note 1.)

IV. Théorie sociologique d'Émile Durkheim. — 1° *Exposé.* — Comme les tenants du magisme et du prémagisme, comme M. Lévy-Bruhl aussi, É. Durkheim a vigoureusement réagi contre l'animisme de Tylor, mais d'un point de vue différent de celui de ces ethnologues. Pour ce penseur — nous disons penseur car son système a bien la généralité d'une métaphysique — la Société est l'explication de tout ce qui élève l'homme au-dessus de la pure animalité et particulièrement l'explication de la religion, élément capital et irremplaçable de sa vie supérieure. Sans doute Lévy-Bruhl se rattache par certains côtés à l'école sociologique, et il s'est adonné à l'étude des conceptions collectives, mais il s'est refusé à courir l'aventure d'une explica-

tion foncière de la mentalité humaine et de la religion par la considération exclusive, ou à peu près, de la Société. (Cf. ses échanges d'idées avec M. Mauss dans la séance de la *Société française de philosophie* sur l'*Ame primitive*, en 1929.)

C'est progressivement que Durkheim est arrivé à sa conception de la nature et de l'origine de la religion. En 1898 il publie, dans le second volume de l'*Année sociologique*, un mémoire intitulé : *De la définition des phénomènes religieux*, en même temps que ses disciples H. Hubert et M. Mauss y étudient *la nature et la fonction du sacrifice*. En 1901, dans le t. v de la même publication, il fait paraître une *Note sur le totémisme*, et en 1902, dans le t. vi, un essai en collaboration avec Mauss sur *quelques formes primitives de classification*, contribution à l'étude des représentations collectives. De 1903 à 1906, il accueille encore quelques travaux de ses disciples sur les phénomènes religieux ou en connexion avec la religion, en particulier, dans le t. vii, celui de MM. Hubert et Mauss sur *la magie* (1903). Mais ce n'est qu'en 1912 que Durkheim donne ses vues définitives sur la religion, dans une vaste synthèse d'une dialectique vigoureuse sinon toujours convaincante : *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris, 1912, 647 p.

Pour bien comprendre la position intellectuelle de l'auteur, il faut tenir compte d'un certain nombre d'idées directrices qu'il suppose acquises au cours de son exposé. Toute notre vie psychique est dominée par un certain nombre d'impératifs sociaux, moraux, rationnels et religieux. Et ces impératifs divers, qui nous imposent nombre de contraintes, ont tous leur origine dans les derniers énumérés : les obligations religieuses, dogmes et rites. Or ces impératifs ne proviennent pas de la conscience individuelle, qu'ils débordent infiniment dans le temps et l'espace, nous arrivant d'un lointain passé et nous survivant et s'étendant à un grand nombre de nos semblables. Ce ne sont pas des « idées innées », car ils n'ont pas l'immutabilité de ces dernières et varient grandement suivant les temps et les lieux, et innéité suppose origine divine, c'est-à-dire un de ces éléments étrangers à la nature que la science expérimentale, dont la science des religions est une partie, doit ignorer. Il n'y a que la Société qui puisse expliquer les impératifs directeurs de notre vie la plus haute, parce que d'abord elle domine l'individu dans le temps et l'espace, qu'elle est dans la nature, qu'elle évolue suivant le temps et les lieux.

L'objet de la recherche en détermine la méthode. Les impératifs religieux étant des faits sociaux doivent être étudiés comme tels, c'est-à-dire comme des réalités *sui generis*, constituant des synthèses spécifiquement différentes des réactions des consciences individuelles qui leur servent de support : le groupe, la foule ne pensent pas comme l'individu. D'où cette règle de la méthode sociologique : « Toutes les fois qu'un fait social est directement expliqué par un phénomène psychique, on peut être assuré que l'explication est fausse. » *Les règles de la méthode sociologique*, Paris, 1895. Et pour ne pas traiter le fait social comme le fait psychique et l'observer en pur savant, il faut le manipuler comme une chose. « La première règle et la plus fondamentale est de considérer les faits sociaux comme des choses. » *Ibid.*, p. 20. On étudiera donc leurs aspects extérieurs, rites, actions, institutions, qui peuvent se prêter à des déterminations d'ordre objectif, voire même à des précisions statistiques en écartant toutes les « prénotions » et interprétations subjectives. Enfin, « entre tous les faits sociaux, c'est au type rudimentaire qu'il convient de s'attacher de préférence, car il contient à l'état simple tout ce qui doit se présenter plus tard avec des développements qui rendent difficile l'observation. Grâce à lui on peut débrouiller les formes les plus évoluées qui ne sont que la complication, la différenciation du fait initial lui-même ». A. Bros, *L'ethnologie religieuse*, Paris, 1923, p. 258.

Ces postulats présupposés, Durkheim aborde dans son *livre premier* un certain nombre de questions préliminaires. Il croit nécessaire de commencer par une définition de la religion, « sans quoi nous nous exposerions, soit à appeler religion un système d'idées et de pratiques qui n'aurait rien de religieux, soit à passer à côté de faits religieux sans en apercevoir la véritable nature ». P. 31. Il se refuse ensuite à définir la religion par le surnaturel et le mystérieux, comme l'ont fait H. Spencer et Max Müller, parce que l'idée de mystère, si souvent qu'on la rencontre dans les religions, a subi de fortes éclipses au cours de leur histoire, par exemple au xviie siècle, où s'accordaient sans peine foi et raison, et que les primitifs n'ayant pas l'idée d'un ordre de la nature ne sauraient avoir celle de réalités qui la dépasseraient, d'un véritable surnaturel. — L'idée de Dieu ne rentre pas non plus dans la définition de la religion, parce qu'il y a des religions athées, comme le bouddhisme et le jaïnisme primitifs et que, dans les religions mêmes qui s'adressent à des dieux, il y a des rites contraignant par eux-mêmes et étrangers comme tels à la divinité. P. 40-49. En somme il n'y a que deux éléments essentiels communs à toutes les religions : la notion du sacré et le caractère collectif des croyances et des rites. « La division du monde en deux domaines, comprenant, l'un tout ce qui est sacré, l'autre tout ce qui est profane, tel est le trait distinctif de la pensée religieuse. » P. 50-51. Cette division n'est pas nécessairement de l'ordre hiérarchique, en ce sens que le sacré serait toujours supérieur au profane, mais elle est absolue. De plus, rites et croyances sont la chose du groupe et en font l'unité. On peut donc définir la religion comme il suit : « *Une religion est un système solidaire de croyances et de pratiques relatives à des choses sacrées, c'est-à-dire séparées, interdites, croyances et pratiques qui unissent en une même communauté morale, appelée Église, tous ceux qui y adhèrent.* » P. 65. (Souligné dans le texte). Cette définition permet d'éliminer comme explication de l'origine de la religion et l'animisme (voir plus haut, col. 2190 les objections que Durkheim fait à l'animisme) et le naturisme (système de Max Müller qui fait des dieux des personnifications des forces de la nature, les mots substantifiant les choses; *numina nomina* et qui est de nos jours totalement abandonné), parce qu'ils ne tiennent point compte des notions de sacré, ni d'Église. De plus l'un et l'autre de ces systèmes font de la religion une vaste et pure et simple illusion, ce qui rend incompréhensible sa persistance.

C'est le *totémisme* qui est la religion élémentaire et qui explique l'origine même de toutes les croyances et de tous les rites, parce que le sacré n'y est autre que le social et que cette réduction est la seule manière de ne pas faire du sacré un concept exclusivement hallucinatoire. Durkheim annonce qu'il l'étudiera chez les Australiens, d'après les relations des explorateurs Baldwin Spencer et F. J. Gillen (*The native Tribes of Central Australia*, Londres, 1899; *The northern Tribes of Central Australia*, Londres, 1904), et du missionnaire allemand Karl Strehlow (*Oranda et Loritja de l'Australie centrale*, en allemand, en 1912, Strehlow vivait en Australie depuis 1892), parce que leur totémisme serait le plus primitif et le plus simple de tous. Il se réserve cependant de le comparer ici ou là, à celui des Indiens de l'Amérique du Nord, parce que, chez ces derniers, « les lignes essentielles de la structure sociale restent ce qu'elles sont en Australie, c'est toujours l'organisation à base de clans » (p. 136) et qu' « en se-

cond lieu, pour bien comprendre une institution, il est souvent bon de la suivre jusqu'à des phases avancées de son évolution, c'est parfois quand elle est pleinement développée que sa signification véritable apparaît avec le plus de netteté ». P. 137-138.

La majeure partie de l'ouvrage de Durkheim (l. II et III) est consacrée à la description, fortement interprétée de *la religion totémique;* croyances (l. II) et culte (l. III).

Dans la vie collective des tribus australiennes, c'est le clan qui tient la place principale. Tous les membres du clan se considèrent comme parents, alors même qu'il n'y a pas de lien de consanguinité entre eux et du seul fait qu'ils sont désignés par un seul mot. Ce mot est le nom « d'une espèce déterminée de choses matérielles avec lesquelles il (le clan) croit soutenir des rapports très particuliers,... notamment des rapports de parenté ». P. 143. « Quant au nom de totem, c'est celui qu'emploient les Ojibway, tribu algonkine, pour désigner l'espèce de choses dont un clan porte le nom. » P. 144. Les objets qui servent de totems sont normalement des plantes ou des animaux, et normalement aussi le totem est l'espèce, non l'individu. Exceptionnellement il y a des totems-choses ou événements : pluie, grêle, lune, soleil, été, hiver, tonnerre, etc., et des totems-ancêtres. Il y a des totems de phratries (groupes de clans inférieurs aux tribus) et de classes matrimoniales (subdivisions de phratries, il faut se marier en dehors de sa classe, c'est le principe de *l'exogamie*). Les emblêmes des totems sont des dessins, des tatouages ou des objets sacrés, pièces de bois ou pierres polies avec gravure des totems, employés lors de certaines cérémonies *(churinga, nartunja, warunga).* Le caractère sacré du totem ressort du fait qu'il est interdit, sauf cas exceptionnels, de tuer et de manger l'animal totémique, de cueillir la plante-totem (quand il s'agit des membres du clan). Il y a aussi des interdits de contact *(tabous).* L'homme est apparenté au totem; il en porte le nom, et dans ce milieu « l'identité du nom passe pour impliquer une identité de nature ». P. 190. Il y a des totems individuels et des totems de sexe. Tout se classe d'après les totems, et leurs rapports indiquent l'organisation de la tribu. Ce classement a été l'origine (religieuse) des catégories de la logique.

Il ne faut chercher l'origine du totémisme ni dans l'animisme, ni dans le naturisme réfutés plus haut, ni dans une religion antérieure quelconque, car il est lié, chez les Australiens, « à l'organisation sociale la plus primitive que nous connaissions et même, selon toute vraisemblance, qui soit concevable » (p. 267), ni dans un état de choses étranger à la religion (contre Frazer, seconde manière, et contre A. Lang) parce qu'il a un caractère religieux indéniable, mais en lui-même.

Ici M. Durkheim reprend l'idée du *mana* des préanimistes et de Frazer en insistant sur le caractère originairement impersonnel qu'il revêtirait. « Ce que nous retrouvons à l'origine et à la base, ce ne sont pas des objets ou des êtres déterminés et distincts, qui possèdent par eux-mêmes un caractère sacré, mais ce sont des pouvoirs indéfinis, des forces anonymes, plus ou moins nombreuses selon les sociétés, parfois même ramenées à l'unité, et dont l'impersonnalité est strictement comparable à celle des forces physiques dont les sciences de la nature étudient les manifestations. » P. 286. Or, — et ici Durkheim ajoute aux conceptions préanimistes une idée nouvelle, au moins sous la forme rigoureuse qu'il lui a donnée — le *mana* n'est autre que la traduction en termes sensibles de l'action que la société exerce sur l'individu. Cette action sociale éveille la sensation du sacré et du divin, parce que seule la société est revêtue d'autorité morale et que seule elle élève l'individu au-dessus de lui-même. Les alternatives de la vie des tribus australiennes expliquent que chez elles les pensées et les sentiments collectifs prennent à certaines époques une intensité voisine de la frénésie. Tantôt le clan se disperse pour la provende, chasse et pêche. Tantôt il se réunit — et parfois avec d'autres clans — et alors on célèbre une fête religieuse ou un *corrobori* (fête accessible aux femmes et aux non-initiés). La fête met tout le monde dans un état d'exaltation extraordinaire. Telle la fête du feu chez les Warramunga. « Déjà, depuis la tombée de la nuit, toutes sortes de processions, de danses, de chants avaient eu lieu à la lumière des flambeaux; aussi l'effervescence générale allait-elle croissant. A un moment donné, douze assistants prirent chacun en mains une sorte de grande torche enflammée et l'un d'eux, tenant la sienne comme une baïonnette, chargea un groupe d'indigènes. Les coups étaient parés au moyen de bâtons et de lances. Une mêlée générale s'engagea. Les hommes sautaient, se cabraient, poussaient des hurlements sauvages; les torches brillaient, crépitaient en frappant les têtes et les corps, lançaient des étincelles dans toutes les directions. « La fumée, les « torches toutes flamboyantes, cette pluie d'étincelles, « cette masse d'hommes dansant et hurlant, tout cela, « disent Spencer et Gillen, formait une scène d'une sau- « vagerie dont il est impossible de donner une idée avec « les mots. » (*Tribus du Nord de l'Australie*, p. 391.) » On conçoit sans peine, continue Durkheim, que, parvenu à cet état d'exaltation, l'homme ne se connaisse plus. Se sentant dominé, entraîné par une sorte de pouvoir extérieur qui le fait penser et agir autrement qu'en temps normal, il a naturellement l'impression de n'être plus lui-même. Il lui semble être devenu un être nouveau : les décorations dont il s'affuble, les sortes de masques dont il se recouvre le visage figurent matériellement cette transformation intérieure, plus encore qu'ils ne contribuent à la déterminer. Et comme, au même moment, tous ses compagnons se sentent transfigurés de la même manière et traduisent leur sentiment par leurs cris, leurs gestes, leur attitude, tout se passe comme s'il était réellement transporté dans un monde spécial, entièrement différent de celui où il vit d'ordinaire, dans un milieu tout peuplé de forces exceptionnellement intenses qui l'envahissent et le métamorphosent. Comment des expériences comme celles-là, surtout quand elles se répètent chaque jour pendant des semaines, ne lui laisseraient-elles pas la conviction qu'il existe effectivement deux mondes hétérogènes et incomparables entre eux? L'un est celui où il traîne languissamment sa vie quotidienne; au contraire il ne peut pénétrer dans l'autre sans entrer aussitôt en rapport avec des puissances extraordinaires qui le galvanisent jusqu'à la frénésie. Le premier est le monde profane, le second, celui des choses sacrées.

« C'est donc dans ces milieux sociaux effervescents et de cette effervescence même que paraît être née l'idée religieuse. Et ce qui tend à confirmer que telle en est bien l'origine, c'est que, en Australie, l'activité proprement religieuse est presque tout entière concentrée dans les moments où se tiennent ces assemblées. » P. 312-313. — « Puisque la force religieuse n'est autre chose que la force collective et anonyme du clan, et puisque celle-ci n'est représentable aux esprits que sous la forme du totem — [la réalité complexe du clan ne pouvant être saisie directement dans son unité concrète par des intelligences rudimentaires, tandis que le totem évoquant le clan est partout présent dans les fêtes claniques] — l'emblème totémique est comme le corps visible du dieu. C'est donc de lui que paraissent émaner les actions, ou bienfaisantes ou redoutées, que le culte a pour objet de provoquer ou de prévenir, par suite c'est tout spécia-

lement à lui que s'adressent les rites. » P. 316-317. — Et, bien que délirantes et humbles, les origines prouvent la réalité et l'idéalisme essentiel de la religion, puisque par elle c'est la Société, chose bien réelle, qui agit, qui resserre le lien social, qui donne force aux individualités débiles pour les plus hautes entreprises. — Et enfin s'il y a eu emblèmes, totems, c'est que les consciences individuelles ne peuvent communiquer entre elles qu'au moyen de symboles.

Mais, si la religion s'adresse en définitive à cet être impersonnel qu'est la Société, d'où viennent les idées d'âme, de personne, d'esprits, de dieux et de Dieu? — L'âme n'est autre que le principe totémique incarné dans chaque individu, distincte du corps comme l'individuel est distinct du social, « parcelle des grands idéaux qui sont l'âme de la collectivité ». P. 378. L'âme est immortelle, conception que n'ont imposée, ni l'idée de rétribution, ni l'horreur de l'anéantissement, mais la persistance de la collectivité. Si le clan continue à exister, c'est que les âmes se réincarnent. « Les âmes ne sont dites immortelles que dans la mesure où cette immortalité est utile pour rendre intelligible la continuité de la vie collective. » P. 385. — La mort donne en partie à l'âme les caractères de l'esprit, en particulier son indépendance du corps. Parmi les morts se distinguent les grands ancêtres mythiques des origines, qui, parce qu'ils sont doués d'un *mana* supérieur, ont des fonctions déterminées (veiller sur la conception, la vie du nouveau-né, la chasse, etc.), sont les dieux du clan. Quant aux grands dieux, ils dérivent des totems de groupes de clans, ou phratries.

Dans son l. III, Durkheim parle des rites. Nous n'y insisterons pas, car il ne fait ici qu'appliquer à des cas particuliers les idées générales qu'il a développées dans le l. II de son ouvrage. Il y a des interdits, parce que les êtres sacrés sont des êtres séparés. Il y a des pratiques d'ascétisme, parce que l'homme ne peut communiquer avec le sacré qu'en se libérant au moins pour un temps du profane. Le sacrifice comporte d'abord la communion, comme l'a montré Robertson Smith, car il faut s'assimiler la force divine, c'est-à-dire l'élément social qui nous fait vraiment homme, mais en même temps il constitue une offrande destinée à revivifier la divinité totémique. Le culte a ainsi pour effet « réellement de recréer périodiquement un être moral dont nous dépendons comme il dépend de nous. Or cet être existe : c'est la Société ». P. 497. Les rites mimétiques font qu'on participe à la vie de l'être sacré en imitant ses faits et gestes, qu'on communie à l'idéal collectif qu'il symbolise.

La religion étant comme l'instinct vital du groupe social est éternelle, conclut Durkheim, et bienfaisante. La société aura toujours besoin d'un culte et d'une foi, bien que ce culte et cette foi ne puissent se traduire que par des représentations toujours transitoires, parce qu'elles doivent sans cesse s'adapter aux progrès d'une science toujours en devenir.

2° *Critique.* — Toutes les assertions capitales de Durkheim, celles qui font le nerf de sa démonstration appellent les plus expresses réserves.

1. Il part de ce postulat que c'est la Société qui crée en l'homme toute vie supérieure, toute activité qui n'est pas purement animale. C'est trop réduire, puisque c'est en somme l'annihiler, le rôle de l'individu. Il se marque aujourd'hui une réaction contre l'évolutionnisme social et religieux qui nie les initiatives individuelles. « Depuis les découvertes d'Hugo de Vries, l'évolutionnisme aujourd'hui le plus en faveur et somme toute le plus vraisemblable n'est pas l'évolutionnisme à progression lente et rectiligne, mais l'évolutionnisme « à sauts brusques ». Des conjonctures extraordinaires, comme il s'en rencontre dans le jeu des forces naturelles, ont pu déterminer, en certaines régions, diverses déformations végétales ou animales, accélérer certains épanouissements que la persistance locale des mêmes causes et l'hérédité ont perpétués. N'est-ce pas dans le même sens qu'il conviendrait d'orienter l'évolutionnisme religieux, en tenant compte spécialement de l'influence possible d'individualités mieux douées ou plus entreprenantes? Et le seul fait que de tels sauts sont concevables, si rares qu'ils puissent être, ne devrait-il pas interdire d'affirmer, comme une loi absolue, l'uniformité de tout développement religieux?

« Sur ces initiatives individuelles, voir les réflexions judicieuses d'A. Vierkandt, *Natur-und Kultur-Völker* Leipzig, 1896, p. 193-194; et son étude plus développée *Führende Individuen bei den Naturvölkern*, dans *Zeitschrift für Sozialwissenschaft*, t. xi, 1908. Vierkandt insiste surtout sur l'influence des chefs et des prêtres ou sorciers, p. 543-548; il donne des exemples d'innovations dans le régime politique, p. 549-550, la mode, p. 550, les systèmes graphiques, p. 550-553, l'art, p. 613, le langage, p. 626, la religion, p. 627-632, les mœurs, p. 632-635, l'industrie, p. 635-639. Cf. W. Beck, *Das Individuum bei den Australien*, Leipzig, 1924.

« On trouvera chez A.-A. Goldenweiser l'exposé sommaire de diverses réformes religieuses ou réveils, prêchés chez les Nez-percés, les Iroquois, etc. *Early Civilization*, Londres, 1923, p. 224-231. Pour être récents et pour trahir l'influence des missions chrétiennes, les faits ne laissent pas que d'être intéressants.

« A tout prendre », écrit M. R. Dussaud, dans la même pensée que A. Vierkandt, « l'individu a probablement « occupé une place relativement plus considérable dans « une société primitive qu'aux temps modernes. A un « état inférieur d'activité intellectuelle, le rôle et l'in- « fluence d'un homme mieux doué sont infiniment plus « marqués. » *Introduction à l'histoire des religions*, Paris, 1914, p. 32. Cf. A. van Genepp, *L'état actuel du problème totémique*, Paris, 1920, p. 342; W.-D. Wallis, *Individual initiative and social compulsion*, dans *American anthropologist*, 1915, p. 647-665. Je n'ai pas vu cet article. H. Pinard de La Boullaye, *L'étude comparée des religions*, t. ii, p. 198-199, avec la note 1 de la p. 199. Dans son ouvrage si captivant : *Magie et Religion*, Paris, 1935, R. Allier a bien montré, par l'étude même de certains rites d'initiation chez les Australiens, les Groënlandais, les Peaux-Rouges, comment les individus faisant retraite au désert passent « par la solitude à l'Inspiration » (titre du c. ix de la Ire partie, p. 215 sq.).

2. Durkheim n'a pas suffisamment analysé l'idée d'obligation et n'a pu confondre celle-ci avec les diverses contraintes sociales que parce qu'il ne l'a pas distinguée de la coaction, de la pression physique ou psychologique exercée par le groupe sur les membres qui le composent. La société ne jouit d'une véritable autorité morale que si elle se réfère à un idéal et ne se contente pas d'imposer de simples dictats. « Une société est respectable, à titre de désirable et de bonne, par la quantité de vérité sociale, c'est-à-dire de justice, qu'elle a incorporée ou qu'elle tend à incorporer; comme inversement, pour la conscience contemporaine, la pire immoralité est l'abus du pouvoir social au profit des intérêts particuliers : exploitation des chemins de fer à l'encontre du public et du commerce national, restauration de la vénalité des charges, primes inscrites dans le budget pour les comédiens, pour les gros armateurs, etc., précisément parce que dans tous ces cas la réciprocité, d'où naît l'autorité morale de la société se trouve détruite. » Lettre de M. Léon Brunschvicg à la suite d'une communication de Durkheim sur *La détermination du fait moral* dans le *Bulletin de la Société française de philosophie*, février 1906, p. 146.

3. La société ne doit-elle être étudiée que comme « une chose » et d'un point de vue purement extérieur et statique? Des penseurs de bords assez divers ne le croient pas.

M. Bouglé, qui cependant se rattache à l'école sociologique, écrivait en 1896 de Durkheim : « On se demande si, en voulant traiter comme des choses extérieures les phénomènes sociaux, on n'en laisse pas échapper tout l'essentiel. » *Les sciences sociales en Allemagne*, p. 156. Et, en 1907, alors que Durkheim avait déjà nettement précisé ses idées directrices, il protestait contre le *statisme* sociologique : « C'est en vain qu'on voudrait rapprocher la sociologie et la physiologie. En physiologie, le type normal établi par les savants est d'une grande fixité... C'est tout le contraire en sociologie. Le type social à l'intérieur d'une même espèce, loin d'être fixé pour de longues périodes, se diversifie et se transforme rapidement... Rien n'est plus arbitraire et n'est plus dangereux que de comparer les sociétés à des organismes et l'activité sociale à un fonctionnement d'organes... La plasticité de notre nature physique est contenue dans le temps et l'espace, entre d'étroites limites. La plasticité de la nature sociale est très grande dans l'espace, peut-être illimitée dans le temps. » *La distinction du normal et du pathologique en sociologie*, dans *Revue philosophique*, janvier 1907.

Paul Bureau a encore plus fortement insisté, et avec une dialectique plus pressante, sur l'inconvénient d'une méthode qui, en s'arrêtant à la surface cristallisée de la société, néglige sa vie profonde, et les initiatives individuelles qui l'animent. « Aucune société ne vit sans posséder et exploiter un certain nombre de règles morales ou juridiques, de dogmes religieux, de pratiques économiques, de proverbes, d'apophtegmes, de courants sociaux, d'usages reçus, de monuments de pierre, mais il s'en faut de beaucoup que ce dépôt, sédiment d'une vie sociale élaborée et peut-être déjà dépassée, représente la vie sociale entière ou même sa partie la plus vivante, la plus organisatrice et la plus importante. En tous cas, la méthode préconisée (celle des *Règles de la méthode sociologique de Durkheim*), peut-être recommandable aux époques de grande stabilité et fixité sociales, est singulièrement inadéquate aux époques de transformation rapide, telle que la nôtre. Elle ne ferait connaître de la vie sociale que la partie la plus durcie, la plus ankylosée, celle qui s'exprime volontiers dans les discours officiels des représentants de l'organisation administrative, économique ou religieuse. Ainsi, le sociologue lâcherait la proie pour l'ombre, car il ne saisirait la vie que dans la période de son déclin, annonciateur de la mort, et il n'en connaîtrait ni les nouveautés régénératrices, ni le continuel jaillissement. Ce ne serait même pas de la sociologie statique, puisque dans le « déjà fait » et l'achevé on ne connaîtrait que le vieillissant et le vieilli, ce qui demain sera caduc et après-demain désuet, et, en tout cas, on resterait entièrement étranger à la sociologie dynamique, bien autrement intéressante et féconde, à celle qui s'attache aux institutions sociales qui s'élaborent et s'éprouvent, timidement et souvent douloureusement, trop modestes encore et trop méprisées par « les personnes de qualité » pour avoir pignon sur rue et s'exprimer en ces sentences impératives qui siéent si bien aux personnes arrivées. » *Introduction à la méthode sociologique*, Paris, 1923, p. 91-92. Et cette sociologie dynamique suppose l'action de fortes individualités qui réagissent contre les impératifs sociaux périmés, réformateurs politiques, sociaux ou religieux, inventeurs, héros et saints.

Émile Durkheim avait de bonne heure prévu la difficulté et tâché d'y parer : « On objecte, déclarait-il en 1906, on objecte à cette conception (de la société, unique source de l'obligation) qu'elle asservit l'esprit à l'opinion morale régnante. Il n'en est rien... Car la société que la morale nous prescrit de vouloir, ce n'est pas la société telle qu'elle s'apparaît à elle-même, mais la société telle qu'elle est ou tend réellement à être. Or la conscience que la société prend d'elle-même dans et par l'opinion peut être inadéquate à la réalité sous-jacente. Il peut se faire que l'opinion soit pleine des survivances, retarde sur l'état réel de la société; il peut se faire que sous l'influence de circonstances passagères, certains principes même essentiels de la morale existante soient pour un temps rejetés dans l'inconscient et soient, dès lors, comme s'ils n'étaient pas. La science de la morale permet de rectifier ces erreurs. » *Bulletin de la Société française de philosophie*, février 1906, p. 116. Mais qui luttera contre les survivances, qui retrouvera dans l'inconscient ce qui est comme n'étant pas, qui pratiquera la science rectificatrice des erreurs courantes, sinon des individus, courageusement et parfois héroïquement en conflit avec l'opinion?

4. Est-ce dans leur phase primitive qu'on trouve l'explication la plus simple et la plus essentielle des institutions sociales?

Le P. Pinard de La Boullaye signale comme une erreur « l'attention exclusive ou presque exclusive donnée aux religions des non-civilisés ou, si l'on veut, l'extension de la comparaison (des religions) au seul domaine des peuples incultes.

« En effet, si l'on ne peut nier l'intérêt que présente l'étude des protozoaires et celle des embryons, peut-on dire qu'il serait sans inconvénient, pour le biologiste, de considérer uniquement les formations rudimentaires, où les organes et les fonctions sont à peine différenciées, sans considérer jamais les organismes supérieurs? A supposer même que les animaux les plus parfaits soient dérivés d'une cellule unique ou d'une matière vivante unique, de quelles lumières ne se priverait pas le savant qui fixerait uniquement son regard sur les types les moins évolués?

« Telle est cependant la pratique que semblent affectionner les anthropologues. « Qu'est-ce que la religion? « Pour répondre à cette question, écrivait naguère « É. Durkheim, exposant la pensée de W. Wundt, on a « observé de préférence les religions des peuples primi- « tifs, parce qu'elles étaient plus simples et qu'on espé- « rait ainsi pouvoir y démêler plus aisément les carac- « tères essentiels du phénomène religieux. » Malheureusement les mythologues en procédant ainsi ont pris pour de la simplicité ce qui n'était que de la complexité confuse. La mythologie primitive est un mélange de toutes sortes d'éléments hétérogènes. On y trouve des spéculations métaphysiques sur la nature et sur l'ordre des choses, ce qui fait qu'on a pris parfois la religion pour une sorte de métaphysique naïve. On y trouve aussi des règles de conduite tant privée que publique, et c'est pourquoi certains philosophes ont fait de la religion une discipline morale et sociale. Toutes ces théories prennent pour la religion différents phénomènes auxquels elle est accidentellement mêlée. Pour échapper à cette erreur, il faut aller l'étudier chez les peuples civilisés, parce que là elle s'est dégagée des éléments adventices auxquels elle était d'abord unie. » H. Pinard de La Boullaye, *op. cit.*, t. II, p. 229. Non seulement l'essentiel est masqué, au moins en partie, dans les formes primitives du développement social, mais encore il n'est pas pleinement réalisé. C'est dans ses plus hautes formes qu'apparaissent leurs virtualités premières. « Pour percer le mystère des profondeurs, il faut parfois viser les cimes. Le feu qui est au centre de la terre n'apparaît qu'au sommet des volcans. » Henri Bergson, *L'énergie spirituelle*, p. 26 et 27.

L'évangile, les grands mystiques nous apprennent plus sur l'essence de la religion que les *corrobori* des

indigènes d'Australie. L'obsession du primitif peut être un manque d'intelligence... et un manque de tact et de goût.

5. Quant à la définition de la religion donnée par Durkheim, elle est construite pour satisfaire au système qu'elle est censée éclairer. « Il commence, écrivait M. Loisy en 1913, par donner une définition de la religion qui a son fondement dans le domaine des abstractions et non dans celui de la réalité : « Une religion, « nous dit-il (p. 65), est un système solidaire de « croyances et de pratiques relatives à des choses « sacrées, c'est-à-dire séparées, interdites, croyances et « pratiques qui unissent dans une même communauté « morale, appelée Église (? cela signifie sans doute que « l'auteur trouve ce nom convenable pour cet objet), « tous ceux qui y adhèrent. » Ainsi la religion consiste en un ensemble de croyances et de rites, croyances admises, rites pratiqués dans un groupe et qui concernent le sacré.

« Notons d'abord que le sacré, puisque sacré il y a, n'est pas seulement objet de croyance et de rites, mais de sentiments, et que le traitement du sacré ne comporte pas seulement des rites, qui eux-mêmes sont sacrés, mais des règles de conduite, une attitude morale. M. Durkheim dit que la notion d'esprit et de dieu n'est pas indispensable à la religion, puisque le bouddhisme est une religion. Mais le bouddhisme n'est pas une façon de traiter le sacré par des rites religieux, c'est essentiellement un régime d'ascèse, une méthode pour échapper au mal de l'existence, méthode que le moine s'applique pour ainsi dire à lui-même : il ne rentre pas mieux dans la définition de M. Durkheim que dans toute définition de la religion impliquant comme élément essentiel la croyance à des dieux personnels.

« C'est surtout la notion du sacré qui est ici arbitrairement construite et affirmée. On l'a conçue tout exprès pour se passer des esprits et des dieux, de toute métaphysique religieuse, de celle qui est, par exemple, impliquée dans le bouddhisme lui-même; ce que les religions considèrent comme leur objet est représenté simplement par le sacré. Cette notion, qu'il a fallu créer, identifie le sacré à l'interdit (ici nous rejoignons *Orpheus*, avec cette différence que l'on fait de l'interdit un absolu, d'ailleurs sans réalité objective, tandis que M. Salomon Reinach s'est contenté de poser le *tabou* à l'origine de la religion, sans l'orner d'un commentaire philosophique), mais elle ne le considère pas comme une simple défense, une limite. M. Durkheim excelle à faire de certains mots le symbole de l'absolu : le sacré et le social, qui, du reste, rentrent pour lui l'un dans l'autre, sont de ces vocables magiques. Le sacré serait un monde essentiellement distinct du profane, incompatible avec lui, et c'est pour cela qu'on le dit séparé, interdit, la religion divisant l'univers comme en deux genres qui s'excluent radicalement, le sacré et le profane.

« Telle est la base du système, et cette base est fragile, car le sacré et le profane ne sont séparés que dans le système et pour l'avantage de ce système. Dans la réalité, les religions ne connaissent pas ce dualisme rigoureux; ni le sacré, ni le profane ne sont des mondes indépendants l'un de l'autre, pas plus qu'ils ne sont eux-mêmes quelque chose d'immuable. Le profane et le sacré sont des qualités des choses, qualités variables dans leur manifestation et dans leur intensité; ce ne sont pas des entités substantielles constituant des économies séparées. Les religions conçoivent une seule économie de l'univers, où le sacré et le profane occupent respectivement leurs places, mais dans un rapport constant de coordination. Les choses sacrées seraient profanes sans la qualité qui les fait ce qu'elles sont, et conséquemment le sacré n'est pas un monde à part. Le prêtre est personne sacrée, mais d'abord personne, et comme tel appartenant à la société humaine; c'est par sa qualité seulement qu'il appartient à la religion. Le sacré est une modalité des choses religieuses, de certaines choses religieuses, mais il n'est pas la religion, et il n'en atteint pas le fond. La prière individuelle, intérieure, est chose religieuse : est-elle chose sacrée, interdite, séparée? Ces épithètes n'auraient ici aucun sens. En ont-elles davantage appliquées à la conception religieuse des prophètes, à celle de l'Évangile, qui pourtant sont de la religion? En ont-elles par rapport aux principes constitutifs du bouddhisme? Elles n'ont leur véritable application qu'aux manifestations extérieures de la religion, et surtout pour les degrés inférieurs de l'évolution religieuse.

« Donc M. Durkheim a défini la religion comme il le fallait pour l'équilibre de son système, mais non comme il convenait eu égard au fait. Le mot de sacré ne représente pas l'idée de religion dans tous ses éléments essentiels et pour toutes les formes que peut affecter l'évolution de ces éléments. Le phénomène religieux ne peut se définir dans une simple distinction logique, si radicale qu'on veuille la poser. Et si l'on veut trouver une expression générale pour figurer le caractère auguste, transcendant que, sous une forme ou sous une autre, affectent les religions, le mot « sacré » devient équivoque et insuffisant pour un tel objet. » A. Loisy, *Revue d'histoire et de littérature religieuse*, 1913, p. 46-49.

« De plus, la définition (de Durkheim) a l'inconvénient d'unir si intimement les idées de religion et d'Église, qu'un individu ne puisse être religieux, s'il ne fait partie d'une Église, et que toute tendance à se faire en son for intérieur « sa religion à soi » apparaisse comme areligieuse, voire même (si l'on considère la logique du système) comme irréligieuse : areligieuse, puisque l'individu n'est pas encore incorporé à une Église ou même ne veut pas d'Église, irréligieuse puisqu'il va à l'encontre de la fin de toute religion qui, d'après cette école, est la société elle-même. L'existence de cultes individuels, même dans les sociétés de culture inférieure, et la tendance marquée de l'esprit moderne, spécialement au sein du protestantisme, à présenter l'individualisme religieux comme la forme la plus pure de la religiosité, constituent à cet égard une objection considérable. L'école sociologique ne pouvait l'ignorer; mais elle estime que les cultes individuels sont dérivés du culte social par voie d'appropriation et de dégénérescence (*Formes élémentaires*, p. 37, 346, 607) — ce qui est difficile à prouver par l'histoire, plus encore par la psychologie — et elle déclare que l'individualisme « méconnaît les conditions fondamentales de «la vie religieuse» (*Formes élémentaires*, p. 607) — ce qui peut être exact, sans légitimer en rien la définition proposée — une religion inconséquente, en effet, n'en est pas moins une religion; pour lui refuser ce nom, il faudrait prouver que la forme sociale n'est pas seulement *connaturelle* ou *normale*, en ce sens que toute religion tend à s'organiser en communauté ou Église, ce que l'on admet communément, mais *essentielle*, en ce sens que toute idée religieuse et toute Église dérivent de la société. » H. Pinard de La Boullaye, *op. cit.*, t. II, p. 481.

6. Quand on passe de ces considérations générales à l'étude particulière de la religion des Australiens par Durkheim, on constate, en plus de l'arbitraire de la méthode, l'insuffisance de la documentation ethnologique.

Tout d'abord les indigènes de l'Australie, du moins pris dans leur ensemble, se rangent-ils parmi les populations les plus primitives que nous connaissions? Il ne le semble pas. Les tribus sauvages de l'Australie ne forment pas un groupe homogène. Leur caractère composite résultant d'une superposition de races et

de cultures avait déjà été mis en relief par G. Matthew dans son ouvrage *Eaglehawk and cross*, Londres, 1899. Fr. Græbner par ses travaux parus dans la *Zeitschrift für Ethnologie* et le *Globus* (1905 et 1906) poussa plus loin l'étude des cycles culturels (voir plus loin, col. 2292 sq.) de l'Australie pour aboutir aux conclusions suivantes : « La civilisation la plus ancienne est la nigritienne, répandue autrefois sur tout le continent et identique à celle des Tasmaniens, race maintenant éteinte. Un second courant de civilisation, amené par les Papouas occidentaux, pénétra par le Nord-Ouest et le Nord, et se superposa à la civilisation précédente ou la refoula vers le Sud-Est, dont les contrées montagneuses en ont conservé le plus d'éléments; celle-ci pénètre avec ses particularités jusqu'à l'Extrême-Ouest, mais s'arrête, dans ses traits essentiels, dans l'Australie centrale : à présent, elle occupe à peu près le tiers moyen de la côte orientale, et s'avance vers le centre, gagnant ainsi de l'étendue, sans toucher pourtant les parties septentrionale et méridionale de la côte. » P. W. Schmidt, *L'origine de l'idée de Dieu*, Ire partie historico-critique, Paris, Picard, 1910, p. 138. Voir toute cette section intitulée : *Facteurs ethniques de l'évolution sociale en Australie*, p. 136-142. Le P. W. Schmidt adhéra pour l'essentiel aux conclusions de Græbner auxquelles il donna encore plus de poids par ses recherches personnelles, soit dans *Ursprung der Gottesidee*, t. I, Münster-en-W., 1re éd., 1912, soit dans *Die Gliederung der australischen Sprachen* (division des langues australiennes), Vienne, dans la revue *Anthropos* en 1912, puis en volume en 1919, couronné par l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres de Paris, prix Volney, soit dans la nouvelle édition de l'*Origine de l'idée de Dieu* (en allemand, depuis 1925). Il en résulte que « tout au rebours du sentiment de Durkheim, les tribus du Sud-Est représentent en Australie, le peuplement le plus ancien, tandis que celles du centre et tout particulièrement les *Aranda* (chers à Durkheim) sont les dernières venues ».

Le Dr Verneau place les Négrilles avant les Australiens. *L'homme, races et coutumes*, Paris, 1931, p. 68. M. Paul Privat-Deschanel dit des Australiens : « Si l'existence journalière des indigènes ne diffère guère de celle des animaux, leur vie sociale, au contraire, est fort compliquée, et surtout dans les tribus les plus sauvages, ce qui semble indiquer que la société australienne est une société en décomposition... Les dialectes australiens sont très nombreux, par suite de l'isolement des tribus. Le langage est très riche, sauf en termes abstraits, qui manquent à peu près complètement. La complication de la grammaire tend à faire croire que la race australienne a été jadis plus civilisée; elle connaît le duel et des formes honorifiques, distinctes des formes familières. » *Géographie universelle* publiée sous la direction de P. Vidal de La Blache et L. Gallois, t. x, p. 100 et 102. En somme il s'agit non pas d'une race primitive, mais d'une race vieillotte, fortement métissée, comme celle de leurs voisins du Nord, au-delà du détroit de Torrès, les Papous de la Nouvelle-Guinée. (Observation qui s'applique également au livre de M. Lévy-Bruhl sur la mythologie des Australiens et des Papous.) Le Dr Georges Montaudon distingue plusieurs couches de civilisation en Australie : 1. Une culture vraiment primitive, ou cycle du boumerang, qui est représentée très fortement dans le Sud-Est, au Sud-Ouest et dans le Nord-Ouest et est encore dominante ou assez fortement représentée dans le reste de l'Australie, sauf dans le Nord des deux presqu'îles septentrionales, culture « monothéiste ». 2. Une culture précoce, primaire inférieure, totémiste sur la côte du Nord et au Centre où les *Aranda* ou *Arunata* « venus au reste du Nord, sont peut-être les meilleurs représentants de cette culture ». 3. Une culture « moyenne », polythéiste, dans le reste du continent. *Traité d'ethnologie culturelle*, Paris, 1934, p. 61-66, 71, 99, 107.

Durkheim voit une des preuves les plus convaincantes du caractère primitif de l'organisation sociale des indigènes de l'Australie dans leur organisation en clans. Or, actuellement les ethnologues ont abandonné la vieille idée de Morgan sur l'antériorité du clan relativement à la famille. « En Australie, comme ailleurs, la famille est essentielle et plus ancienne, le clan est un développement secondaire relativement peu important. Ce renversement de l'ordre de succession traditionnellement admis est l'une des conclusions les plus certaines de l'ethnologie moderne. » Robert Lowie, professeur d'anthropologie à l'université de Californie, *Traité de sociologie primitive*, trad. française, Paris, 1935, p. 162 (noter que les Anglo-Saxons appellent anthropologie, ce que nous nommons ethnologie). Voir du même, *Traité d'anthropologie culturelle*, Paris, 1936, c. XIV : le clan, p. 279 sq.

7. Quant au totémisme — qui n'est pas, nous venons de le voir, une institution primitive chez toutes les tribus australiennes — Durkheim en force notablement le sens et la portée. Il est d'abord ignoré de toute une série de peuples « qui sont ethnologiquement les plus anciens : les Pygmoïdes, les Pygmées asiatiques et Africains, les Australiens du Sud-Est, les Aïnos, les Esquimaux primitifs, les Koryakes, les Samoyèdes de l'Extrême-Nord, les Californiens du Centre-Nord, les Algonquins primitifs dans l'Amérique du Nord, les Fuégéens dans l'Extrême-Sud américain ». P. W. Schmidt, *Origine et évolution de la religion*, p. 165. Même comme phase plus récente de l'évolution et à l'époque même de sa floraison, le totémisme n'apparaît pas du tout sous la forme d'un régime universel et que tous les peuples auraient traversé. « Græbner a prouvé que le matriarcat ne relevait pas du totémisme. Frazer (dont le grand ouvrage : *Totemism and Exogamy*, 4 vol., Londres, 1900-1911, a le plus contribué à faire connaître le totémisme) a établi, et avec une rigueur croissante, que les trois grands peuples civilisateurs, les Indo-Européens, les Hamito-Sémitiques et les peuples altaïques anciens n'ont pas connu le totémisme originairement. Seules leurs migrations les ont amenés en contact avec lui, et ils ne lui ont fait que des emprunts limités et plutôt banals. » *Ibid.*, p. 151-152.

D'ailleurs on se demande de plus en plus s'il y a un système totémique unique et si le totémisme a toujours une signification religieuse. « Pourquoi, écrit Lowie, ne pas renoncer à ce vain effort qui consiste à vouloir faire tenir dans une seule définition, ainsi qu'en un lit de Procuste, tout un système d'appellations, d'héraldique, de pratiques religieuses et magiques. Chacun de ces systèmes est à étudier séparément et, lorsque des similitudes se présentent, il faut aussi les analyser rationnellement. La variété de tous ces phénomènes ne doit pas être voilée par la notion captieuse de « valeur émotionnelle. » *Traité de sociologie primitive*, p. 149. Dans son *Manuel d'anthropologie culturelle* le même auteur nous dit : « Les clans des Iroquois Seneca étaient appelés Tortue, Ours, Loup, Faucon, etc., et l'on gravait des représentations de ces animaux sur les portes des maisons. Mais la chose n'avait pas plus d'importance que lorsque chez nous (aux États-Unis) le parti républicain prend pour emblème l'éléphant. » Par ailleurs, il y a des tabous totémiques interdisant aux gens d'un clan de manger de l'animal dont ils portent le nom. Et « bien que le culte véritable du totem soit rare, les Australiens célèbrent d'ordinaire en des lieux sacrés que sont supposés hanter leurs ancêtres totémiques des rites compliqués dont le but est d'accroître la force de l'énergie végétale ou animale en

question. Le terme du totémisme englobe donc aussi bien le simple usage héraldique de symboles qu'un système fort complexe d'observances religieuses et magiques ». P. 283.

Dès 1910, d'ailleurs, Frazer avait renoncé à voir dans le totémisme une religion : « Si la religion implique, comme il semble, chez celui qui la pratique, l'aveu que l'objet de son culte lui est supérieur, alors, à proprement parler, il est impossible de voir dans le pur totémisme une religion, puisque l'homme regarde son totem comme son égal et son ami, pas du tout comme son supérieur, encore moins comme un dieu... C'est donc bien une erreur de parler du totémisme comme d'une religion. Comme je suis tombé dans cette erreur, quand j'ai écrit la première fois sur ce sujet, et comme je crains que mon exemple ait pu entraîner d'autres que moi dans la même faute, le devoir m'incombe de confesser ma méprise et de préserver mes lecteurs de la reproduire. » *Totemism and Exogamy*, t. IV, p. 5-76, 81.

Le P. Pinard de La Boullaye fait à ce sujet la remarque suivante : « Il est donc inexact de dire que si ce savant refuse au totémisme tout caractère religieux... c'est parce que, suivant lui, il n'y a religion que là où il y a personnalités mythiques. (*Formes élémentaires*..., p. 289, note 3.) M. Frazer appuie son assertion sur le rapport d'égalité plus ou moins rigoureux qui existe entre l'homme et son totem, fait expressément reconnu par Durkheim lui-même (*Formes*..., p. 197). » *Étude comparée*..., t. I, p. 406, n. 2.

Quant au recours de Durkheim au totémisme, voici comment M. Loisy le jugeait en 1913 : « La religion, étant un phénomène universel dans l'humanité, n'a sans doute pas son origine dans une organisation qui n'a été constatée sûrement que chez les peuples de race noire et de race rouge, et qui n'a pas laissé de traces certaines, incontestables chez les peuples de race blanche et de race jaune. L'universalité du totémisme n'est qu'une hypothèse, et c'est donc sur cette hypothèse, assez fragile en soi, que M. Durkheim, bien qu'il n'en veuille pas convenir, assied son système, qui par là même devient conjectural. Mais une objection plus grave se tire de ce que le totémisme n'est pas une religion, n'est pas un culte; c'est une forme d'organisation et de vie sociales dans laquelle peuvent entrer, dans laquelle entrent certains éléments religieux. En lui-même le totémisme n'est pas plus une religion que les autres formes plus avancées de la vie sociale, qui comportent aussi des éléments religieux plus développés. Il peut y avoir une religion embryonnaire dans les sociétés totémistes, mais le totémisme lui-même n'est pas une religion. Toute proportion gardée, le totémisme australien, par exemple, n'est pas plus une religion, à proprement parler, que la vieille monarchie égyptienne n'était la religion de l'Égypte, ou que la république n'est la religion du peuple français, quoique la religion égyptienne ait été un élément essentiel de l'État égyptien, et que même l'idéal républicain renferme certains principes de caractère mystique — sinon sacré — qui permettent de le rattacher en quelque manière à la religion. » *Revue d'hist. et de litt. rel.*, 1913, p. 50-51.

8. La théorie préanimiste du *mana* sert à Durkheim à établir le pont entre le totémisme et son assertion de l'origine exclusivement sociale de la religion. Nous renvoyons ici à la critique que nous en avons faite à propos du prémagisme.

9. La dérivation que fait notre auteur de la notion de Dieu, notion qui serait secondaire, tombe par suite du caractère primitif de l'idée de Dieu que nous démontrerons plus loin.

10. Étant données les critiques précédentes, le sens que Durkheim donne aux rites australiens ne peut être maintenu. Notons simplement ici qu'en somme les Australiens ne rendent pas de culte aux animaux ou végétaux totems, mais aux emblèmes qui les représentent (par exemple, les *churingas* des Aruntas). Et c'est un fait « très significatif », parce que, « si les churingas portent le signe totémique, ils incarnent pour ainsi dire, non des totems, mais les âmes des Aruntas, ce qui donne, de ce chef, pour base à leur religion, non le totémisme, comme tel, mais une forme particulière d'animisme et de culte ancestral ». Loisy, *loc. cit.*, p. 51. Ajoutons que la théorie du sacrifice-communion que le fondateur de l'école sociologique a empruntée à W. R. Smith *(Lectures on the religion of Semites*, Londres, 1889) tombe devant ces simples observations du P. W. Schmidt : « Celui-ci (W.-R. Smith) avait dans l'esprit un sacrement, c'est-à-dire un rite religieux. La victime, de plus, doit être divine et n'être immolée qu'en vue du repas mystique. Or il n'y a rien de tout cela chez les Aranda (on dit *Aranda* ou *Arunta*). Au lieu d'un sacrement nous avons une cérémonie magique. Nul culte du totem, qui n'est pas considéré comme un dieu. Il est l'objet d'un traitement magique aux fins d'assurer la multiplication des moyens de subsistance et c'est dans cet esprit qu'on le mange. » *Origine de la religion*, p. 146-147, avec renvoi à J.-G. Frazer, *Totemism and Exogamy*, t. IV, p. 231. Pour bien situer ces observations il faut noter que Durkheim maintient énergiquement la distinction de la magie et de la religion. (*Formes*..., p. 58 sq.)

11. Enfin les assurances que nous donne Durkheim sur le bien fondé et la perennité de la religion peuvent laisser sceptique : « On a eu tort de nous instruire, tous les stratagèmes seront désormais inutiles; le charme est rompu et, s'il est vrai que le Dieu que nous adorons n'est autre que la société, c'en est fini des rites et du culte, des croyances et des dogmes, de la discipline et de l'amour. » Le paradoxe de cette attitude, dit M. Dominique Parodi, « semble être en dernière analyse de contester le retentissement de la pensée sur les actions de l'individu, pour nos sociologues, la découverte d'une illusion ne la détruit pas, il ne semble pas que pour eux les idées soient des forces ». *Cahiers de la Nouvelle journée*, 1er juin 1920, p. 156.

Si l'autosuggestion résultant de méditations prolongées a pu donner à l'auteur des *Formes élémentaires de la vie religieuse*, une foi si robuste et si naïve, il faut peut-être l'en féliciter et l'envier, mais on peut être sûr qu'il trouvera peu d'imitateurs, et les citoyens de nos cités modernes seront plus exigeants, lorsqu'on leur demandera de discipliner leur égoïsme et leur sensualité pour le meilleur service de la société. Après tout, comme le remarque encore M. Dominique Parodi, « si les affirmations morales, religieuses ou logiques ne valent qu'en tant qu'elles contraignent socialement notre adhésion, sans que nous puissions ni les justifier, ni au fond les comprendre en elles-mêmes; si elles ne valent qu'en tant que faits, pourquoi le fait individuel à son tour, passion ou fantaisie personnelle, expression d'un tempérament, n'aurait-il pas les mêmes titres à se faire obéir? Il suffirait pour cela qu'il devînt le plus fort en nous; du point de vue que ce positivisme a adopté, en effet, la raison de l'individu est désarmée devant les forces qu'elle subit, aussi bien lorsqu'elles surgissent de ses instincts individuels que lorsqu'elles émanent du milieu social ». *Ibid.*, p. 159.

« Quoi qu'on veuille dire, ce n'est pas, ce n'a jamais été et ce ne sera jamais sous son aspect social, en temps de paix, que le devoir réussit à se faire accepter. On meurt pour la patrie, on ne vit pas pour elle, ou plutôt on ne vit pour elle qu'en y voyant l'incarnation actuelle et combien imparfaite d'un idéal qui la dépasse et que l'on sert. » P. Bureau, *Introduction à la méthode sociologique*, Paris, 1923, p. 271 et 272.

Mais il est juste de reconnaître que Durkheim a eu le mérite de présenter la religion comme le fait social le plus important, d'avoir dissipé le rêve d'une religion tout intérieure d'un Auguste Sabatier, mis en relief la nécessité d'une tradition religieuse donnant à l'individu sa foi et son culte, placé à côté de l'expérience religieuse les institutions qui forment le corps indispensable de la religion et enfin affirmé, bien que pour des raisons insuffisantes, la pérennité du fait religieux.

V. LE MATÉRIALISME HISTORIQUE. — 1° *Exposé.* — Il faut que nous en parlions, bien que cette doctrine n'ait ni valeur, ni crédit scientifiques, parce que dans les milieux primaires c'est la Science, avec un grand S, et que certains intellectuels bolchévistes militent encore pour cette vieillerie. (Voir *A la lumière du Marxisme*, Paris, 1936, par un groupe d'agrégés et de professeurs de l'enseignement supérieur, avec une introduction de H. Wallon, professeur à la Sorbonne: voir surtout Jean Baly, *Le matérialisme historique*, p. 285-308.)

« Le terme a été créé par Engels pour désigner la doctrine de Karl Marx d'après laquelle les phénomènes économiques sont la base et la cause déterminante de toutes les réalités historiques et sociales. « La structure « économique de la société est la base réelle sur laquelle « s'élève l'édifice juridique et politique, et à laquelle « correspondent des formes déterminées de conscience « sociale... Le mode de production de la vie matérielle « conditionne l'ensemble de tous les processus de la « vie sociale, politique et spirituelle. » Karl Marx, *Zur Kritik der politischen Œkonomie*, préface, 1859. (*Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, A. Lalande, 4e édition, Paris, 1932, au mot *Matérialisme*, p. 442.) On discute la question de savoir si, pour des fins de propagande, Karl Marx n'aurait pas outré sa doctrine — ce qui serait peu flatteur pour sa probité intellectuelle — surtout en niant toute action en retour des formes de superstructure (droit, philosophie, religion) sur les réalités économiques, alors qu'en réalité, il croyait à une interaction de ces formes et de l'économie. La question a été longuement débattue à la *Société française de philosophie* entre G. Sorel et F. Rauh, qui soutenaient la dualité de la pensée de Marx, contre Halévy qui estimait que celui-ci n'aurait pas eu de doctrine ésotérique et aurait toujours affirmé la dépendance entière et sans choc en retour des idéologies de superstructure relativement à l'économique. *Bulletin de la Société française de philosophie*, mai 1902. En fait c'est la seconde thèse qu'on exploite de nos jours et qui seule nous intéresse.

D'après Marx, depuis l'origine de l'humanité jusqu'à nos jours, la religion n'a été que le « voile » jeté sur la misère des exploités par les exploiteurs, souvent avec la connivence des exploités eux-mêmes cherchant une illusoire consolation. Le christianisme semble, à première vue, n'être inspiré que par les pures idées de grâce divine et de charité humaine. En réalité, il n'est que le reflet des conditions économiques des sociétés antiques et des sentiments que de telles conditions avaient imposés à la plèbe opprimée. Une obscure conscience de masse pénétra dans les multitudes réduites en esclavage, et ces multitudes glorifièrent leur humilité impuissante par leur foi dans un empereur des pauvres qui les émanciperait dans une autre vie. La preuve en est que le spiritualisme chrétien qui aurait exalté la dignité de la personne humaine n'a jamais libéré les hommes d'une servitude réelle.

2° *Critique.* — Un philosophe laïcisant, B. Jacob, dans une conférence aux futures maîtresses des écoles normales, à Sèvres, faisait remarquer, en 1907, que sans doute « nos manières de vivre, nos besoins, nos intérêts déterminent en partie nos sentiments et nos idées; mais que nos idées et nos sentiments déterminent partiellement nos manières de vivre et nos intérêts mêmes ». Quant à la religion il disait : « Si les phénomènes économiques n'expliquent pas entièrement l'histoire politique des peuples, à plus forte raison ne peuvent-ils fournir une explication complète de leur histoire religieuse. Les religions, surtout les plus récentes et les plus hautes, ont leurs sources principales, non dans les modifications de l'industrie, mais dans l'exaltation de certaines facultés spirituelles chez un ensemble d'hommes. Aucun changement du régime de la production en Judée n'a fait jaillir de l'âme des prophètes hébreux les belles paroles qui glorifient aux dépens des rites et des pratiques de la Loi [ou plutôt d'une religion qui s'y bornerait] la droiture de l'âme et la pureté du cœur. Aucun procédé de fabrication ou d'échange n'a suscité la prédication de Jésus de Nazareth aux bords des lacs de Galilée, et nous pourrions savoir tout ce qui se passait dans une boutique juive du temps de Tibère sans posséder le secret du sermon sur la montagne. » B. Jacob, *Devoirs*, Paris, 1907, p. 362 et 367.

Quant au fait que le christianisme aurait d'abord été exclusivement la religion des esclaves et des prolétaires, il est controuvé. « Les documents qui nous sont parvenus nous montrent la foi chrétienne accueillie, dès le début, par les ordres les plus divers de la société. Qu'elle semble s'introduire de préférence par les ports et les villes de commerce, cela ne doit pas surprendre, les éléments qu'on trouve là étant les plus mobiles dans tous les sens du mot. Rien d'étonnant non plus, si l'on remarque parmi les convertis un grand nombre de pauvres gens et d'esclaves, étant tout naturel que la sollicitude si nouvelle du christianisme à leur égard ait été mieux accueillie par eux et mieux remarquée. Mais le fait est que l'Évangile a été progressivement reçu par toutes les classes et tous les milieux sans distinction. On ne saurait donc le considérer comme une suite du déséquilibre social.

« Parmi les convertis de l'apôtre saint Paul se trouvent à la fois l'esclave Onésime et le maître de cet esclave, Philémon, avec qui Paul le réconcilie, puis un très haut personnage Sergius Paulus, un membre de l'Aréopage d'Athènes, une marchande de pourpre précieuse, un médecin cultivé, saint Luc, les négociants juifs Aquilas et Priscille, des Juifs et des Grecs, des Romains et des provinciaux. Avant la fin du Ier siècle, la persécution de Domitien frappe principalement parmi les personnages les plus illustres de Rome, Acilius Glabrion et la famille de Flavius Clemens, tous deux sénateurs et consulaires, dont les tombes des catacombes de Domitille prouvent encore de nos jours leur conversion au christianisme. Quelques années après, Pline écrivait à l'empereur Trajan, des rives de la Mer noire, qu'il avait trouvé des chrétiens dans toutes les classes sociales. Tertullien soulignait le même fait dans toute l'étendue de l'empire un siècle plus tard. » *Essai d'une Somme catholique contre les Sans-Dieu*, Paris, 1936, p. 320-321, chapitre rédigé par Pierre Deffrennes.

Les théories des marxistes sur l'alliance de l'Église et des forces d'exploitation sont aussi arbitraires que leur système sur l'origine du christianisme. « Ils mettent sur son compte (de la religion) les actions malfaisantes des exploiteurs capitalistes, tout aussi pétris de matérialisme qu'eux-mêmes et ferment les yeux sur les prescriptions de l'Église, ses commandements, sa doctrine, son histoire remplie de saints, de savants, d'artistes, de chefs qui ont mené les foules et se sont sacrifiés pour elles. Sans doute, la religion est la consolation des hommes dans les misères de la vie, mais elle est aussi la puissance spirituelle de l'histoire mondiale qui sur son programme a mis en tête l'organisation de la société selon la justice, la fraternité et l'amour universel. Tout comme le bolchévisme, la religion se pro-

pose de transformer les hommes, mais ce changement doit être une amélioration, une montée et se produire non pas par un domptage, mais par une renaissance spirituelle, faute de quoi toute culture est condamnée à mort. » *Ibid*, p. 495-496, de Pierre de Bruin et Ivan Kolagrivof.

Mais il faut reconnaître que certains types de religion tombent sous la critique de Marx. Se référant à la fameuse distinction de la religion statique et de la religion dynamique établie par M. Bergson (voir plus loin, col. 2264 sq., l'analyse de son livre : *Les deux sources de la morale et de la religion*) le P. de Montcheuil écrit justement : « Faisons seulement remarquer que toutes les fois qu'une religion cède au « concordisme « social », c'est-à-dire en vient à présenter les formes actuelles de l'économie comme réalisant le plan providentiel sur la société, elle donne prétexte au reproche de Marx. Nul doute que, pour une large part, les religions statiques n'aient été sous la dépendance de la vie économique, en même temps qu'elles étaient sous la dépendance de la vie sociale. S'il s'agit au contraire de la religion dynamique, (elle) est irréductible aux mobiles qui, d'après Marx, dirigent la vie économique. Puisque le christianisme en effet impose un progrès constant dans la charité qui doit se traduire jusque dans l'organisation économique et sociale, loin de refléter celle-ci, il en est un principe de transformation perpétuelle. Jamais ne sera réalisé un ordre assez parfait pour qu'il puisse s'en contenter. Son idéal sera toujours en avance sur la réalité. » *Formes, vie et pensée*, Lyon, 1932. Série de conférences par divers auteurs, p. 401-402.

VI. CARACTÈRE PRIMITIF DE L'IDÉE DE DIEU. — C'est une étude d'ethnologie et non pas de philosophie que nous entreprenons ici, bien que nous soyons convaincus qu'au point de vue philosophique ce caractère primitif puisse être démontré. Il s'agit de savoir si les peuplades les plus primitives que nous connaissons ont ou n'ont pas quelque idée de Dieu, abstraction faite de la façon grossière, matérielle ou anthropomorphique dont elles peuvent l'exprimer ou la concevoir, et que leur peu de culture leur impose.

1° *Mouvement ethnologique d'ensemble en ce sens.* — Au temps où florissait l'animisme et même un peu avant, des historiens des religions ou des ethnologues protestèrent, en dehors du catholicisme, contre l'idée d'une période « athée » de l'évolution humaine; ou du moins sans protester contre cette opinion, parce que de leur temps elle n'avait pas encore été émise, affirmèrent l'existence d'un monothéisme primitif, au moins vague et flottant. Tel fut le cas d'O. Pfleiderer, dans *Die Geschichte der Religion*, Leipzig, 1869, de Stende, de Von Orelli, de Max Müller. On a vu, col. 2189, comment Lang, auparavant disciple de Tylor, fut contraint de reconnaître chez les primitifs des croyances assez élevées. Citons ici, pour préciser sa pensée, quelques passages de son livre : *The Making of Religion* (1898, 2e éd., 1900, 3e, 1909) : « Dès que l'homme eut l'idée que les choses avaient été faites, l'idée d'un « faiseur » devait nécessairement se présenter à son esprit, puisqu'aussi bien ce n'était pas lui qui les avait faites et qu'il en était incapable. Ce « faiseur », il le tenait pour un homme au-dessus de la nature *(a magnified non-natural man)*. Une fois cette idée acquise d'un homme au-dessus de la nature celle de sa puissance s'imposait. De plus l'imagination devait naturellement revêtir d'attributs moraux celui qui avait fait tant de choses utiles, des attributs, par exemple, de paternité, de bonté, de contrôle sur la moralité de ses enfants. Quant à cette moralité elle-même, il était dans la nature des choses que le développement de la vie en société en provoquât la détermination. Ces considérations n'ont rien de mystique, ni quoi que ce soit qui dépasse la capacité d'un être qui perte le nom d'homme et qui y a droit. » *Op. cit.*, p. 10. Si l'humanité a par la suite eu des conceptions religieuses plus basses, une telle décadence n'est pas inexplicable : « Comment l'humanité entière a-t-elle pu abandonner une religion de si réelle pureté? C'est ce que je voudrais essayer d'expliquer. J'attribue cette dégénérescence à tout ce que l'animisme, une fois développé, offrait de séduisant pour la mauvaise nature de l'homme, pour le « vieil Adam ». Un Créateur doté d'attributs moraux, qui n'a nul besoin de dons, sur lequel ni le plaisir, ni la souffrance n'ont de prise, ce n'est pas un compagnon sur le secours duquel puisse compter celui qui utilise la magie pour satisfaire ses passions amoureuse ou vindicative. Il n'y a pas à attendre de lui qu'il favorise celui-ci plutôt que celui-là, cette tribu de préférence à cette autre, gagné par quelque sacrifice, ou contraint par quelque rite magique. De pareils sacrifices, il ne les accepte pas et sa toute-puissance se rit de la magie. Les esprits et les dieux auxquels ils donnent origine, tout au contraire, sont pour l'homme de plus traitables compagnons. Ils ont besoin, eux, d'offrandes alimentaires et de sang et ils redoutent la contrainte magique. Quoi que ce soit qu'il ait dans le cœur, l'homme est sûr d'avance de pouvoir recourir à ces esprits, à ces dieux, à ces fétiches, vraiment commodes et pratiques, qu'il a d'ailleurs à portée de la main, dans son bissac et son sachet à remèdes. Il était fatal qu'il abandonnât pour eux son idée d'un Créateur et que, dans la suite, sans doute, il se représentât le Créateur comme un de ces dieux-esprits avec lesquels on pouvait s'entendre, le plus grand, et qu'il en usât avec lui comme avec eux. C'est ce qui est arrivé... Entre temps, il avait réalisé des progrès sur le terrain de la civilisation matérielle et avait développé son savoir-faire et sa technique. Professions et classes sociales apparurent, qui voulurent avoir chacune leur dieu... A ce stade de la civilisation, le sort de l'État et l'intérêt d'un clergé riche et puissant se trouvèrent liés au maintien de ce vieux système animiste, relativement amoral. Ainsi en fut-il au Pérou, en Grèce et à Rome. Ce souci populaire et politique du sort de l'État, cette préoccupation assez naturelle de son propre intérêt chez le clergé, ne devaient céder que devant le monothéisme moral du christianisme et de l'Islam. Nulle autre force n'était capable d'en triompher. Et dans le christianisme, mises à part la vie et la mort de Notre-Seigneur, c'était le monothéisme moral de la religion de Jéhovah qui était l'élément central et le plus actif. » *Ibid.*, p. 257 sq.

On fit d'une façon assez générale la conspiration du silence autour des idées de Lang, qui cependant, plus ou moins atténuées, et même parfois dénaturées, firent quelques progrès au début du XXe siècle. Von Schrœder, en 1905-1906, en étudiant les croyances premières des Aryens, hésite entre trois sources de la religion : culte de la nature, culte des âmes, croyance en un Être suprême, bon et créateur. Vers la même époque, Paul Ehrenreich, A.-G. Krœber, R.-B. Dixon démontrèrent l'existence de la même croyance en un Être suprême chez les tribus les plus anciennes des Indiens d'Amérique. Dès 1897, Mgr Le Roy avait constaté le même fait en ce qui concerne les Pygmées, surtout ceux d'Afrique, *Les Pygmées*, 2e édit., Tours, 1929. Un peu plus tard James H. Leuba, *A psychological study of religion*, New-York, 1912, et K. Œsterreich, *Einführung in die Religionspsychologie*, Berlin, 1917, affirment avec preuves à l'appui la présence ancienne des dieux suprêmes chez les primitifs. K. Th. Preuss, dans des travaux parus de 1914 à 1926, constate le même fait tout en attribuant à tort à la période primitive une absence de culte envers l'Être suprême (néanmoins reconnu) qui ne se réalise que plus tard. J.-R. Swanton, en 1924, proclame que l'idée d'une divinité supérieure ou suprême

« s'est étonnamment répandue » dans les cultes primitifs. La même année, P. Radin disait : « Voilà vingt-cinq ans que Lang a publié son livre et sa pénétrante intuition se trouve confirmée. C'étaient les ethnologues qui se trompaient (en soutenant l'animisme). Des faits précis, assemblés par d'authentiques spécialistes, sont venus remplacer ses exemples souvent trop vagues. Personne, aujourd'hui, ne conteste plus sérieusement que beaucoup de peuples primitifs croient en un Créateur suprême. » Lowie dans sa *Primitive Religion*, New-York, 1924, tout en estimant insuffisamment démontrées les conclusions du P. Schmidt (voir plus loin) estime que, du point de vue logique, il n'y a pas d'objection à élever contre elles. Fr. Heiler dans son livre sur la prière (*Das Gebet*, Munich, 1922, traduit en français en 1931) conclut comme il suit sur la question : « Une perspective d'histoire et de philosophie religieuse s'ouvre devant nous très différente de celle que dessinent les théories courantes sur la genèse de l'idée de Dieu. L'homme primitif n'adresse pas sa prière à une multitude d'esprits, mais au Dieu unique, Père de tous, Maître du ciel et de la terre... La prière est donc la grande création d'un monothéisme primitif. » Trad. fr., p. 140-141. Nieuvenhuis en 1920 soutient que l'idée d'Être suprême est née de l'impression produite sur l'esprit du primitif par le monde considéré comme un tout, l'idée des autres divinités ne lui étant venue que plus tard, au spectacle des divers domaines particuliers de la nature. Enfin Pettazoni à la suite d'une longue enquête, conduite d'ailleurs sans beaucoup de méthode, conclut à l'existence d'une croyance très répandue à un Dieu du ciel qu'il attribue uniquement à un processus de personnification, et sans préciser la date de cette croyance dans les différents cas. *Formation et développement du monothéisme dans l'histoire des religions*, t. I, Rome, 1922. G. Foucart estime que cette notion du dieu du ciel remonte à la plus ancienne période du sentiment religieux. Art. *Sky and Sky-God* dans l'*Encyclopædia of Religion and Ethics* de Hastings, t. XI, 1920. (Nous empruntons tout l'exposé précédent, depuis A. Lang, à W. Schmidt, *Origine et évolution de la religion*, trad. française, Paris, 1931, p. 219-276. On y trouvera toutes les références.)

2° *La grande enquête du P. Schmidt.* — 1. *Exposé.* Mais le vrai continuateur de Lang, continuateur qui a d'ailleurs donné aux idées de Lang une précision et à sa documentation une ampleur qu'elles n'avaient pas, c'est le P. W. Schmidt, religieux autrichien de la Société du Verbe divin.

Le P. Schmidt a lancé en 1906, *Anthropos*, revue internationale de linguistique et d'ethnologie. Peu après il créa une *Bibliothèque Anthropos*, collection de monographies ethnologiques. Il fonda, avec le P. Bouvier, S. J., mort pour la France, les *Semaines internationales d'Ethnologie religieuse*, dont la première fut tenue à Louvain en 1911 sous le patronage du cardinal Mercier. Professeur à l'Université de Vienne, il contribua pour une large part à la création d'un Institut d'ethnologie toujours florissant et à l'Institut missionnaire de Saint-Gabriel, à Modling, près de Vienne, prit une part prépondérante à l'organisation de l'Exposition vaticane des Missions en 1925 et devint en 1926 le directeur du Musée missionnaire ethnologique du Latran et comme tel a fait subventionner par le Saint-Siège des missions d'études ethnologiques chez les peuplades primitives. Ses occupations l'ont obligé de passer la direction d'*Anthropos* en 1923 au P. Koppers.

Depuis trente ans il ne cesse de publier des mémoires dans *Anthropos* et des ouvrages importants. En 1906, il donnait un *Aperçu des méthodes de l'ethnologie moderne* (en allemand à Vienne, en français à Paris). Il a étudié les peuples Mon-Khmer (1906) et les langues australiennes (1919, Prix Volney de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres). Il a précisé la place des Pygmées dans l'évolution de l'humanité (1910). Il a donné deux grandes études d'ensemble d'ethnologie et de linguistique : *Völker und Kulturen*, 1914-1924, en collaboration avec le P. W. Koppers, et *Die Sprachfamilien und Sprachenkreise der Erde* avec atlas, Heidelberg, 1926.

Dans l'ordre de l'ethnologie religieuse on lui doit un ouvrage sur *la Révélation primitive* (Munich, 1913; trad. fr. par le P. Lemonnyer, 1914), une critique des vues de Otto sur le *numinosum : Voies de l'humanité pour la connaissance de Dieu*, Munich, 1923, un *Handbuch der vergleichenden Religionsgeschichte* (1930), traduit en 1931 par le P. Lemonnyer sous le titre d'*Origine et évolution de la religion*, (qui correspond au sous-titre de l'ouvrage, traduit également en anglais, en italien et en espagnol). Mais son œuvre capitale est l'*Origine de l'idée de Dieu*. Ce fut d'abord une série d'articles parus dans *Anthropos* de 1908 à 1910, puis un tirage à part, en français en 1910. Sous cette première forme l'*Origine* constituait une introduction historique et critique au problème. Ce premier ouvrage fut revu et amélioré dans une édition allemande parue à Münster-en-W., 1912. Enfin, de 1926 à 1935, une seconde édition allemande considérablement développée a fourni la documentation la plus abondante qui existe sur le sujet avec les conclusions longuement motivées du P. Schmidt, *Der Ursprung der Gottesidee*, Münster, 1926-1935, 6 vol.

a) Principes de la méthode. — Le principal mérite de l'œuvre scientifique du P. Schmidt est le souci de méthode rigoureuse qu'on y trouve, souci qui donne à ses conclusions sur le caractère primitif de l'idée de Dieu une précision et aussi une force convaincante que n'avaient pas les recherches poursuivies à cet égard avant lui et que même elles n'ont pas toujours eues depuis ce salutaire exemple. (Ce qui ne veut pas dire que tout dans les affirmations du grand ethnologue viennois ait le caractère d'une certitude absolue et définitive : il est le premier à le proclamer.)

Or il se trouve — et le fait est caractéristique — que dès le début de sa carrière scientifique, le P. W. Schmidt a donné des éclaircissements sur sa méthode, tout d'abord dans une série d'articles parus dans *Anthropos* dès sa première année, puis édités à part à Salzbourg et à Vienne (1906, en français), et ensuite dans une conférence donnée à l'assemblée générale de la *Leo-Gesellschaft* à Vienne, le 7 novembre 1910, et intitulée *Voies nouvelles en science comparée des religions et en sociologie comparée* (une traduction, revue par l'auteur, a paru dans la *Revue des sciences phil. et théol.*, t. V, 1911, p. 46-74, et tirage à part).

Comment faire la préhistoire religieuse de l'humanité, puisque le propre même de la préhistoire c'est de ne pas se référer à des documents écrits? telle est la question que se pose l'auteur de la conférence. En recourant — et ce pour suppléer à l'absence de témoignages directs de l'ordre spirituel et pour combler les lacunes résultant du caractère sporadique des restes d'outils préhistoriques en ce qui concerne la civilisation matérielle — à l'observation des peuples dits primitifs qui vivent encore aujourd'hui. « Semblables aux hommes primitifs par leur ignorance de l'écriture, ils leur ressemblent aussi sur tous les autres points de leur évolution. De même que la terre nous conserve les restes des peuples préhistoriques, ainsi des isolements précoces et, à l'intérieur, le poids de leur stagnation, ont maintenu jusqu'à nos jours les peuples primitifs dans un état foncièrement identique à celui des hommes des millénaires passés. » Tirage à part, p. 4. Mais ici il est nécessaire de distinguer entre la civilisation extérieure matérielle et la civilisation spirituelle. « En ce qui concerne la première, il faut, je crois, affirmer énergiquement que l'on doit en toute confiance déclarer fausse et, par suite, laisser de côté l'opinion suivant laquelle la grande masse des peuples primitifs serait déchue d'un état antérieur très élevé de civilisation même matérielle : l'opinion, autrement dit, qui soutient en son intégrité la théorie de la dégénérescence. Les cas de semblables dégénérescences sont relativement rares et plutôt de minime importance. » *Ibid.*, p. 7.

Il en serait de même dans l'ordre spirituel d'après les tenants de l'évolutionnisme linéaire rigide qui s'ins-

pire du postulat suivant : « plus un usage, une organisation sociale, une idée religieuse ou une pratique cultuelle sont inférieurs, étranges, monstrueux, plus ils ont chance d'appartenir au premier début de l'évolution humaine. Partant d'un état d'infériorité extrême, l'humanité se serait développée lentement, irrésistiblement en tous les domaines de son activité vers une perfection toujours croissante. » *Ibid.*, p. 10. A ce postulat s'ajouta la théorie de l'*Elementargedanke* d'Adolphe Bastian (célèbre ethnologue allemand, 1820-1905), d'après laquelle « la nature de l'âme humaine possède en toutes les races et sous toutes les latitudes les mêmes dispositions et les mêmes capacités essentielles. Et donc semblables aussi en nombre et en espèce doivent être les besoins économiques, sociaux et religieux, semblables encore en nombre et en espèce les moyens de répondre à ces besoins : inventions des différents outils, formation des institutions sociales, détermination des obligations morales, développement des croyances religieuses et des formes cultuelles ». *Ibid.*, p. 11. Il en résulta que, « si par suite de lacunes trop considérables ou d'une trop grande obscurité des documents, l'établissement du cycle évolutif de tel peuple menaçait d'échouer, le remède était tout trouvé! L'on n'avait qu'à se mettre en quête chez tous les peuples de la terre, sans avoir à se préoccuper d'établir leur relation directe avec le peuple en question, de pièces complémentaires et explicatives, qu'on insérait aux places correspondantes ». *Ibid.*, p. 11.

C'est là tabler non sur des faits, mais sur des possibilités. Or ces possibilités, déjà multiples dans l'ordre matériel où tel outil peut évoluer dans des sens différents, le sont encore beaucoup plus dans l'ordre psychologique, étant donnés « l'inépuisable pouvoir interne d'association » d'idées dont l'homme est capable et l'imprévisible intervention des personnalités géniales.

D'ailleurs ce sont moins ces considérations générales que des monographies rigoureuses qui ont démontré la fausseté de la thèse d'une évolution de même type de l'humanité tout entière dans l'ordre spirituel. C'est la linguistique en particulier qui a démoli ces séries évolutives où l'on partait de soi-disant primitifs, tels que les Polynésiens ou les Aranda d'Australie, qui en réalité représentent des produits secondaires ou tertiaires du grand brassage humain.

Puis vint la théorie des migrations, basée sur le fait de similitudes très étroites dans l'ordre de la civilisation matérielle (par exemple la forme des arcs africains étudiée en 1887 par Ratzel), qui, existant entre tribus très éloignées les unes des autres, ne peuvent pas s'expliquer par une cause psychologique identique mais par une origine commune. Des centres communs de culture auraient ainsi existé d'où certains types particularisés se seraient diffusés sur de vastes aires. Puis, à partir de 1898, Leo Fabrenius, disciple de Ratzel, démontra les migrations d'ensembles très complexes de formes particulières d'outils, d'armes, d'habitations liés — en fait et sans nécessité logique — avec des institutions sociales, des thèmes mythologiques et des formes religieuses aussi fermement et étroitement déterminés. Ainsi naquit la notion de *cycle culturel*.

A un principe juste Fabrenius avait mêlé beaucoup d'hypothèses aventureuses. Fritz Græbner et Bernhard Ankermann reprirent la question avec plus de méthode à partir de 1901, étant l'un et l'autres assistants au *Museum für Völkerkunde* de Berlin qui renferme de si riches collections ethnologiques. F. Græbner passa ensuite comme assistant au *Stadtischer Museum für Völkerkunde* de Cologne, dont le directeur W. Foy était dans les mêmes idées, et fonda avec lui une collection de monographies s'inspirant de la méthode cyclo-culturelle. C'est cette méthode que le P. Schmidt a adoptée dans l'ensemble, en dépit de divergences de détail avec Græbner.

Voici textuellement l'exposé général qu'il en donne dans sa conférence de 1910... « La nécessité d'une évolution essentiellement ascendante n'est nullement présupposée. L'unique présupposition qui soit faite tacitement, c'est que la race humaine a une origine unique et que, de cet unique point de départ, sont sorties les toutes premières ébauches de la civilisation.

« Le procédé qui consiste à admettre des rapports sans autre fondement que de pures possibilités, à raison simplement de la similitude constatée entre deux outils, entre deux usages, entre deux conceptions est formellement réprouvé. Il est requis, pour chaque cas, de faire la preuve que l'un procède de l'autre, d'établir leur parenté en retraçant l'évolution historique de chacun d'eux. La contiguïté matérielle de l'habitat des deux éléments en cause ou la preuve directe des migrations de l'un au moins de ces éléments offrent à ce point de vue une importance toute particulière.

« Moins encore que les possibilités internes, les jugements de valeur peuvent servir de base à la construction de séries évolutives où les formes regardées comme les plus imparfaites seraient toujours placées au commencement et où, conséquemment, les autres formes s'ordonneraient de manière à constituer cette série évolutive régulièrement ascendante qui est à la mode. Mais, sans s'inquiéter de savoir à quoi l'on aboutira, les formes doivent être rangées dans l'ordre même qui ressort d'études purement objectives et ensuite, au terme des recherches, on en doit donner une interprétation d'ensemble, quel que soit le résultat en face duquel on se trouve, série évolutive ascendante, ou descendante ou mixte.

« D'après cette nouvelle méthode, il est défendu de soulever à tout propos des questions d'origine. On s'abstiendra en particulier de chercher, sans autre formalité, à déterminer l'origine d'un outil, d'une institution sociale, d'une forme juridique ou religieuse dans la région ou dans les conditions où on les trouve aujourd'hui. Mais il importe de relever d'abord l'expansion de l'élément dont il s'agit, s'il est nécessaire, sur toute la surface du globe, de déterminer ensuite, par des recherches spéciales, lesquelles parmi ces formes diverses sont apparentées, de préciser en les comparant, laquelle de ces formes apparentées représente le type le plus ancien. Seule cette dernière forme détermine la région qui doit être considérée comme le lieu d'origine, et celui-ci est reconnaissable à ce signe que de là partent toutes les lignes de diffusion. Les caractères propres de ce lieu, des hommes qui l'habitaient alors, tout cela fournit enfin l'explication de l'origine de cet élément. Quant aux endroits où l'élément en question s'est propagé, on ne peut que leur demander d'expliquer les diverses modifications que le type primitif a pu subir. » *Ibid.*, p. 17-18.

Dès 1910, la méthode avait donné des résultats qui permettaient de déduire les principes secondaires de la théorie.

Dans tous les cas, il ne s'agit pas d'éléments particuliers évoluant séparément, mais d'ensembles embrassant dans une unité organique tous les besoins essentiels, matériels et spirituels, de la nature humaine, qui se transportent par migration ou par influence, sauf inventions particulièrement réussies, exceptions qui confirment la règle. Il en résulte que l'intelligence des éléments particuliers ne peut être obtenue en les isolant de l'ensemble et que les questions d'origine se poseront pour le cycle et non pour ses composants.

La connexion des éléments des cycles culturels est un résultat de l'histoire et non pas une nécessité de logique ou de psychologie. Quand donc on les trouve dans les mêmes rapports — au moins dans une large

mesure — en plusieurs régions, c'est qu'il y a eu entre ces régions, même éloignées les unes des autres, des relations d'ordre génétique, historique et que ce qui les sépare actuellement, ce sont des régions où des cycles plus récents se sont établis en disjoignant des cycles plus anciens, et que leur indépendance présente n'est qu'une apparence.

Ces résultats fournissent un précieux instrument de travail, car « la présence de quelques éléments, même peu nombreux, d'un cycle culturel ayant été constatée quelque part, l'on peut immédiatement conclure à la présence, passée ou actuelle, à l'influence plus ou moins forte en ce lieu, du cycle entier ». *Ibid.*, p. 21. Ce sont particulièrement les éléments matériels de la culture qui serviront à la dépister, parce que les explorateurs les découvrent plus rapidement que les éléments spirituels, que les formes en sont plus aisément discernables que celles de ces derniers et que, pour ces deux premières raisons, la science les a réunis en plus grand nombre que les autres, surtout dans les musées d'ethnologie. Ils jouent le même rôle dans la détermination des cycles culturels que les fossiles en géologie.

D'ailleurs certains indices de la civilisation spirituelle sont assez facilement découverts. « Il s'agit des motifs « astraux », spécialement des motifs solaires et lunaires, sur lesquels travaille avec prédilection la mythologie particulière de chaque cycle culturel. Ces motifs étant faciles à décrire et se présentant sous des formes bien caractérisées qui donnent la possibilité de les discerner même en des fragments mythiques très mutilés, il en résulte qu'eux aussi peuvent être utilisés comme signes révélateurs primaires d'un cycle culturel. On pourrait les désigner sous le nom de *Leitmotive* mythologiques. » *Ibid.*, p. 22. Pour la recherche de ces *Leitmotive*, comme dans les divers domaines de la civilisation spirituelle, «la science ethnologique donne aux missionnaires le rôle principal. Pour le remplir, nul n'a comme eux les deux conditions principales : un long séjour sur place, une connaissance approfondie de la langue des indigènes. Ces deux conditions sont particulièrement utiles aux missionnaires pour l'étude des mythes; les recueils de mythes n'ont de valeur, en effet, au point de vue scientifique, qu'autant qu'ils sont reproduits dans leur langue originale, présentés ensuite dans une traduction exacte et accompagnés d'amples commentaires sur la langue et sur le fond. Or, pour cela, personne ne peut sérieusement rivaliser avec les missionnaires.

« Conformément à ces données, j'ai déjà pressé les missionnaires collaborateurs de l'*Anthropos* de recueillir les mythes de la façon qui vient d'être dite et je leur ai fourni, pour les aider dans ce travail, des indications précises. Cet appel a déjà produit d'appréciables résultats... Notre intention est de recueillir, pour chaque peuple primitif, son livre sacré, sa Bible, si je puis dire, le livre dans lequel il exprime le plus fidèlement ses pensées et ses sentiments, et où il raconte des souvenirs dont les plus anciens remontent souvent à des milliers d'années. » *Ibid.*, p. 30 et 31.

b) Résultats généraux de ces divers types de civilisation. — En usant de la méthode ainsi décrite le P. Schmidt a établi quatre types de civilisation primitive : 1. La civilisation exogame-monogame, ou centrale, des Pygmées d'Afrique ou du sud de l'Asie, auxquels il faut peut-être joindre ceux de la Nouvelle-Guinée et des Nouvelles-Hébrides. 2. la civilisation exogame à totémisme sexuel, ou méridionale, des tribus du sud-est de l'Australie et, dans une certaine mesure, des tribus de la Terre de Feu et des Bochimans de l'Afrique du Sud. 3. la civilisation exogame à droits égaux, ou arctique, d'un certain nombre de tribus du nord et du nord-est de l'Asie, des Esquimaux primitifs de l'Amérique du Nord, civilisation en rapports avec celle des Californiens du Nord et des Algonquins primitifs. 4. la civilisation du *boumerang* de tribus australiennes plus évoluées que celles du Sud-Est et de tribus du Haut-Nil et du sud de l'Afrique.

Ce sont là les types les plus rudimentaires de civilisation actuellement connus : 1. ce sont des civilisations de refoulés, habitant des extrémités de continents ou des régions d'accès difficile et de séjour peu tentant, où ne se trouvent pas de traces d'un peuplement antérieur; 2. on n'y vit, à très peu d'exceptions près, que de la cueillette; 3. l'habitation, l'habillement et l'armement sont des plus simples: la famille individuelle y joue le rôle principal, caractère qui, en soi, pourrait être secondaire, s'il n'était pas aussi constant et uniforme et s'il n'y avait une absence de traces, significative, d'un état antérieur plus complexe; 4. on y ignore la grande chasse, la culture du sol, l'élevage, la poterie, le tissage qui se trouvent même dans les cultures primaires.

c) Résultats relatifs à l'idée divine. — Or, dans ces milieux, on trouve l'idée d'un Être suprême d'une nature assez élevée. La preuve surabondante de ce fait est fournie par les volumes II à VI de la seconde édition de l'*Origine de l'idée de Dieu.* (Le premier, paru en 1926, est purement historico-critique comme d'ailleurs la 1re édition de 1912, que cet ouvrage de 1926 développe notablement.)

a. — Le second volume de l'*Ursprung* est consacré aux peuples primitifs de l'Amérique : *Der Ursprung des Gottesidee*, II. Teil. *Die Religionen der Urvölker*. II. Band. *Die Religionen der Urvölker Amerikas*, Münster, 1929, in-8° de XLIV-1065 p. — Dans l'Amérique du Nord, en Californie centrale, le long de la côte ouest en remontant vers le Nord et dans la partie orientale du continent en remontant jusqu'au Labrador, on trouve des tribus qui en sont encore au stade de la cueillette, bien que certains de leurs éléments, en contact avec des populations de culture différente et particulièrement totémiste, en aient subi plus ou moins l'influence. Dans l'ordre religieux ces trois groupes présentent entre eux de telles ressemblances que leur liaison historique ancienne s'impose. On notera que ce sont les tribus les moins avancées de chaque groupe qui ont entre elles le plus d'affinités, par exemple les tribus californiennes du Nord-Centre et les tribus algonquines de l'Est. Toutes ces populations croient à un Être suprême. Au-dessous de celui-ci, il y a le Messager et l'Ancêtre, qui ont dû ne faire qu'un à l'origine et le Mauvais. L'Ancêtre a été créé par l'Être suprême pour être son agent et son prêtre. Le Mauvais, adversaire de l'Être suprême, inspirateur de tout mal, producteur de la mort a une origine obscure, mais reste subordonné à l'Être suprême. L'Être suprême est bon et auteur de tout bien, il récompense les observateurs de ses lois et punit leurs contempteurs dès ici-bas, il y a un paradis, le sort final des méchants restant diversement conçu. Dans un petit nombre de tribus on lui donne une femme. La notion de création est très en relief et cette création est représentée dans les cérémonies tribales. Le culte privé de l'Être suprême est en régression au profit de personnalités secondaires, mais de vraies prières sont des traces très nettes de relations directes avec lui. Le sacrifice n'apparaît que sous la forme d'offrandes de prémices chez les Senape et les Algonquins de l'Ouest. Les cérémonies tribales d'une haute importance religieuse s'adressent à l'Être suprême. Les ethnologues américains ont abandonné l'hypothèse d'un emprunt de ces conceptions religieuses élevées aux missionnaires.

A des milliers de kilomètres de là, les PP. Gusinde et Koppers en trois expéditions (1919, 1920, 1921) ont découvert une religion chez des tribus que Darwin, puis le missionnaire protestant Bridges, avaient crues

sans religion, en pénétrant dans leur intimité. Ces tribus ont des conceptions qui ne peuvent être qu'historiquement apparentées à celles des primitifs de l'Amérique du Nord. Elles ne vivent que de la chasse et de la pêche. Elles sont d'ailleurs pénétrées de quelques éléments de cultures postérieures à la leur.

b. — C'est en Asie et en Australie que nous transporte le 3e volume de l'*Origine... Die Religionen der Urvölker Asien und Australien.* Münster, 1931, XLVIII-1155 p. L'auteur y étudie : 1. les Pygmées asiatiques : Andamanais, Semang et Pygmoïdes, Sakaï de la presqu'île de Malacca, Négritos des Philippines; 2. les Arctiques : Samoyèdes, Toungouses du Nord, Koriaques, Aïnu, Esquimaux; 3. les primitifs australiens : Kurnai, Kulin, Yuin-Kuri et Wirachyuri-Kamilaroi. « Puluga, le Dieu des Andamanésiens est éternel, tout-puissant, sachant tout, même le secret des cœurs, législateur qui punit ou récompense, en ce monde ou en l'autre, les actes moraux de l'homme; il est le créateur du premier homme et de toutes choses. Les indigènes croient en lui, le respectent, lui rendent grâce. » Mais ils ne lui donnent pas le nom de Père. *Op. cit.*, p. 144 sq.

Le P. Schebesta a vécu deux ans parmi les Sakaï et les Semang de la péninsule de Malacca et rendu compte de ses observations en 1926 et 1927. Un indigène lui disait au sujet de *Ta-Pedu*, le Grand Père Dieu : « Tu vois cette montagne là-haut. Elle est bien loin d'ici, les autres montagnes aussi. Pedu est entouré de toutes les cimes, toutes sont proches de lui, comme les cabanes de notre village, Ta-Pedu les traverse de part en part et voit tout. » P. 161. Ces tribus connaissent la prière, le sacrifice du sang et celui des prémices. P. 160 et 219. « Ta-Pedu est bon, disent parfois les Djihai, il s'occupe de nous, c'est lui qui nous donne notre nourriture. » P. 251. Si, dans une partie de la péninsule, il y a deux dieux, c'est que les Sakaï ont pénétré comme un coin dans le territoire Semang et les deux peuples ont associé leurs dieux. Si en certains endroits il y a une femme de l'Être suprême c'est qu'une civilisation matriarcale a contaminé un milieu plus primitif.

En 1923, S. S. Pie XI envoya le P. Vanoverbergh chez les Négritos des Philippines dont les idées religieuses étaient encore inconnues. Le P. Vanoverbergh avait été quinze ans missionnaire à Luçon, il connaissait bien les langues du pays et a pu entrer dans l'intimité de ces primitifs. Ceux-ci s'adressent ainsi à Bayagan : « O notre Père, dont le vrai nom est inconnu de qui te prie, au-dessus de qui il n'y a rien, à qui on parle seul... aie pitié de moi, arrête la pluie, car nous sommes bien pauvres et n'avons pas d'abri. » P. 312 sq. Ils prient sans cesse « mais du fond de leur cœur, sans formules, avec les mots de leur choix ». *Ibid.*

Les Aïnos de Yéso (grande île Nord du Japon), de Sakhaline, des Riu-Kiu appellent Dieu *Tantu* le Soutien, le Tuteur ou mieux encore *Schinda*, le Berceau, parce que, ont-ils dit à Batchelor : « Comme un enfant dans le sein d'un berceau est nourri, se repose à l'abri du danger, ainsi les hommes sont élevés et nourris dans le sein de Dieu : il est leur créateur, leur soutien, celui qui maintient l'univers, qui conserve et nourrit toute l'humanité. » P. 442 sq. Dieu est aussi *Turau*, l'inspirateur de la prière. Quand les Aïnos n'ont plus de cerfs pour se nourrir ils le prient ainsi : « O Dieu, qui habites au plus haut des cieux! O Tout-Puissant! O Dieu notre aïeul! Nous sommes dans la famine. Nous t'en prions, envoie-nous quelques cerfs. Il n'y en a plus un seul dans le pays des Aïnos, et les hommes vont mourir. Tous les habitants du pays ont beaucoup prié, et tu n'as pas répondu. O Dieu, entends-nous et envoie-nous du gibier. » P. 458. Les Aïnos sont des « arctiques ». Leurs congénères ont les mêmes croyances. Les Samoyèdes dont la religion est originale puisqu'ils n'avaient jamais vu de missionnaire avant la venue des explorateurs, croient à *Num* qui habite l'air, d'où il envoie le tonnerre et la pluie. Num voit tout ce qui se passe sur la terre, il est le rémunérateur du bien et du mal. Il est bon, puissant, créateur. On ne peut pas le représenter car il n'a pas de forme. Mais les Samoyèdes en parlent comme du ciel lointain et admettent des esprits auxquels Num a confié les diverses régions de son domaine.

Chez les Australiens vraiment primitifs — les fameux Aranda appartiennent à la sixième et dernière culture du pays — la foi à l'Être suprême est très nette. Dès son premier ouvrage sur l'*Origine de l'idée de Dieu*, paru en 1910, le P. Schmidt avait longuement utilisé les observations faites par Howitt chez les Kurnaï (État de Victoria, à la pointe sud-est du continent, jusqu'à la mer). Ce n'est qu'après un séjour de vingt ans parmi ces indigènes que ce voyageur put assister à une cérémonie d'initiation de jeunes gens et qu'on nomma devant lui *Mungan Ngana*. Au cours de cette cérémonie on révèle aux initiés, comme un secret à garder jalousement, l'histoire suivante : « Autrefois il y avait un Grand Être, appelé Mungan Ngana, qui vivait sur la Terre et enseignait aux Kurnaï d'alors à faire leurs outils, filets, armes, bateaux, bref, à pratiquer tous les métiers. Mungan Ngana eut un fils appelé Tundun, qui se maria, et qui fut le père de l'ancêtre des Kurnaï. » Ce Mungan, « Notre Père », est le gardien, le juge, le vengeur de l'ordre social, et tout dépend de lui. S'il a un fils on ne lui connaît pas de femme.

c. — Le quatrième volume de l'*Origine de l'idée de Dieu* traite des religions des peuples primitifs de l'Afrique : *Die Religionen der Urvölker Afrikas*, 1933, XXXII-821 p. Ici le P. Schmidt utilise, en plus de ses précédents travaux sur les Pygmées, les enquêtes plus récentes du P. Trilles sur les Pygmées du Gabon, du P. Schumacher sur les Pygmoïdes Butwa, du Dr Lebzelter sur les Boshimans et du P. Schebesta sur les Pygmées Ituri et les Pygmoïdes Bacwa. Il étudie : 1. l'ensemble des Pygmées et Pygmoïdes de l'Afrique centrale; 2. des peuples plus évolués : les Boshimans, les Hottentots et les énigmatiques Bergdama; 3. les rapports des religions des Pygmées africains avec celles des Pygmées asiatiques.

L'année même où le P. Schmidt publiait le t. IV de son *Ursprung*, le P. Schebesta éditait à Leipzig *Die Bambuti, die Zwerge vom Congo (Les Bambuti, les nains du Congo)*, un vol. de 270 p. avec 89 photographies. Le P. Schmidt avait d'ailleurs pu utiliser les notes du P. Schebesta. Le P. Schebesta est un témoin particulièrement autorisé : élève du P. Schmidt, il a reçu une sérieuse formation scientifique en ethnologie, il a derrière lui l'expérience d'une première exploration dans la péninsule de Malacca, il a séjourné parmi les Bambuti de janvier 1929 à septembre 1930, partageant leur misère et gagnant leur confiance. De plus il s'agit là d'une population peu susceptible d'avoir subi des influences extérieures, car leurs huttes sont « cachées au plus profond de la forêt de l'Ituri » [c'est l'impénétrable forêt équatoriale dont les nôtres ne peuvent pas nous donner une idée, elle est située au nord-ouest des grands lacs d'Afrique, entre le Congo et son affluent nord le Vélé, il y a d'autres Bambuti dans les hautes vallées du Kassaï et d'autres affluents sud du Congo, voir la carte, p. 598 du 4e vol. de l'*Ursprung*, 1935]. De plus « les Pygmées n'évitent pas seulement les lieux où habite le blanc, mais le sentier même où il circule. S'il en surprend un groupe, il peut être sûr que, rapides comme l'éclair, ils vont s'enfoncer dans la brousse ». P. 12. Leur culture est la culture primitive de la cueillette, parmi eux les Bahango ne savent pas allumer le feu, celui-ci éteint, ils vont le demander aux Nègres. P. 73 sq. Ceux-ci les croient athées et souriaient de la

naïveté du P. Schebesta qui en doutait. « De fait, écrit ce dernier, d'après toutes les apparences, dans la vie quotidienne, les Bambuti semblent vraiment athées : d'abord on croit qu'il n'existe chez eux ni cérémonies, ni prières. Elles existent pourtant. » P. 144 sq.

Ils ont un dieu *Mungu* qui châtie les mauvais et appelle auprès de lui les bons. P. 147 sq. Terrible, il provoque cependant dans la prière des sentiments de confiance et d'affection. Avant la chasse on lui dit : « Père, donne-nous du gibier », après on détache un morceau du cœur de la bête prise pour Mungu : « Mungu, voilà pour toi. » Les Bambuti Bokango possèdent cependant des tubes où ils enferment des morceaux d'objets ayant appartenu à un étranger ou à un ennemi, ces tubes donnent pouvoir sur les pensées et les intentions de l'étranger ou de l'ennemi. Néanmoins la magie est beaucoup moins puissante chez eux que chez les Nègres.

Chez les Efé, l'idée de Dieu est un peu plus développée, du moins chez les vieillards. A deux d'entre eux le P. Schebesta avait demandé : « Qui a fait ce qui nous entoure? » Et ils s'étaient tus. Mais, insistant, il ajoute : « Pourquoi offre-t-on les premiers fruits à *Toré* (nom de l'Être suprême chez les Efé). Alors l'un répond : « Tout appartient à Toré, Toré a tout fait. Toré a fait les arbres. Il a fait Pucopuco (l'ancêtre des Pygmées). Toré voit tout. Toré nous voit. Il entend ce que nous disons. Il voit quand quelqu'un fait mal, et punit les coupables, les magiciens, car Toré a fait aussi les magiciens. » Et le vieil Efé parla ensuite du pouvoir de Toré sur la foudre, la mort, les âmes, etc. P. 221.

Cet exemple des Bambuti donne une idée de l'ensemble de la religion chez les Pygmées d'Afrique. Nous n'insisterons donc pas sur les autres groupes. Néanmoins il ne faudrait pas croire toutes les conceptions de tous les groupes de Pygmées africains entièrement comparables à celles des Bambuti de l'Ituri. Le R. P. Tastevin, des Pères du Saint-Esprit, a étudié dans une exploration, d'ailleurs rapide, les Gyéli, négrilles du Cameroun, et interrogé quelques-uns de ces négrilles au service d'un colon allemand. Il a constaté chez eux, à côté de la croyance à l'Être suprême, un culte des ancêtres assez développé, surtout sous la forme de la consultation de leurs crânes, par un féticheur, au moment de la chasse ou en cas de maladie. Un autre groupe de ces Gyéli a été signalé par le P. Krummenacher, S. S., dans les *Annales des Pères du Saint-Esprit*, n. d'avril 1934; ces négrilles croient en un Dieu qui les a créés mais ne le prieraient jamais et ne lui offriraient jamais de sacrifices. D'après d'autres missionnaires, les Bi-bo-Yak du Cameroun oriental donnent à Dieu le nom de Seigneur mais pratiquent largement la magie. G. Tastevin, *Notes d'ethnologie religieuse* dans *Revue des sciences philos. et théol.*, mai 1935, p. 284-295.

d. — Dans le t. v de l'*Ursprung*, le P. Schmidt a réuni les données d'un certain nombre de publications parues depuis ses volumes sur l'Amérique et l'Asie. Ces données précisent la nature des religions primitives des peuples de la Californie centrale et surtout leurs conceptions sur la création, elles projettent des lumières nouvelles sur la croyance en l'Être suprême et son culte chez les Selish et les Algonkins, sur les idées et pratiques religieuses des Pygmées Semang de Malacca, des négritos des Philippines, des Samoyèdes et des Enyahlayi. Mais en fin de compte rien d'essentiel ne se trouve modifié dans les résultats des enquêtes antérieures. *Nachträge zu den Religionen der Urvölker Amerikas, Asien und Australien*, 1934, in-8° de XXXVIII-921 p.

e. — Le tome VI de l'*Origine de l'idée de Dieu* est une œuvre puissante de synthèse qu'il était bien permis de composer après les patientes recherches et les accumulations de témoignages des cinq volumes précédents : *Endsynthese der Religionen Urvölker, Amerikas, Asiens, Australiens, Afrikas*, Münster, 1935, XXXIII-600 p. La majeure partie de l'ouvrage est consacrée aux rapports historiques entre les divers groupes de religions primitives, rapports établis d'après les règles de méthode indiquées plus haut, surtout celle qui interdit d'attribuer à la nature humaine prise en général des ressemblances portant sur un ensemble très particulier de traits qui ne s'appellent pas nécessairement l'un l'autre. L'auteur reconnaît d'ailleurs qu'il y a des ressemblances qui ne s'expliquent pas par des raisons historiques mais par des convergences psychologiques ou même quelques rencontres fortuites. (Par ex., p. 161 sq., sur certains rapports des religions primitives de la Terre de Feu avec celles de l'Amérique du Nord et des régions arctiques.) Le P. Schmidt étudie d'abord la parenté des tribus du groupe Nord-Américain entre elles, puis de leur ensemble avec le groupe arctique. Il rapproche ensuite ces deux ensembles du groupe de la Terre de Feu, puis les caractéristiques générales du cycle plus large ainsi constitué. Suit une comparaison des religions des Pygmées avec celles des primitifs des deux Amériques, aboutissant à des rapports historiques, basés d'ailleurs sur des ressemblances plus générales que celles constatées auparavant. Enfin les religions des *Urvölker* d'Australie sont comparées à toutes celles qui sont décrites dans les quatre premières sections du volume. De cet élargissement méthodiquement réalisé des parentés des religions primitives résulte une forte impression de leur unité de nature, au moins pour l'essentiel. Cette unité ressort encore plus de la VIe section du volume qui est une synthèse générale des religions des peuples primitifs. Cette section ne fait d'ailleurs que tirer les conclusions des rapprochements précédemment établis.

La première constatation du P. Schmidt, c'est que, « dans les cultures primitives, les éléments du naturisme, de l'animisme, du manisme et du magisme ou bien manquent entièrement, ou bien ne se sont développés que faiblement ou bien n'ont aucune signification d'ordre religieux, de telle sorte qu'on ne peut d'aucune façon émettre l'opinion que l'un ou l'autre de ces éléments ait été l'élément capital ou constitutif des religions des cultures primitives ». P. 378. Il en résulte d'ailleurs dans ces religions une liberté et une énergie spirituelle des âmes, une simplicité, une limpidité, une clarté que l'humanité mettra longtemps à retrouver (p. 387, *Die Freiheit und Vollkraft der Seelen in der ältesten Urkultur*). En second lieu on constate parmi ces primitifs la croyance en un Être suprême, unique, appelé Père, au moins très souvent, qu'on ne représente pas par une image, et qui maintenant demeure au ciel, comme un lieu de ce qui est le plus élevé et lumineux, après avoir demeuré jadis parmi les hommes. (Les primitifs de la Terre de Feu n'ont pas cette dernière croyance, p. 395.) Cet Être suprême, on ne lui connaît pas de commencement, sauf quand très exceptionnellement, et sans doute par une aberrance postérieure à l'état primitif, on l'identifie avec l'ancêtre tribal. Il est omniprésent, omniscient, tout bon (*All-gütigkeit*, p. 403) et tout puissant. La foi en la création est un « des éléments les plus généraux et les plus essentiels des plus anciennes religions ». P. 406. Moralement bon, l'Être suprême est en relations étroites avec l'ordre moral, du moins chez la plupart des populations primitives. Il est, à la fois, le législateur et le rétributeur de la vie morale dans cette vie et dans l'autre, de telle sorte « que ses rapports avec la moralité que nous rencontrons dans la plus ancienne religion commune de l'humanité sont si étroits, si compréhensifs et si forts, qu'on peut à peine concevoir que leur principe puisse être porté à un plus haut degré, et qu'il ne reste de place que pour des compléments et des renforcements d'ordre individuel ». P. 416-417.

Un tel dieu, surtout par l'union en lui de qualités et de fonctions diverses, ne pouvait qu'exercer une impression profonde sur l'esprit et le cœur des plus anciens hommes, d'autant plus que le naturisme, l'animisme et le manisme n'avaient pas encore exercé leurs ravages. Tout en lui déroutait les constatations de l'expérience commune : seul, sans compagnons, femme ni enfants avant la création, toujours un et semblable à lui-même dans son éternité à côté de l'homme qui naît, vit et meurt et dont il tient les destinées en sa main et d'un monde qui est tout entier son œuvre. Les primitifs le croyaient agissant partout et cependant dépourvu de nos sens et, dans leur foi naïve, ils le revêtaient de lumière et de feu, éléments les plus immatériels, ou le plaçaient au ciel qu'ils concevaient comme immobile au-dessus des agitations de cette terre et infini par rapport à elle. P. 418-419. Il était en même temps tout-puissant et tout bon. Autre prodige! On objecte que les primitifs avaient une psychologie trop rudimentaire pour éprouver l'impression que le P. Schmidt leur prête : mais la mentalité des primitifs actuels n'a rien de froid et de figé, quant aux vrais primitifs des premiers âges ils avaient sur nous le privilège d'âmes fraîches, naïves, spontanées : ce n'étaient pas des blasés. (P. 421-423 : *La psychologie religieuse des plus anciens hommes*). Or, par son action sur leur esprit et leur cœur, la religion des primitifs à l'égard du Grand dieu satisfaisait à tous leurs besoins. « Le besoin de s'expliquer l'existence des choses se trouve satisfait par la croyance en un Être suprême, conçu comme créateur du monde et de l'homme. De même les besoins sociaux trouvent leur justification dans la notion d'un Être suprême, fondateur de la famille et, par suite, de relations réciproques de mari à femme, de parents à enfants, de frères et généralement de tous les individus apparentés entre eux. Satisfaction est pareillement donnée aux besoins moraux par l'attribution à cet Être suprême, dont la moralité personnelle est sans tache, des qualités de législateur, juge et rémunérateur du bien et du mal. Les tendances affectives à la confiance, à l'amour et à la gratitude, elles aussi, rencontrent un objet digne d'elles en cet Être suprême, qui est un Père, de qui l'homme ne reçoit que du bien et de qui lui viennent tous les biens. Enfin, le besoin d'un protecteur auquel l'homme puisse s'en remettre avec sécurité pour toute assistance opportune trouve de quoi se satisfaire en cet Être suprême que sa puissance et sa grandeur élèvent au-dessus de tous les autres.

L'Être suprême assure ainsi à l'humanité primitive la capacité pratique de vivre et d'aimer, la confiance de travailler, le ferme espoir de s'assujettir le monde et de ne pas en être écrasé, la généreuse ambition d'atteindre des buts situés au delà même et au-dessus du monde. Seule, cette notion de Dieu explique la courageuse marche en avant de la primitive humanité, qui, dès l'origine s'est mise à l'œuvre, a accepté sa tâche, a cru au progrès, a pris conscience de sa solidarité. Nous nous trouvons donc en présence, chez toute une série de peuples de culture primitive, d'une religion véritable, pourvue de tous ses éléments essentiels et dotée d'un effectif pouvoir d'action. » P. Schmidt, *Origine et évolution de la religion*, p. 317-318; p. 274 sq. de l'édition allemande, passage reproduit à peu près tel quel dans le t. VI de l'*Ursprung*, p. 423-424. L'influence exercée par la pensée et le sentiment de l'Être suprême ne se traduisit pas simplement par l'étonnement, la stupeur ou l'admiration, mais de façon plus active et plus positive par la pratique morale et le culte. L'observation de la morale fut un acte de culte, ses prescriptions furent les prescriptions même de Dieu, et elle tira ainsi la force dont elle avait besoin, contre les tendances naturelles de la nature humaine à l'anarchie, de son rattachement à Celui que l'on considérait comme le seigneur, le maître, le propriétaire de l'homme, comme le rémunérateur en ce monde et en l'autre de ses bonnes et de ses mauvaises actions. Ainsi se forma une moralité religieuse, c'est-à-dire l'habitude de traiter Dieu avec respect, honneur, et même parfois une véritable profondeur de sentiments, tandis que des peuples plus avancés le négligent comme l'Être bon dont on n'a rien à craindre.

La famille étant rattachée à Dieu et fondée par lui, est d'un type assez élevé, où la monogamie est la loi générale et la femme traitée comme une compagne. C'est la religion aussi qui a établi des règles de moralité sexuelle. Elle a réglementé la guerre et établi les premiers droits de propriété. D'une façon générale on peut dire que, si les primitifs ne sont pas des anges et connaissent des passions violentes, ils ont le sens de la morale et l'habitude du repentir; on enseigne les prescriptions de cette morale (exemples empruntés aux Pygmées, aux Arctiques, aux Peaux-Rouges, aux Australiens, p. 438), et on croit que toute faute contre elles est une injure faite à Dieu.

La première manifestation du culte envers l'Être suprême est la prière. Il n'y a d'exception complète — du moins jusqu'à ce jour — à la pratique de la prière que chez les Andamans. Les Koryaks ne connaissent — du moins, semble-t-il — que la prière qui accompagne le sacrifice et ce n'est que la prière de demande qui paraît absente de chez les Holokwulup (Terre de Feu). D'ailleurs les primitifs prient de diverses manières, par paroles arrêtées en formules, mais aussi librement et sans texte consacré, par gestes ou par simple concentration intérieure, on a des exemples de chacune de ces sortes de prières, on conçoit sans peine que, pour la deuxième catégorie et plus encore pour la troisième et la quatrième, les observateurs aient pu en bien des cas ne pas s'en rendre compte.

Le sacrifice manque chez les tribus du sud-est de l'Australie et chez les Fuégiens les plus arriérés, Yamana et Holokwulup, et chez les peuplades de l'ouest de la Californie; il est rare dans le centre-nord de cette péninsule. P. 448. Partout ailleurs il existe et principalement sous la forme du sacrifice de prémices, oblation des premiers fruits de la chasse et de la cueillette ou d'une minime partie des aliments avant le repas. Il signifie que les moyens de subsistance de l'homme appartiennent à l'Être suprême qui les donne à l'homme à certaines conditions : dépendance dans l'appropriation et usage avec ordre, sans gaspillage et en vraie révérence. P. 443-447. Là où le sacrifice est absent, où la prière est rare, se trouvent des cérémonies d'une grande importance, presque toujours de nature collective. Chez les Fuégiens, les indigènes du sud-est de l'Australie et les Andamans, on initie la jeunesse aux devoirs de la famille et aux traditions tribales; dans la plupart des cas, en particulier chez les Australiens, des invocations à l'Être suprême accompagnées de gestes appropriés se mêlent à l'initiation. Chez les Californiens du Centre-Ouest et chez les Algonquins de l'Est et de l'Ouest, on reproduit pendant quatre, huit, neuf, douze jours, presque tous les ans, la création du monde pour appeler sur le monde entier la faveur du Créateur. On trouve d'autres cérémonies chez les Arctiques, les négritos des Philippines, les Semang de Malacca, les Boschimans. Il est donc faux que les primitifs aient peu de relations avec l'Être suprême (Söderblom et autres). Sous une forme ou sous une autre le culte se révèle chez eux comme la clef de voûte d'une religion complète et vivante (P. 465, *Der Kult als Schlussstein einer vollen und lebendigen Religion*).

A la fin de son ouvrage de 1930 sur l'*Origine et l'évolution de la religion*, le P. Schmidt écrivait : « Mais

quelle peut être l'origine d'une pareille notion [le monothéisme de la religion primitive]? D'où viennent les éléments qui l'intègrent? D'où vient surtout leur étonnante synthèse? Ce sont là des questions auxquelles la méthode d'histoire culturelle s'attache avec prédilection. Disons tout de suite que nous ne sommes pas encore en état d'y répondre. » (Trad. française, p. 349.) A cela l'éthnologue viennois donne deux raisons : on n'a pas pu encore reconstituer la culture tout à fait primitive d'où dérivent les diverses cultures primitives actuellement connues. De plus, les civilisations primaires qui ont succédé aux civilisations primitives — et même d'autres civilisations encore plus récentes — ont pu conserver des éléments de la religion vraiment première, absents de ces civilisations primitives. Or notre connaissance de ces cultures en voie d'évolution est encore très imparfaite, en particulier celle des pasteurs nomades, si proches, au point de vue religieux, des primitifs. Enfin les tribus restées au premier stade du développement humain sont très éloignées les unes des autres, par suite de faits de refoulement, elles ont dû laisser des traces de leurs conceptions et de leurs institutions parmi les populations plus avancées qui les ont supplantées, mais l'étude de ces survivances est à peine ébauchée, vu la difficulté du sujet. Tout ce qu'on peut faire avec certitude c'est éliminer un certain nombre d'hypothèses. La notion du grand Dieu ne saurait venir « ni de la mythologie de la nature, ni du fétichisme, ni du manisme, ni de l'animisme, ni du totémisme, ni de la magie. Deux ordres de raisons s'y opposent. De l'aveu même des partisans de ces hypothèses diverses, l'on devrait concevoir la genèse de la notion d'Être suprême sous la forme d'une lente élaboration et placer son apparition au terme d'une longue évolution. Or c'est, tout au contraire, chez les peuples les plus anciens que nous la rencontrons. D'autre part chez ces peuples archaïques, les éléments qui, par leur évolution, auraient dans l'hypothèse, donné naissance à la notion d'Être suprême, ou manquent tout à fait (totémisme, fétichisme, animisme), ou sont fort peu développés (magie et manisme), tandis que les civilisations plus récentes nous les offrent en plein épanouissement. Pour la notion d'Être suprême, c'est précisément l'inverse. » *Ibid.*, p. 351. En 1935 le P. Schmidt reconnaît que les difficultés signalées en 1930 restent les mêmes, cependant il croit pouvoir tenter un essai de réponse à la question de l'origine de la religion primitive. *Ursprung...*, t. VI, p. 472. Un premier témoignage se trouve dans les traditions d'un grand nombre de religions primitives (mais non pas de toutes). Chez les Pygmées, les tribus du centre nord de la Californie, les Algonkins, les indigènes de la Terre de Feu et ceux de l'Australie du Sud-Est, on trouve cette conviction que soit l'Être suprême, quand il vivait sur la terre, soit le Grand Ancêtre, ont révélé aux hommes les vérités de la religion avec les principes de la vie morale et sociale. P. 472-480. 2. Une autre source de renseignements est le contenu même des religions les plus archaïques. La bonté et l'absolue pureté morale de l'Être suprême qu'elles reconnaissent invitent à voir en lui l'éducateur suprême de l'humanité. Le nom de Père, qu'elles lui donnent souvent, indique non pas qu'il est l'Ancêtre par excellence, car il a créé les hommes et ne les a pas engendrés, mais qu'il est la Bonté même et qu'il a des fonctions éducatives semblables à celles du père de famille humain, bien que supérieures. Quand le problème du mal se présente à nos primitifs ils n'attribuent pas le mal à Dieu mais aux fautes des hommes, et parfois y voient la raison pour laquelle il ne vit plus parmi nous et ne nous enseigne plus directement et aussi la raison pour laquelle tout enseignement moral et religieux se rattache à une tradition venant de l'origine. 3. Les idées de cause et de fin ont certainement joué un rôle dans l'origine de la religion. L'homme primitif était capable de les concevoir, au moins sous des formes concrètes, et on en trouve l'expression dans les nombreux mythes de création, où ses représentants actuels — du moins les hommes qui lui ressemblent le plus — se complaisent. Mais il y a trop de mal dans le monde pour que, livré à ses seules forces naturelles, ce primitif ait pu conclure sans hésitation à la création et à l'ordonnancement de l'univers par un Être tout de bonté et de sainteté. D'autre part en son langage enfantin lui-même, la religion la plus archaïque comprend trop de conceptions élevées, elle a eu une action trop puissante sur les mœurs et la société, elle entretient des sentiments si profonds et si vifs, qu'il est difficile de n'y voir qu'une création de l'homme. On est donc amené par plusieurs voies à conclure que c'est Dieu qui, par une révélation spéciale, est l'origine même de la plus ancienne religion : *Gott als Ursprung der ältesten Religion.* P. 491-508.

2. *Critique.* — *a*) *Observations préliminaires.* — Notons tout d'abord qu'un catholique peut garder dans l'examen des idées du P. Schmidt la plus entière liberté d'esprit. En effet, si l'existence de la révélation primitive est un point bien établi de la doctrine de l'Église, sur la transmission de cette révélation dans l'ensemble de l'humanité, nous n'avons pas un enseignement aussi ferme. Il se peut très bien que les données religieuses confiées par Dieu au premier homme aient été, au moins chez l'immense majorité de ses descendants, dénaturées de très bonne heure, voire même presque totalement obscurcies dans la croyance commune.

Or, ce n'est pas à l'état vraiment premier de la religion et de la révélation que prétend remonter le P. Schmidt. De fait on ne voit pas comment, du point de vue de la science ethnologique, il le pourrait. « Les deux voies principales par où nous remontons vers nos origines sont... l'ethnologie (aidée par le folklore) et la préhistoire. Or, plus ces deux sciences progressent, soit par leurs explorations et leurs découvertes, soit par l'affinement de leurs méthodes, plus aussi elles nous communiquent le sentiment que notre plus lointain passé demeure, en sa singularité, insaisissable.

Les plus vraiment « primitifs » parmi les primitifs dont l'ethnologie fait sa proie ne le sont qu'en un sens relatif. « Nous savons incontestablement bon nombre de choses sur la situation sociale des sauvages d'aujourd'hui et d'hier, mais nous ignorons tout de la société humaine absolument primitive. » Frazer, *The scope of social anthropology*, p. 163-164. Partout nous trouvons des cultures déjà complexes, résultant d'une évolution peut-être longue et probablement aussi de nombreux mélanges.

Et quand bien même tel peuple serait encore le témoin attardé de ce qui fut la culture absolument première, il ne livrerait sans doute cette culture à nos observations qu'en un état méconnaissable. Car des éléments spirituels ne se conservent pas à la façon dont se conservent des fossiles : que ce soit par l'effet d'une certaine impuissance congénitale, ou à la suite de circonstances malheureuses, géographiques ou autres, un peuple qui ne progresse pas régresse; si l'enfance ne fait pas place à la maturité, elle se change en infantilisme, ce qui est encore une forme de sénilité. Il convient donc de se méfier de formules comme celles-ci : « L'Afrique, boîte de conserve de l'humanité primitive, » ou : « L'Australie, musée du passé humain. » De toute façon, on doit le reconnaître avec le P. J. Huby : « Ni les Pygmées, ni les Australiens du Sud-Est, ni les Bantous ne sauraient nous renseigner exactement sur la mentalité du premier homme. » Dans *Recherches de science religieuse*, 1917, p. 352.

Quant à la préhistoire, si nombreux et si intéressants que soient déjà les documents dont elle dispose, ils sont bien loin de nous faire remonter jusqu'au tout premier âge de l'humanité. S'il faut en croire Henri Breuil, entre ce premier âge et l'apparition des races que nous connaissons un peu, il a pu s'écouler des centaines de millénaires. Leçon d'ouverture au Collège de France. *Revue des cours et conférences*, 20 décembre 1929. Et que savons-nous, par exemple, de l'humanité chelléenne, sinon qu'elle a existé puisqu'elle a taillé des pierres? Quels renseignements peut bien nous fournir la mâchoire d'Heidelberg sur la mentalité de l'homme à qui elle appartint?

Quelles que soient les inductions et les hypothèses qu'il est possible de faire, le problème des origines absolues est donc ici insoluble. « De la plus ancienne couche humaine qu'il nous soit donné d'atteindre ou de reconstituer par l'ethnologie, nous ne pourrons jamais dire qu'elle équivaut à l'humanité primitive, et, pareillement, les plus anciens témoignages préhistoriques où nous puissions saisir avec quelque certitude les traces de l'activité psychique des anciens hommes laisseront toujours derrière eux un immense passé ténébreux. » H. de Lubac, dans *Essai d'une somme catholique contre les sans-Dieu*, Paris, 1936, p. 236-239. Cf. H. Pinard de La Boullaye, *L'étude comparée des religions*, t. II, p. 300-302.

Dans ces conditions les *Primitifs* tout relatifs que nous connaissons et dont nous parle le P. Schmidt pourraient avoir une religion beaucoup plus basse que celle qu'il pense constater chez eux, sans que, du point de vue dogmatique, on ait à s'en inquiéter le moins du monde. Nous disons : *pourraient*, car nous croyons certains résultats des enquêtes du P. Schmidt définitivement acquis, nous le dirons plus loin.

b) Critiques injustifiées. — On doit ensuite écarter comme injustifiées certaines critiques qui lui ont été adressées.

On lui a opposé certaines déclarations d'explorateurs niant l'idée d'un Être suprême chez les peuplades auxquelles il attribue cette croyance. Il a répondu que des explorateurs peuvent très bien ignorer des croyances que les indigènes ne livrent pas facilement, qu'ils gardent même en grand mystère et auxquelles souvent ni les femmes, ni les enfants ne sont initiés. Il faut des mois, des années mêmes pour entrer dans l'intimité de leurs consciences religieuses, des missionnaires y réussiront mieux que des explorateurs, surtout quand ceux-ci sont des incroyants ou de médiocres croyants. Nous avons vu que Howitt n'a pu assister aux cérémonies d'initiation des indigènes australiens qu'au bout de vingt ans de séjour parmi eux, que les Pygmées Bambuti passaient pour n'avoir aucune religion parmi les Bantous leurs voisins, que les plus arriérés des Fuégiens ont passé longtemps pour des athées, alors qu'en réalité Pygmées et Fuégiens ont une religion assez élevée. C'est un fait significatif que toutes les tribus que Lubbock signalait en 1872 *(Primitive culture)* comme athées ont livré le secret de leur religion à des observateurs plus attentifs que ceux dont l'ethnologue anglais se réclamait pour affirmer, à la suite de Comte, que l'humanité avait passé par une première phase d'athéisme.

En second lieu on a attribué, surtout autrefois, la croyance à un Être suprême chez les primitifs à l'influence, plus ou moins consciemment subie, des missionnaires. Ceci est d'abord, *a priori*, peu vraisemblable, étant donné qu'il s'agit de peuplades qui vivent très retirées et fuient le contact des blancs (voir col. 2232 ce que dit le P. Schebesta des Bambuti). En fait on a pu constater la croyance à un Être suprême chez des primitifs que les missionnaires n'avaient pas encore visités : on peut lire dans l'*Origine de l'idée de Dieu*, des témoignages sur cette croyance chez les Australiens, allant de 1829 à 1839, période antérieure aux premiers essais d'évangélisation (p. 145-146 de l'édition française); et nous avons vu plus haut que les explorateurs d'après lesquels le P. Schmidt décrit la religion des Samoyèdes sont arrivés avant les missionnaires. De plus la croyance en question n'est pas accompagnée d'autres croyances chrétiennes spécifiques chez les tribus en question, elle est intimement mêlée à l'ensemble de leur vie religieuse où elle ne fait nullement figure de bloc erratique et, dans certains cas, par exemple en des cercles australiens, elle est l'apanage d'initiés, ce qui ne s'expliquerait guère dans le cas d'une influence chrétienne. D'ailleurs l'hypothèse de l'emprunt est de plus en plus abandonnée. Durkheim, contredisant sur ce point Tylor, écrit : « Il est aujourd'hui certain que les idées relatives au grand dieu tribal sont d'origine indigène. Elles ont été observées alors que l'influence des missionnaires n'avait pas encore eu le temps de se faire sentir. » *Formes élémentaires*, p. 415, avec renvois, note 1, où il cite N.-W. Thomas qu'invoque également le P. Schmidt. De nos jours les ethnologues américains, en ce qui concerne les populations primitives de l'Amérique du Nord, qu'ils étudient avec grand soin, se refusent également à l'idée d'une influence chrétienne qui aurait produit chez elles la notion d'un Être suprême.

c) Réserves à faire. — Ces objections injustifiées écartées nous croyons qu'il y a lieu de faire sur les idées du P. Schmidt les réserves suivantes.

a. — D'abord il nous semble idéaliser beaucoup trop les conceptions et les pratiques de ses chers primitifs, et cette idéalisation est encore plus sensible chez tel de ses disciples que chez lui.

Un missionnaire qui a vécu longtemps au milieu de primitifs et a mis une longue patience à pénétrer dans leur intimité peut, évidemment, plus et mieux que tout autre enquêteur ou explorateur de passage, nous renseigner sur leur religion. Mais, du fait même qu'il s'est attaché à ceux qui lui ont donné leur confiance, et aussi parce que les blancs auxquels il peut les comparer ne l'emportent pas toujours pour la foi et les mœurs sur eux, il est porté à majorer quelque peu et la pureté de leurs croyances et l'excellence de leur conduite. Peut-être, par exemple, le P. Trilles a-t-il inconsciemment mêlé nos pensées et nos sentiments de chrétiens aux prières ou aux proverbes des Pygmées. « Mourir, c'est dire à son père : me voilà! » Dire à son père, me voilà. Est-il, au fond, un seul de nos proverbes, en est-il un dans tout autre pays, chez n'importe quel peuple, qui atteigne pareille hauteur, pareille confiance? Quand le petit négrille dira, comme nous : « Notre Père! » il aura atteint la plus haute philosophie qui soit, et aussi la plus haute certitude. » *Les Pygmées*, Paris, 1932, p. 251. — Il est permis quand on lit ces lignes d'y trouver une sympathie bien compréhensible, mais peut-être trop optimiste, pour les négrilles du Congo. On se dit que le Père de l'Évangile est peut-être supérieur à celui de leur foi naïve. Sans doute le P. Schmidt reconnaît que la notion de l'Être suprême et de l'âme des primitifs avait besoin d'être épurée et que l'animisme lui-même a contribué à cette épuration. Il résume, en les approuvant, les conclusions d'A. Lang sur certains heureux effets de l'animisme de la manière suivante : « Le concept de Dieu, chez l'homme primitif, ne manquait pas d'élévation pour ce qui regarde son contenu. Mais pour la forme il était tout spontané, naïf, brut. Il ignorait, en particulier, le problème de la nature spirituelle ou corporelle ou mixte de Dieu. Dès que s'éveillerait la pensée réfléchie, ce problème devait nécessairement se poser sous une forme ou sous une autre, en liaison avec les questions connexes de l'omniprésence et de l'éternité de Dieu. Mais

d'où pouvait venir à l'homme la notion d'esprit pur, étant donné que la nature ne lui en présente pas? Ce fut le service de l'animisme d'élaborer peu à peu cette notion. Les conjectures élémentaires sur le sommeil, le rêve, la mort n'exprimaient évidemment pas toute la vérité. Elles n'en constituaient pas moins l'amorce de connaissances que la réflexion philosophique saurait utiliser et conduire à terme. Et la notion d'esprit ainsi obtenue se pouvait appliquer à Dieu.

« En outre, la morale de l'homme primitif, qui prévoyait une sanction, non seulement sur terre, mais dans l'au-delà, était haute, assurément, mais sommaire et toute spontanée. Des questions diverses ne pouvaient manquer de se poser un jour ou l'autre. Dans l'au-delà, est-ce l'homme complet, tel qu'il est et vit ici-bas, qui sera récompensé ou puni? Comment le corps passe-t-il en cet au-delà, lui qui demeure et se corrompt dans la tombe? Comment se fait-il qu'on ne meure plus dans l'au-delà? En quelle manière y souffre-t-on, y jouit-on? A ces questions et aux autres de même genre, nulle réponse satisfaisante ne pouvait être faite aussi longtemps qu'on n'avait pas acquis l'idée précise d'une âme immortelle, essentiellement distincte et indépendante du corps, qui pénètre seule dans l'au-delà, le corps demeurant ici-bas. A cette âme, faite pour la vie éternelle, le corps, tout autre, s'opposait souvent. Aussi pouvait-il devenir nécessaire de lui sacrifier le corps, et l'on voit poindre la doctrine du salut de l'âme, de la délivrance de l'âme. Le mot d'ordre : *salva animam tuam*, prend un sens et commence d'agir. Cette élaboration du concept d'âme, à travers beaucoup d'erreurs évidemment, c'est à l'animisme qu'il est juste d'en rapporter l'honneur. » *Origine et évolution de la religion*, p. 230-231. Ailleurs le P. Schmidt écrit, et cette fois tout à fait en son propre nom : « L'antique religion des premiers âges persistait avec les restes de la civilisation primitive chez des tribus refoulées aux extrémités de la terre et réduites elles-mêmes à l'état de débris. Mais au sein de leur stagnation naturelle, de leur pauvreté, de leur isolement, il était inévitable qu'elle perdît beaucoup de sa force et de sa grandeur. L'état où nous la trouvons présentement chez eux est évidemment bien différent de celui qu'elle connut aux temps primitifs. Pour reconstituer sa vivante unité, nous en sommes réduits à recueillir péniblement ce qui subsiste de ses membres dispersés.» *Ibid.*, p. 355.

Mais, dans ces conditions, on peut se demander s'il est prudent de parler de monothéisme, non seulement aux toutes premières origines mais encore chez les « primitifs » actuels? Tout d'abord il paraît difficile de maintenir l'unité d'un Dieu dont la spiritualité n'est pas encore dégagée, comme le P. Schmidt le reconnaît lui-même. Puis l'Être suprême montre trop souvent n'être pas seul dans le domaine divin ou surnaturel des *Urvölker*. Dans l'analyse même que nous avons faite des six volumes de l'*Ursprung*, nous avons constaté que les primitifs de l'Amérique du Nord connaissent au-dessous de l'Être suprême, mais à un rang quasi-divin, le Messager, l'Ancêtre et le Mauvais et que de ce dernier on ne peut pas dire que l'Être suprême l'ait créé. Nous avons vu qu'ici ou là l'Être suprême a une femme avec un fils. Il nous est dit que cet Être se scinde en deux dieux dans la péninsule de Malacca; que, chez les Aïnos, les diverses régions du monde sont régies chacune par un esprit. On reconnaît que parfois la première place est occupée par l'ancêtre tribal. Quant aux esprits, le P. Trilles leur consacre trois chapitres de son livre, p. 120-143. Enfin l'enquête du P. Tastevin a révélé un culte des ancêtres assez développé chez les Gyéli du Cameroun. Le P. Schmidt explique ces cas par une contamination d'une culture non-primitive (au moins la plupart du temps), mais alors il conjecture un état antérieur à celui des primitifs actuels qui est seul directement observable.

b. — En second lieu on peut se demander si le P. Schmidt n'a pas trop accordé, non pas à la révélation primitive elle-même, qui reste ici hors de cause, mais à ce qui a pu en rester dans l'ensemble de l'humanité après Adam et surtout à ce qui en subsisterait chez les primitifs actuels et si, du même coup, il n'a pas trop diminué la part des initiatives humaines dans les premières phases du développement religieux. Il est vrai que, sur l'extension et le rôle de la révélation primitive, il est plus réservé dans la synthèse finale du t. VI de l'*Ursprung* que dans son ouvrage de 1913 traitant de cette révélation primitive. Mais néanmoins, même dans le volume de 1935, il tend à prouver que l'ethnologie ne permet qu'une explication dernière de la religion des primitifs même actuels : la révélation et la révélation sous sa forme originelle. Or une telle théorie reste exposée à l'objection que fait le P. de Montcheuil à l'ouvrage de 1913 du P. Schmidt : « La conséquence serait un extrinsécisme radical de la vie religieuse dans l'humanité. La seule part qui reviendrait dans l'activité humaine serait l'obscurcissement et la déformation des vérités confiées à l'homme par Dieu. Ce ne serait pas un effort, aux résultats souvent néfastes, mais capable aussi, aidé de la grâce, d'aboutir à un progrès. Conséquence grave, lorsqu'il s'agira d'expliquer la possibilité du progrès dogmatique dans le judaïsme et plus encore dans le christianisme, où il n'y a pas simple conservation d'un dépôt, mais développement réel. » *Formes, vie et pensée*, conférences par divers auteurs, Lyon, 1932, p. 359 et 360.

c. — Mais ce que le P. Schmidt a définitivement prouvé c'est que les primitifs actuels eux-mêmes ont l'idée d'une divinité personnelle. Des critiques qui n'avaient lu que la première édition de *L'origine de l'idée de Dieu* ou *L'origine et l'évolution de la religion* pouvaient encore lui faire d'assez sérieuses objections ou émettre d'assez fortes réserves sur l'existence de l'idée en question. Mais, après la grande enquête de la dernière édition de *L'origine de l'idée de Dieu*, il est difficile de nier que l'ensemble des primitifs actuels aient l'idée d'une divinité personnelle et même d'un Être suprême sinon absolument unique. L'enquête a été menée chez de nombreuses tribus qui représentent tous les groupes de culture vraiment primitive et se trouvent dans toutes les parties du monde. On a étudié la religion de chacune de ces tribus dans son ensemble spécifique et en la replaçant dans son milieu culturel. Or, que trouvons-nous chez les tenants d'un athéisme primitif, en opposition avec cette vaste et minutieuse enquête? Un pêle-mêle de faits empruntés à des cultures très diverses, alors même qu'on croyait se borner à des cas très simples, comme Durkheim qui mettait sur le même pied, au moins pour l'essentiel, toutes les tribus australiennes. Et de plus on n'a pas pu décrire une seule religion où ne se trouverait aucun être divin personnel. La bonne méthode scientifique n'est certainement pas du côté des animistes, préanimistes ou sociologistes.

C'est pourquoi Foy, Græbner et Ankermann, qui ont fondé la méthode historico-culturelle ont reconnu eux aussi l'existence d'une croyance à l'Être suprême chez les primitifs. Schmidt, *Origine et évolution de la religion*, p. 301 à 310.

C'est pourquoi également le Dr Georges Montaudon, professeur d'ethnologie à l'école d'anthropologie de Paris, — rompant avec l'ensemble des ethnologues français — a admis en même temps que la méthode des cycles culturels la même croyance dans les trois cycles de culture primitive qu'il décrit : 1. *Forme culturelle pygmoïde* : « Il semble que tous les Pygmées croient en un Être suprême. Des sacrifices lui sont

offerts, en particulier avec les produits de la chasse. Le culte des ancêtres, la magie et l'animisme sont peu développés... En ce qui concerne un monothéisme primitif nous avouons qu'il ne nous étonnerait pas plus qu'un polythéisme, tout mode de sentir à ce sujet pouvant être primitif. » *Traité d'ethnologie culturelle*, Paris, 1931, p. 56. 2. *Forme culturelle tasmanoïde :* « Les Kournaï et les Yahgans [Australie et Terre de Feu] révèrent un Être suprême. Les Tasmaniens croyaient [ils ont entièrement disparu] en un esprit bon du jour et en un esprit mauvais de la nuit ; ils pratiquaient la magie. » *Ibid.*, p. 61. 3. *Forme culturelle australoïde :* « On constate en Australie dans cette forme culturelle : le monothéisme, une mythologie lunaire qui pourrait cependant devoir être mise en rapport avec celle du cycle des deux classes, et des croyances magiques. Les Australiens ont une croyance du déluge. » P. 66. Enfin, G. Montaudon reconnaît « un monothéisme plus ou moins voilé chez les Esquimaux et chez les Aïnos », de même que le P. Schmidt, mais sans les ranger comme lui parmi les primitifs. P. 141.

VII. CONCLUSION. — Nous bornant aux enseignements de l'ethnologie nous pouvons emprunter notre conclusion au P. de Lubac : « Quoiqu'elle dépende étroitement en son expression objective de la double analogie naturelle par quoi nous concevons toute chose : monde sensible et monde social, l'idée de Dieu apparaît dans l'humanité comme quelque chose de spontané, de spécifique. Tous les essais de « genèse », comme tous les essais de « réduction » tentés à son sujet pèchent par quelque endroit. Certes il ne s'ensuit pas aussitôt que cette idée ait pour terme un Être réel, et que la religion ait valeur absolue. Aussi bien n'avons-nous pas ici à le montrer, pas plus qu'à définir les frontières et les rapports entre « connaissance naturelle de Dieu » et « revélation ».

« En terminant, il suffira de souligner ce fait que, trop maigres et trop obscures pour satisfaire notre curiosité scientifique, les données certaines de l'histoire religieuse se prêtent naturellement à une interprétation chrétienne (nous ne disons pas qu'elles imposent une telle interprétation), et qu'elles en reçoivent la plus grande intelligibilité dont elles soient susceptibles.

« Dans une humanité faite à l'image de Dieu, mais pécheresse, astreinte à une montée longue et tâtonnante et pourtant travaillée dès son éveil par un appel supérieur, il est normal que l'idée de Dieu soit à la fois toujours prête à surgir, et toujours menacée d'étouffement. Deux tendances, surtout, sont à l'œuvre, l'une qui provient des conditions dans lesquelles doit besogner l'intelligence, et l'autre, de la déviation morale originelle : tendance à confondre l'auteur de la nature avec cette nature à travers laquelle il se révèle obscurément et à laquelle il faut bien emprunter des traits pour le penser, tendance à délaisser le Dieu trop exigeant et trop incorruptible pour des subalternes et des fictions. Les analogies se durcissent et jusque dans les temps où sa connaissance paraît avoir fait les progrès décisifs, Dieu est encore conçu comme un individu aux passions humaines, ou comme une abstraction sans rayonnement efficace. Le meilleur se change en pire, et la grande force de perfectionnement de l'homme est asservie à des fins profanes.

« De là vient la nécessité d'une purification toujours renouvelée. A cette purification, depuis les temps lointains de Xénophane, la réflexion de l'athée n'a pas été sans concourir, — et les plus athées ne sont pas toujours ceux qui se croient et se disent sans-Dieu. Mais c'est l'effet d'une clairvoyance encore aveugle que de repousser Dieu à cause de ses déformations humaines, ou de rejeter la religion pour l'abus qu'en font les hommes. Comme elle a commencé par elle-même, la religion doit incessamment se purifier elle-même : le monothéisme aussi, nous l'avons vu, s'est établi par négation, mais cette négation fut féconde. Au reste, sous une forme ou sous une autre, après les négations les plus éperdues, l'homme en revient toujours à l'adoration, en même temps que son devoir essentiel, celle-ci est le besoin le plus profond de son être. Dieu est le pôle qui ne cesse d'attirer l'homme, et ceux mêmes qui croient le nier, malgré eux lui rendent encore témoignage, rapportant seulement selon le mot du grand Origène « à n'importe quoi plutôt qu'à Dieu leur indestructible notion de Dieu ». *Essai d'une somme catholique contre les sans-Dieu*, Paris, 1936, p. 267-268.

III. Données de la psychologie sur l'origine et la nature de la religion. — La psychologie ne pose pas le problème de l'origine de la religion de la même manière, que l'ethnologie ou l'étude de la société. On le conçoit aisément, étant donnés les points de vue et les objets différents de ces diverses sciences. Dans les théories que nous venons d'examiner, c'est un problème d'ordre chronologique qui se posait : quel a été le premier état de la religion, dans la mesure où les ressources de la science ethnologique et de la sociologie permettent de le conjecturer? Dans les systèmes que nous allons exposer, ce ne sont pas les temps antérieurs à l'histoire ou l'histoire que l'on s'efforce de scruter, mais l'âme humaine. La question que l'on s'y pose est celle de savoir quels sont les états d'âme ou les facultés qui permettent d'expliquer le phénomène religieux, tout au moins quels sont les éléments ou les formes de la vie psychologique dont le phénomène religieux relève plus particulièrement.

I. L'INCONSCIENT ILLUSOIRE. — 1° *Pierre Janet.* — En réaction contre Charcot qui avait attribué les extases des mystiques à l'hystérie (*Leçons sur les maladies du système nerveux*, recueillies et publiées par le Dr Bourneville, Paris, 1885), Pierre Janet, tout en se plaçant également sur le terrain médical, a tenté d'expliquer le mysticisme par la psychasthénie.

Ses idées ayant été discutées à l'art. Mystique, t. x, col. 2651-2654, en même temps que celles d'autres auteurs partisans de l'origine morbide du mysticisme (sinon de tout sentiment religieux), nous n'insisterons pas. Nous citerons seulement le jugement d'ensemble porté par le P. Pinard de La Boullaye sur la thèse de l'origine pathologique des sentiments religieux. « Qu'il puisse y avoir, au double point de vue physiologique et psychologique, une réelle ressemblance entre le sentiment religieux et certains sentiments morbides, voire même entre l'extase que les théologiens affirment « surnaturelle » et les transes hystériques, il faudrait pour le nier et s'en étonner n'avoir jamais observé celle qui existe entre l'amour le plus sain et ses déviations les plus caractérisées, entre l'exaltation mentale du génie à ses heures d'inspiration, et celle des poètes, des grands capitaines et des réformateurs sociaux qui encombrent les asiles d'aliénés. Mais la similitude fût-elle plus profonde encore, les modalités différentes de ces divers états fussent-elles indiscernables par voie d'observation directe, il reste à expliquer, si l'on veut parler science, comment ces états psychologiques s'intègrent chez certains sujets dans une vie mentale saine, tandis qu'ils détraquent d'autres cerveaux, pourquoi ces illuminations et ces intuitions du génie social, poétique ou religieux élèvent progressivement les Napoléon, les Shakespeare et les Thérèse d'Avila à une vie plus riche et plus féconde, tandis qu'elles obligent la société à claquemurer leurs « contrefaçons » dans des conservatoires appropriés. » *L'étude comparée des religions*, t. i, 2e éd., p. 455.

Aussi bien l'explication pathologique a-t-elle subi un recul marqué. A. Godfernaux rappelle la distinction établie par Schuele et Magnan entre « les psy-

choses des cerveaux sains (psycho-névroses) et celle des cerveaux invalides (cérébro-psychoses) et approuve, à sa manière, celle des théologiens entre extatiques vrais et faux. *Sur la psychologie du mysticisme*, dans *Revue philosophique*, t. LIII, 1902, p. 162. M. J.-H. Leuba ne voit, dans les mystiques chrétiens, ni des scrupuleux, ni des abouliques, ni des impulsifs morbides. et ne rattache pas leurs états à l'hystérie bien que l'hystérie puisse s'y joindre. *Rev. philosophique*, t. LIV, 1902, p. 27, p. 446.

M. H. Delacroix place, au-dessous des grands mystiques, des *mystici minores* et même des *mystici minimi* « que l'ignorance de leur entourage seule peut confondre avec les grands types du mysticisme ». *Études d'histoire et de psychologie du mysticisme*, Paris, 1908. p. 357.

2° *Le biologisme de J.-H. Leuba.* — Bien qu'opposé à la théorie pathologique, Leuba n'en propose pas une meilleure sous le nom de théorie *biologique*.

Il ramène les tendances fondamentales des mystiques chrétiens aux besoins suivants : besoin de jouissance organique, besoin d'un apaisement de la pensée par unification ou réduction, besoin d'un soutien affectif (ou de se sentir aimé), besoin d'universalisation de l'action, « c'est-à-dire, en langage populaire, la détermination... de faire aux autres ce qu'on voudrait qu'ils nous fissent à nous-mêmes, ou, ce qui revient au même, de réaliser ce qui s'affirme en nous comme le bien ». *Revue philosophique*, t. LIV, 1902, p. 35. Et Leuba fait remarquer qu'à l'état fort chez les mystiques, ces tendances se retrouvent à l'état faible chez toutes les âmes religieuses. Or ces besoins ne sont pas spécifiquement religieux et ne le deviennent que si leur satisfaction « est conçue comme dépendante d'une force de nature psychique et généralement personnelle ». *Ibid.*, p. 486. Tout ce qu'il y a au fond de ces tendances c'est « une force créatrice non intentionnelle ». *La psychologie des phénomènes religieux*, trad. française de la seconde édition anglaise, Paris, 1914, p. 332.

Ce « biologisme » se heurte à plusieurs difficultés : 1. Il ne tient pas compte de l'élément intellectuel de la religion, « de ce fait que toutes les religions paraissent avoir été, au début, des cosmologies en même temps que des théologies, affirmant ainsi un besoin de savoir et de comprendre qui n'a rien de proprement biologique». H. Pinard de La Boullaye, *op. cit.*, t. I, p. 462. Quant aux formes supérieures de la religion la part de la doctrine y est si évidente, qu'il n'est pas besoin d'insister sur ce point.

2. En second lieu, vraie ou fausse, la constatation à laquelle aboutit M. Leuba (qu'il n'y a pas de besoin religieux en soi, *per se*) n'a pas la portée qu'il paraît lui attribuer. « Y a-t-il davantage un besoin moral ou un besoin esthétique *en soi*, sans analogie avec les tendances de l'être humain en d'autres domaines, par exemple avec le besoin d'équilibre vital ou de bien-être? Du point de vue phénoménal, en quoi se distingue l'amour naturel et légitime de l'amour contre nature et le bon goût du mauvais? La similitude profonde des émotions morales entre elles et celle des émotions artistiques entre elles, quelle que soit la valeur éthique ou esthétique de l'objet qui leur donne occasion, empêche-t-elle qu'il y ait une loi morale absolue ou une règle de goût? L'analogie des émotions morales avec les émotions artistiques empêche-t-elle que l'aspect *moralité* ne soit autre que l'aspect *beauté?* Il est au moins permis d'en douter. Ces ressemblances en effet sont inévitables, parce qu'un être sensible sent toutes choses, bonnes ou mauvaises, hallucinatoires ou réelles, avec sa sensibilité. Le sentiment religieux, le sentiment moral et le sentiment artistique dénotent au moins une spécialisation de cette faculté.» *Ibid.*, p. 462-463.

3. Pour M. Leuba, l'extase n'est qu'une syncope incapable d'enrichir la vie de l'esprit. Il oublie l'affirmation réitérée des grands mystiques chrétiens que les phénomènes d'anesthésie ou de catalepsie n'accompagnent que les degrés inférieurs de l'ascension vers Dieu.

4. Enfin, quand M. Leuba professe qu'il n'est matérialiste « qu'en pensée, et non, du moins nous l'espérons, en action », quand il se proclame « idéaliste empirique » (*Psychologie des phénomènes religieux*, p. IV), quand il attend une religion « dont le centre de gravité serait l'humanité, conçue comme une force tendant à la création d'une société idéale » (*op. cit.*, p. 395), quand il parle de la technique mystique qui a réalisé «dans des conditions de vérité quasi-matérielle la présence de la perfection suprême » et est « une des manifestations les plus éclatantes de la puissance créatrice qui est à l'œuvre dans l'humanité » (*Psychologie du mysticisme religieux*, trad. française par Lucien Herr, Paris, 1925, p. 446), sans doute il se réfère au fond à un panthéisme humaniste qui ne saurait nous satisfaire, mais il dépasse, et de beaucoup, le point de vue purement biologique.

Si on tient compte des déclarations de Leuba que nous venons de citer on ne peut pas dire qu'il tient la religion pour une pure illusion, mais, néanmoins, il l'estime illusoire et néfaste sous sa forme théiste. Dans un ouvrage récent, *God or man*, 1934, il professe ne vouloir ni du Dieu du cœur, ni de celui de l'intelligence et fonde la religion uniquement sur la tendance de l'humanité à la bonté et à la beauté. C'est du panthéisme. Pour sa réfutation voir dans ce Dictionnaire l'article PANTHÉISME.

3° *Le freudisme.* — D'après Freud, la religion serait « une sublimation de la *libido*... qu'il convient de rapprocher de l'élan vital de Bergson ou du vouloir-vivre de Schopenhauer, mais en pénétrant ces concepts de l'idée de sexualité : c'est beaucoup plus que l'instinct génésique, ce n'est pas quelque chose d'hétérogène au sexuel. Il faut surtout ne pas lui donner *a priori* le caractère d'une tendance dépravée : chose difficile pour nous, Français, car, dans notre langue, les composés de ce mot évoquent précisément la tendance dépravée de l'instinct sexuel.

« La notion de sublimation n'est pas chez Freud exempte d'ambiguïté. Selon une interprétation du freudisme, aussi courante chez ses adversaires que chez ses disciples, là où Freud dit *libido* sublimée, il faudrait traduire sexualité déguisée, mais raffinée. Freud se rangerait alors dans la lignée de ceux qui, étudiant le sentiment religieux chez les mystiques — et de fait c'est chez eux qu'il s'est analysé le plus explicitement — n'y ont vu que l'érotisme inconscient, sans doute plus délicat que l'érotisme grossier, mais au fond de même nature. Dans la recherche des plaisirs sexuels et dans celle des joies artistiques ou religieuses, le besoin à satisfaire resterait au fond le même, seuls les moyens employés différeraient.

« Cette thèse est injustifiable. L'analyse des états mystiques où abondent les métaphores tirées de l'amour humain ne lui apporte, malgré les apparences, aucun appui. On pourrait faire remarquer que ces métaphores ne sont pas absolument indispensables pour traduire l'expérience de l'amour mystique. On ne les rencontre pas chez saint Augustin. Il faut cependant reconnaître que plus tard, à partir de saint Bernard, dit Heiler (*La prière*, p. 302 sq.), elles deviennent prédominantes. Même lorsqu'on fait la part de la tradition littéraire (voir à ce sujet la thèse de G. Etchegoyen, *L'amour divin. Essai sur les sources de sainte Thérèse*), il reste qu'il y a là un fait à retenir. Mais il n'en ressort nullement que les mystiques soient des érotomanes plus délicats, plus raffinés et inconscients,

Que l'on considère une sainte Thérèse ou un saint Jean de la Croix, à qui leur passion de pureté et de chasteté donne une clairvoyance toute particulière, habitués par ailleurs à s'analyser, à discuter leurs motifs d'action, à dépister l'égoïsme sous des apparences de vertu, qu'on ait égard aussi aux fruits spirituels de leur expérience; comment admettre qu'ils aient été les jouets inconscients d'une sensualité même raffinée? Qui n'a pas posé à priori l'impossibilité d'un amour vrai autre que l'amour sensuel trouvera que l'interprétation spirituelle de ces métaphores fait infiniment plus justice au contexte psychologique et à toutes les vraisemblances que celle qu'on nous propose. Concédons du reste qu'il y a certaines hardiesses de langage — et d'imagination — qui doivent être réservées aux saints, et que telle page de sainte Thérèse écrite par une personne de vie religieuse médiocre deviendrait très suspecte.

« Allons plus loin, si nous suivons saint Jean de la Croix, l'auteur qui a peut-être dégagé le mieux l'essence du sentiment religieux dans sa pureté, la vie spirituelle demande le renoncement non seulement aux plaisirs sensibles, mais à toutes les consolations spirituelles, si purifiées qu'elles soient; elle est une exigence de dépassement constant de soi-même. Chaque fois que le mystique se rend compte qu'il agit par un motif qui peut être représenté ou senti, il doit faire effort pour le dépasser. Le motif de son activité est un effort incessant de purification. Si c'est vraiment là ce qu'il y a de plus profond dans le sentiment religieux, il est impossible qu'il s'alimente secrètement dans ce qu'il cherche à dépasser. Il a sa source, hors de la nature, dans un attrait exercé par Dieu.

« Une analogie tirée de la « réflexion » au sens philosophique du mot pourrait être éclairante. La réflexion ne peut être un produit de la « vie », car les tendances vitales nous poussent à l'action immédiate, tandis que le propre de la réflexion est de suspendre l'action, de poser le monde comme un objet à connaître, et peut-être un obstacle à réduire. C'est exactement l'inverse du mouvement vital qui nous lance vers lui.

« Le sentiment religieux nous apparaît donc irréductible, non seulement à une sexualité plus ou moins grossièrement entendue, mais à toute activité située dans le plan humain. Aussi, même si on entend par sublimation de la *libido*, non plus la recherche d'un autre moyen de satisfaction pour une tendance qui demeure identique, mais une véritable transformation et élévation intérieure de cette tendance, l'expression n'est peut-être pas très heureuse. Elle laisserait facilement entendre qu'on cherche à faire sortir le supérieur (sentiment religieux) de l'inférieur (*libido*, vouloir-vivre, élan vital). Mais, de même que Bergson, au-dessous de l'élan vital par lequel se constitue l'espèce humaine, a découvert un courant plus profond qui explique le premier, c'est à un niveau plus profond que celui de la *libido* qu'apparaît le sentiment religieux. Poursuivons la comparaison, qui est suggestive. Lorsqu'il est parvenu à la religion dynamique, l'homme n'a plus besoin de la religion statique pour obtenir ce qu'elle lui assurait : confiance en la vie, cohésion de la société. Ne peut-on pas admettre que le sentiment religieux va pour ainsi dire absorber, aspirer les forces vives de la *libido*, si bien que ce sera dans l'amour de Dieu et dans l'amour des autres en Dieu que l'homme religieux trouvera l'épanouissement, la libération, la satisfaction que d'autres ne trouvent qu'en cédant aux impulsions de la *libido?* Cette absorption sera en même temps purification, car en l'homme l'instinct sexuel est partiellement corrompu par suite du péché originel; mais, on le sait, cette corruption n'est point totale; *a fortiori*, elle ne constitue pas l'instinct. Cet amour spiritualisé rendra possible la chasteté religieuse ou la chasteté dans le mariage, suivant les vocations individuelles, sans que soient à craindre les dangers du « refoulement ». L'état limite vers lequel on tend ainsi ne serait-il pas celui où tout ce qui est « tyrannie » dans l'instinct sexuel aurait disparu, et où, en ce qu'il a de physiologique comme en ce qu'il a de psychique, la tentation n'existerait même plus de l'exercer au-delà de ce que permet ou de ce qu'exige l'amour spirituel? Notons que pour Freud « la sublimation ne peut supprimer qu'une partie de la *libido* » (*Introduction à la psychanalyse*, p. 372). La psychologie qui constate d'abord l'existence d'une *libido* impérieuse, puis voit s'en atténuer les exigences dans l'ordre sensible à mesure que se développe le sentiment religieux, parle volontiers de sublimation; nous avons vu pourquoi il vaut peut-être mieux renverser les perspectives pour mettre en relief l'intervention originale qui opère la transformation. » R. P. de Montcheuil, S. J., *Les attaches biologiques et sociales des formes de la vie religieuse* dans *Formes, vie et pensée*. Groupe lyonnais d'études médicales, philosophiques et biologiques. Lyon, 1932, p. 396-399.

II. LE SUBCONSCIENT A VALEUR OBJECTIVE. — Les théories psychologiques que nous venons d'examiner s'efforcent de réduire le sentiment religieux à un autre sentiment dont il serait sorti par une transfiguration illusoire. Elles sont le pendant des théories ethnologiques qui expliquent la religion par tout autre chose qu'elle-même. Voici maintenant des doctrines qui, tout en faisant encore intervenir le subconscient comme les précédentes, y voient le moyen d'atteindre une réalité objective, un au-delà véritable qui légitimerait l'attitude religieuse.

1° *Exposé.* — Dans une lettre de 1901, William James avait précisé le dessein des conférences Gifford où se trouvent la première esquisse de ses articles, puis de son livre sur l'expérience religieuse : *The varieties of religious experience*, New-York, 1902 (trad. française : *L'expérience religieuse*, 1905). « Dans mes conférences je me place sur le terrain suivant : Le réservoir et la source de toutes les religions, je les vois dans l'expérience mystique individuelle. Toutes les théologies et règles ecclésiastiques ne sont que des excroissances secondaires venues s'y greffer et l'expérience se combine avec tant de souplesse aux préventions intellectuelles du sujet, qu'on pourrait presque dire qu'elle n'a pas d'expression intellectuelle propre, mais appartient à une région plus profonde, plus vitale et plus agissante que le domaine de l'intelligence. Elle est donc également invulnérable aux arguments et critiques intellectuels. Selon moi la conscience mystique ou religieuse est inséparable d'un moi subliminal qui laisserait filtrer des messages au travers de sa mince cloison... Nous sommes ainsi dûment avertis de la présence d'une sphère de vie plus grande et plus puissante que notre conscience ordinaire, dont elle n'est pourtant qu'un prolongement. Les impressions, émotions et excitations qui nous en parviennent nous aident à vivre, elles apportent l'insensible confirmation d'un monde au-delà des sens, elles nous attendrissent, donnent à tout un sens et un prix qui nous rendent heureux, voilà ce qu'elles procurent à qui les ressent et il n'est bientôt plus seul. Ainsi comprise, la religion est strictement indestructible. La philosophie et la théologie donnent leur interprétation conceptionnelle de cette expérience vitale. Comme nous ignorons tout des limites extérieures du domaine subliminal, libre à l'idéalisme transcendantal de le considérer comme un esprit absolu dont une partie ferait corps avec nous-même, ou libre à la théologie chrétienne d'y voir une divinité distincte agissant sur nous. Il y a quelque chose qui n'est pas notre moi immédiat et qui influe sur notre vie. » Cité par Gilbert Maire, *William James et le pragmatisme religieux*, Paris, 1933, p. 178-179.

Le subconscient fut pour William James une véritable révélation :

« La psychologie courante d'il y a vingt ans, tout en admettant qu'il est bien difficile de tracer cette limite, prenait néanmoins pour accordé : 1° que toute l'activité consciente, obscure ou claire, centrale ou périphérique, qui est présente à un moment donné, constitue un champ unique, bien qu'il soit impossible d'en assigner les limites ; et 2° que ce qui est tout à fait en dehors de l'extrême périphérie n'existe absolument pas comme fait psychologique. Le progrès le plus considérable qu'on ait fait en psychologie depuis que j'étudie cette science, c'est, à mon avis, une découverte qui date de 1886 et qu'on peut résumer ainsi : Il existe, au moins chez certains sujets, des souvenirs, des idées et des sentiments tout à fait en dehors de la conscience ordinaire, et même de sa périphérie, qui, cependant doivent être comptés comme des faits conscients, et qui se manifestent au dehors par des signes irrécusables. Cette découverte me parait d'une importance capitale, parce qu'elle nous a révélé une particularité de la nature humaine qu'on n'avait jamais soupçonnée auparavant. L'on ne saurait en dire autant d'aucun autre progrès accompli en psychologie.

Jusqu'à présent, les individus chez qui l'on a pu observer de près ces faits curieux sont relativement peu nombreux, et plus ou moins excentriques ; ce sont bien des sujets particulièrement sensibles à la suggestion hypnotique ou bien des hystériques. Cependant, le mécanisme élémentaire de la vie mentale étant le même partout, ce qui apparait d'une manière frappante chez plusieurs personnes, et se réalise chez quelques-unes avec une extraordinaire intensité, doit être vrai pour tout le monde.

Quand la conscience *subliminale*, comme l'a baptisée Myers, est fortement développée, il en résulte pour le sujet une conséquence très importante : certains éléments de cette conscience peuvent subitement faire irruption dans le champ de la conscience ordinaire. Comme le sujet ne saurait en deviner l'origine, ils revêtent à ses yeux la forme d'impulsions mystérieuses, d'inhibitions, d'idées obsédantes, et même d'hallucinations de la vue ou de l'ouïe. Le sujet peut être conduit à prononcer ou écrire des mots, des phrases, dont il ignore le sens. Myers, généralisant ce phénomène, appelle *automatisme*, sensoriel ou moteur, émotif ou intellectuel, tout ce qui résulte des incursions de la conscience subliminale dans le champ de la conscience ordinaire. » *Expérience religieuse*, p. 198-199.

Le recours au « subliminal » permet d'expliquer les phénomènes religieux sans les réduire à des faits organiques et de maintenir la valeur de la religion.

1. *Les faits* (1re partie de l'*Expérience religieuse*). — Il arrive aux mystiques comme aux hallucinés de sentir présent un objet — pour les mystiques c'est l'être divin — sans en avoir aucune représentation. Or le rationalisme n'a jamais donné une explication satisfaisante de ce sentiment de présence qui survit à toutes les raisons qu'on donne à ceux qui l'éprouvent de le tenir pour illusoire, il est aussi indestructible que la croyance à la réalité des objets des sens. Il est donc permis de croire que l'homme perçoit une réalité autre que celle que lui donne l'expérience sensible ordinaire. C. III, *La réalité de l'invisible*.

Au point de vue de la vie spirituelle, il y a deux sortes d'hommes : ceux qui, pour être heureux, n'ont qu'à naître une fois, *once born characters*, les optimistes, et ceux qui, nés malheureux ou se sentant tels, ont besoin de renaître, *twice born characters*, les pessimistes. Or l'optimisme religieux peut fort bien tenir à ce qu'on renonce comme d'instinct à son petit moi pour s'abandonner avec confiance à l'action d'un moi supérieur. C. IV. Quant aux âmes douloureuses, obsédées par le sentiment d'une misère irrémédiable, le scrupule, l'inquiétude, si leur guérison est possible, elle ne peut venir que d'une intervention surnaturelle, et le surnaturel n'est peut-être pas fort différent du subliminal; du moins par coïncidence partielle. C. V. Mais il est un état d'âme qui participe à la fois de l'optimisme et du pessimisme, la volonté se trouvant partagée entre celui-ci et celui-là. C. VI. Le retour à l'unité des êtres déchirés, quand il a lieu, de même que toute conversion, surtout la conversion soudaine, les brusques *revivals* des foules, s'explique au mieux par l'intrusion et, dans les cas d'action rapide, par l'irruption du subliminal dans la conscience claire et ordinaire. C. VII. D'une façon générale la vie religieuse, du moins dans ses états intenses, implique le déplacement du centre d'énergie personnelle et la conscience de l'agrandissement de l'être par la fusion avec un plus grand que soi. (Emile Boutroux, *Science et religion*, Paris, 1908, p. 306. Analyse de W. James.)

2. *Les fruits*. — C'est à ses fruits seulement, à son efficacité pratique uniquement que W. James veut reconnaître la valeur et la vérité de la religion. Il commence la seconde partie par une hymne véritable à la sainteté. C. VIII. Grâce à la dévotion, il y a des heures où la beauté de l'existence nous pénètre comme une chaude atmosphère. La charité épanouit l'âme et renverse toutes les barrières. La force d'âme crée la résignation, la sérénité, le mépris du danger, la concentration de la conscience sur le moment présent. La pureté crée l'harmonie et grâce à elle l'âme rejette d'instinct tout ce qui risque de la ternir. Si l'ascétisme n'est plus guère en faveur, il faut néanmoins reconnaître que la plupart des hommes ont besoin, pour goûter la vie, qu'il s'y mêle un peu d'austérité. L'obéissance est pour beaucoup d'âmes un besoin profond que nous devons nous efforcer de comprendre. Quant à la pauvreté elle est souvent synonyme, même dans la vie laïque, d'indépendance spirituelle. Notre auteur reconnaît que l'enthousiasme moral n'est pas le monopole exclusif des âmes religieuses et cite (p. 277), à ce sujet, une belle page de Jules Lagneau. Mais il ajoute : « A ceux qui seraient tentés d'opposer ce grave enthousiasme, cette charité si raisonnable et cet ascétisme philosophique aux extravagances des âmes religieuses, je rappellerai seulement qu'on ne comprend pas tout à fait clairement un sentiment qu'on n'a pas éprouvé soi-même. Un citoyen des États-Unis n'arrivera jamais à comprendre le loyalisme d'un Anglais pour son roi ou d'un Allemand pour son empereur. Et de même un bourgeois de Londres ou de Berlin ne comprendra jamais le bonheur intime qu'éprouve un Américain à n'avoir ni monarque, ni kaiser, ni aucun vain étalage de sottise humaine, entre lui et son Dieu. Mais, si des sentiments aussi simples sont impénétrables pour quiconque ne les a pas respirés dès sa naissance dans l'atmosphère morale de son pays, combien plus doivent rester énigmatiques au spectateur indifférent les émotions religieuses, si subtiles et si complexes. Un tel état d'âme ne se laisse pas sonder du dehors. Pour celui-là seul qui en est illuminé, son rayonnement dissipe les ténèbres, éclaire les mystérieuses profondeurs où nous ne voyons que d'incompréhensibles divagations. On peut dire que chaque émotion a sa logique propre, d'où elle tire des conséquences qu'aucune autre logique ne pourrait lui fournir. La piété, la charité, l'ascétisme constituent un foyer d'énergie personnelle qui n'a rien de commun avec les craintes et les convoitises vulgaires. C'est un esprit tout différent et par suite un tout autre univers. Une extrême affliction peut changer en consolations certaines douleurs, transformer en joies bien des sacrifices, de même la confiance absolue en Dieu supprime les craintes et les préoccupations terrestres. Dans la ferveur d'une émotion d'où l'égoïsme a disparu, les précautions mesquines et les ressources matérielles sont indignes d'une âme qui se repose en Dieu. » P. 278-279. *Expertus solus potest credere quid sit Jesum diligere.*

Au chapitre suivant W. James institue une critique de la sainteté. Sans doute l'ascétisme a ses excès, la dévotion, ses extravagances. Mais l'ascétisme maintient l'héroïsme à l'ordre du jour et l'héroïsme reste.

pour l'humanité une nécessité vitale, car celle-ci ne subsiste qu'en se créant et se recréant continuellement. Le saint peut être mal adapté à la société au milieu de laquelle il vit, c'est qu'il est adapté à une société plus parfaite qu'il annonce et prépare. Avec son idéal d'amour et de paix il est préférable à l'homme de proie. « En somme, sans faire appel à des considérations théologiques, en ne nous fondant que sur le bon sens et notre critère empirique, nous laissons à la religion sa place éminente dans l'histoire de l'humanité. La sainteté est un facteur essentiel du bien-être social. Les grands saints sont des vainqueurs, les petits sont au moins des avant-coureurs, des hérauts, s'ils ne sont pas eux-mêmes des initiateurs. Soyons donc nous-mêmes des saints, si nous le pouvons, sans nous inquiéter du succès visible. » P. 322-323.

3. La religion est utile, est-elle vraie? P. 233. Deux voies ont été tentées pour démontrer sa vérité : le mysticisme et la spéculation. C. XI. « On peut dire que la vie religieuse a sa racine dans des états de conscience mystiques. Notre sujet étant proprement l'expérience religieuse intime, l'étude du mysticisme devrait l'éclairer d'une vive lumière. Je ne sais si j'obtiendrai ce résultat, car mon tempérament m'interdit presque toute expérience mystique, et je n'en puis parler que d'après les autres. Ne pouvant observer que du dehors, j'observerai du moins avec impartialité, avec sympathie; j'espère convaincre mes lecteurs de la réalité des états mystiques, et de leur importance capitale dans la vie religieuse. » P. 324. Les expériences mystiques révèlent quatre aspects caractéristiques : 1° *Ineffabilité:* les mots ne peuvent les exprimer, elles sont incommunicables et, pour les comprendre, il faut être mystique, comme il faut être musicien pour comprendre la musique et amoureux pour comprendre l'amour. 2° *Intuition :* « Si les états mystiques sont des sentiments, ils apparaissent aussi au sujet comme une forme de connaissance. Ils lui révèlent des profondeurs de vie insondables à la raison discursive. C'est une illumination, d'une richesse inexprimable, dont on sent qu'elle aura sur toute la vie un immense retentissement. » P. 325. 3° *Instabilité :* Les états mystiques durent une demi-heure, une ou deux heures tout au plus. Après on se les rappelle difficilement, mais revenant on les reconnaît, et l'âme par eux s'enrichit et s'épanouit. 4° *Passivité :* On peut favoriser leur apparition par la fixation de la pensée, des mouvements rythmiques, etc.; mais une fois réalisés « le sujet sent sa volonté paralysée; parfois même il se sent comme dompté par une puissance supérieure ». Il en est ainsi en d'autres états : glossolalie, écriture automatique, extase médianimique, etc. « Il y a cependant une différence : dans les cas morbides, les phénomènes ne laissent d'ordinaire aucune trace dans la mémoire et n'influent pas sur la conscience normale, qu'ils interrompent brusquement. Les états mystiques proprement dits n'interrompent jamais entièrement le courant de la pensée; il en reste toujours quelque souvenir et le sentiment de leur importance, ils modifient toute la vie intérieure du sujet. La distinction n'est au reste qu'approximative entre les états mystiques et les phénomènes d'automatisme. » P. 325. De ces caractères W. James donne de nombreux exemples et il conclut comme il suit : « Malgré tout, la seule existence des états de conscience mystiques ruine la prétention des états non mystiques à décider souverainement de toutes nos croyances. En général, les états mystiques ne font qu'ajouter une valeur ineffable aux objets ordinaires de la conscience. Ce sont des stimulants, comme l'amour ou l'ambition; c'est une pure grâce qui transfigure de sa lumière ce que nous connaissons déjà et renouvelle notre activité. Ils ne suppriment pas les données immédiates de notre sensibilité : c'est bien plutôt le rationaliste qui est le négateur; et ses négations n'ont pas de force, car il ne saurait exister un fait à qui l'on n'ait le droit d'attribuer un nouveau sens, pourvu que l'esprit s'élève à quelque point de vue plus compréhensif. La question doit toujours rester ouverte de savoir si les états mystiques ne seraient pas de tels points de vue, des fenêtres donnant sur un monde plus étendu et plus complet. Quand même chaque mystique verrait par sa fenêtre un monde différent, cette diversité n'infirmerait en rien notre hypothèse. Le monde plus grand qu'ils aperçoivent serait aussi complexe qu'est le nôtre, voilà tout. Il aurait ses régions célestes et ses régions infernales, ses tentations et ses délivrances, ses expériences vraies et ses illusions; il ressemblerait à notre monde, tout en étant plus grand que lui. Pour mettre à profit les données qu'il nous fournirait, nous devrions user des mêmes procédés que dans le monde naturel, choix, subordination, substitution. Nous y serions sujets à l'erreur autant que dans notre vie de chaque jour. Et cependant, pour atteindre à la plénitude de la vérité, ce pourrait être une condition indispensable de tenir le plus grand compte, dans chacune de nos actions, de ce monde plus compréhensif. » Hypothèses, sans doute, « mais que nos raisonnements ne sauraient renverser. Le surnaturalisme optimiste auquel elles nous amènent pourrait bien être après tout la formule la plus juste du sens de la vie. » P. 362.

Quant à la spéculation, son rôle est très réduit dans la pensée de W. James. Sans doute il reconnaît que si le cœur est la source de la vie religieuse, l'intelligence entre en jeu dans chacune de nos fonctions. Mais il se rallie au pragmatisme de Charles Sanders Peirce, tel qu'il l'exposa dans un article du *Popular science monthly*, (janvier 1878, t. XII, p. 286 sq.) : « La pensée en mouvement ne saurait avoir d'autre but que la croyance, c'est-à-dire la pensée en repos. C'est seulement quand notre pensée a trouvé son équilibre que notre action peut être ferme et sûre. Les croyances sont des règles d'action : la fonction première de l'intelligence est de permettre à l'homme l'acquisition d'habitudes actives. S'il y a dans une pensée quelque élément qui ne puisse rien changer aux conséquences pratiques de cette pensée, c'est un élément négligeable. Pour en développer tout le sens, il suffit donc de déterminer tous les actes qu'elle est apte à faire naître : *de ses effets pratiques, elle tire toute sa valeur.* A la base de toutes nos distinctions théoriques, si subtiles qu'elles soient, on ne trouvera rien d'autre que des différences d'efficacité pratique. Pour atteindre à la parfaite clarté d'une idée nous n'avons qu'à nous demander quelles sensations pourrait nous donner son objet, et quelle devrait être notre conduite s'il était une réalité. Tout le sens que peut avoir la conception d'un objet se réduit à la représentation de ses conséquences pratiques. » P. 374-375. De ce point de vue, les attributs métaphysiques de Dieu n'ont pas de valeur. Ses attributs moraux en ont une grande, mais ce n'est pas la théologie dogmatique qui peut les démontrer. P. 375-376. La philosophie de la religion doit devenir la science des religions, mais une science qui traite vraiment la religion comme un fait et un fait étudié dans sa réalité vivante. P. 381-382. Le c. XII de l'*Expérience religieuse* est consacré à la religion pratique : sacrifice, confession, prière surtout, c'est-à-dire effort pour s'aider de l'énergie divine elle-même.

W. James conclut que, par la religion, « l'homme voit clairement que son moi supérieur et potentiel est son véritable moi. Il arrive à se rendre compte que ce moi supérieur *fait partie de quelque chose de plus grand que lui, mais de même nature; quelque chose qui agit dans l'univers en dehors de lui*, qui peut lui venir en aide, et s'offre à lui comme un refuge suprême quand son être inférieur a fait naufrage. » P. 424 (c'est W. James qui

souligne). Cette conclusion se rattache pour notre auteur à la science positive de la façon suivante : « Mon hypothèse est donc celle-ci : quel qu'il puisse être *au delà* des limites de l'être individuel qui est en rapport avec lui dans l'expérience religieuse, le « plus grand » fait partie, *en deçà* de ces limites, de la vie subconsciente. En se fondant ainsi sur un fait psychologique admis de tous, on conserve avec la science positive un point de contact qui manque d'ordinaire au théologien. Mais, en même temps, on justifie l'affirmation du théologien que l'homme religieux subit l'action d'un pouvoir extérieur; car les irruptions du subconscient dans la conscience claire ont pour caractère de s'objectiver et de donner au sujet l'impression qu'il est dominé par une force étrangère. Dans l'expérience religieuse cette force apparaît, il est vrai, comme étant d'un ordre supérieur; mais puisque, suivant notre hypothèse, ce sont les facultés les plus hautes du moi subconscient qui interviennent, le sentiment d'une communion avec une puissance supérieure, n'est pas une simple apparence, mais la vérité même. » P. 427.

2° *Critique.* — M. Boutroux, qui n'a pas ménagé les louanges à W. James, a néanmoins fait remarquer que, si riche et pénétrante que fût son analyse, elle n'en a pas moins un domaine trop étroit.

« Le sujet, dit l'auteur de l'*Expérience religieuse*, connaît que le mystère religieux s'accomplit en lui, lorsque à son cri de détresse : au secours! il entend une voix qui répond : aie courage! ta foi t'a sauvé. Le moi humain est naturellement divisé avec lui-même et défaillant. Si l'harmonie s'y rétablit, si une force qu'il ne pouvait se donner lui est ajoutée, c'est qu'un plus grand que lui l'assiste.

« 1. Mais, fait, à bon droit, ce semble, observer Höffding (*Philosophie moderne*, 1905), ces phénomènes eux-mêmes semblent insuffisants pour caractériser une expérience comme religieuse, s'il ne s'y joint une appréciation de la valeur de l'harmonie et de l'énergie que le sujet voit ainsi s'introduire en lui. Conçues comme purement analogues aux choses naturelles, cette harmonie et cette force ne supposeraient aucune intervention divine. Mais, si le phénomène psychique est interprété par le sujet comme le rétablissement d'un accord entre Dieu et l'homme, entre l'idéal et le réel, ou, selon la doctrine précise de Höffding, entre les valeurs et la réalité, alors le sujet rapportera l'apparition de cette harmonie et de cette force à l'action de Dieu comme principe des valeurs, et l'expérience, par là, présentera un caractère religieux.

« Et, en effet, c'est le concept, c'est la croyance jointe au sentiment, qui, seule, caractérise ce dernier. Pour qu'une émotion soit religieuse, il faut qu'elle soit considérée comme ayant en Dieu, entendu lui-même religieusement, son principe et sa fin. C'est donc la foi, enveloppée dans l'expérience religieuse, qui la caractérise, et comme expérience, et comme religieuse.

« L'importance de la foi est ici d'autant plus grande que, selon W. James lui-même, elle n'accompagne pas seulement l'émotion, mais a sur elle une réelle influence, et peut, dans certains cas, la produire à elle seule. La foi religieuse, qui, peut-être, porte Dieu en elle, n'est pas une idée abstraite : elle guérit, elle console; elle crée son objet. Tandis qu'il cherche en gémissant, Pascal entend le Sauveur qui lui dit : « Console-toi, tu ne me chercherais pas, si tu ne m'avais trouvé. »

« Mais, s'il en est ainsi, l'expérience religieuse n'est pas ce principe entièrement indépendant des concepts, des dogmes, des rites, des traditions et des institutions que semblait dégager et isoler l'analyse de W. James. Car ces conditions extérieures sont, en quelque manière, des éléments de la foi. Comme elles la supposent, ainsi elles réagissent sur elle et déterminent son contenu. Dans l'expérience religieuse d'un individu donné, si on l'analyse, on trouvera toujours, incorporée à sa foi, une foule d'idées et de sentiments liés aux formules et aux pratiques qui lui sont familières. De la foi religieuse elle-même, il faut dire qu'elle est, pour une part, une traduction de l'action en croyance.

« Il semble donc permis de se demander, avec Höffding, si le fait même de l'expérience religieuse survivrait à la disparition de tous les éléments intellectuels, extérieurs et traditionnels de la religion.

« 2. Les éléments, d'ailleurs, n'ont-ils d'autre valeur que celle qu'ils tiennent de leurs rapports à la conscience religieuse des individus? La religion personnelle est-elle, à elle seule, tout l'essentiel de la religion?

« Sans doute le rôle social de la religion, si considérable que l'histoire nous le montre, ne suffit pas à démontrer que la religion soit, originairement et essentiellement, un phénomène social. Il se peut qu'en fait la religion soit née dans les âmes d'individus enthousiastes et que, s'étant propagée par imitation, par contagion, elle ait revêtu peu à peu la forme de dogmes et d'institutions, comme il arrive aux croyances propres à assurer la conservation et la puissance d'une société donnée. Mais, alors même que le côté social de la religion serait un effet et non une cause, il ne s'ensuivrait pas que la religion purement personnelle fût, aujourd'hui même, la seule forme haute et vivace de la religion.

« Déjà l'individu, en tant qu'il vise pour lui-même à la perfection religieuse, constate qu'il ne saurait s'enfermer dans une sainteté solitaire. Nul ne peut faire son salut tout seul. Car la personnalité humaine ne se développe, ne se crée, n'existe que dans l'effort que font les hommes pour s'entendre, s'unir et vivre la vie les uns des autres. Et ainsi, les choses communes, actes, croyances, symboles, institutions, sont une partie essentielle de la religion, même dans sa forme personnelle.

« Mais la personne individuelle n'est pas seule une valeur religieuse. Une société est aussi une sorte de personne, susceptible de déployer des vertus propres : justice, harmonie, humanité, qui débordent le cadre de la vie individuelle. Jadis c'étaient les religions qui avaient en mains les destinées matérielles et morales des sociétés. Si aujourd'hui elles ne disposent plus du gouvernement politique, ne peuvent-elles encore prétendre à démontrer aux nations leurs fins idéales, et à développer en elles, la foi, l'amour, l'enthousiasme, l'esprit de fraternité et de sacrifice, l'ardeur et la constance, nécessaires pour travailler à les réaliser?

« Une pareille tâche dépasse la religion purement personnelle. Elle suppose chez les membres d'une société donnée, le culte collectif des traditions, des croyances, des idées qui tendent à l'accomplissement de sa mission et à la réalisation de son idéal.

« Si le sentiment est l'âme de la religion, les croyances et les institutions en sont le corps; et il n'y a de vie, en ce monde, que pour les âmes unies à des corps. » E. Boutroux, *Science et religion*, Paris, 1908, p. 335-339.

Sans doute il est parfaitement légitime dans l'étude de la religion de se borner, par raison de méthode et pour limiter un sujet immense, de s'en tenir à l'élément individuel. Mais cette limitation n'est recevable que si d'abord on ne laisse pas croire qu'elle permet de donner raison de *tous* les éléments essentiels de la religion et W. James le laisse croire assez souvent, et que si d'autre part on ne témoigne pas d'un certain mépris pour toute organisation ecclésiastique. Or, sur ce dernier point, il y a dans l'*Expérience religieuse* un passage pénible qui fait contraste avec un exposé généralement si sympathique du phénomène religieux même sous sa forme catholique. « L'histoire nous montre que la plupart des génies religieux exercent autour d'eux une influence qui leur attire des dis-

ciples. Ces petits groupes de sectateurs tendent, à mesure qu'ils grandissent, à se donner une organisation et à se transformer peu à peu en corps ecclésiastiques, ayant une vie propre, enclins à s'étendre et à dominer. L'esprit politique et le dogmatisme insolent envahissent alors l'Église naissante et corrompent la source de la vie religieuse. Quand nous entendons prononcer aujourd'hui le mot de religion, nous avons une tendance à nous représenter toujours telle ou telle Église. Et, pour bien des hommes, le mot d'Église désigne un si horrible mélange d'hypocrisie, de fanatisme et de superstition, qu'ils proclament d'un air triomphant et sans entrer dans les détails que la « religion » est une pure abomination dont il s'agit de purger le monde. Ceux mêmes qui appartiennent à une Église englobent volontiers toutes les autres dans une même réprobation. » P. 288. Il faut immédiatement ajouter que W. James a fait preuve d'une intelligence sympathique des formes catholiques de la religion très louable chez un protestant.

Cependant il est permis de penser que M. Loisy lui-même a porté sur la forme sociale de la religion un jugement bien plus équitable que le sien, quand il félicitait Durkheim d'avoir mis en lumière cet aspect du phénomène religieux : « Assurément rien n'était plus légitime que de rattacher la religion, la science et l'histoire des religions à la sociologie; rien n'était plus nécessaire, dans l'éparpillement des travaux purement critiques, dans la criante insuffisance des explications tirées de la psychologie individuelle et des besoins réels ou prétendus de l'âme religieuse, que de montrer comment ni la religion ni rien de ce qui constitue le patrimoine intellectuel et moral de l'humanité n'était le produit spontané de l'homme comme tel, de l'individu humain, mais des hommes socialement élevés, entraînés, soutenus; que la religion a un aspect social; que ses origines sont principalement sociales et que son évolution a été coordonnée à celle des sociétés. » *Revue d'hist. et de litt. rel.*, Paris. 1913, p. 76.

3. Le pragmatisme de W. James est une philosophie ruineuse dans l'ordre religieux lui-même. « Si les pragmatistes dénoncent parfois à juste titre les procédés excessifs d'abstraction et de construction dont use l'intellectualisme, n'ont-ils pas, eux aussi, leur procédé familier qui consiste, devant une opération logique indispensable à la vérification ou à la preuve, à en présenter la signification sous l'aspect affectif, qu'elle revêt plus ou moins dans les esprits, de telle sorte que, sans en perdre le bénéfice, ils en dissimulent la rigueur formelle? C'est par là qu'ils se dispensent vraiment trop de mettre en lumière les efforts que l'intelligence, quand elle a la charge de vérifier et de prouver, doit faire contre les préjugés inévitablement créés par les desseins et les intérêts individuels, par les intentions d'atteindre de préférence telles fins. Ces efforts, s'ils n'arrachent pas entièrement l'intelligence à l'empire des dispositions affectives et actives qui sont le fouet de notre vie concrète, l'en libèrent du moins relativement et momentanément, de façon à la pousser à chercher entre les idées ou entre les choses des rapports tels que toutes les intelligences les attendent de même. Or, pour que cette dernière condition se réalise pleinement, il ne suffit pas de constater qu'il y a entre certaines de nos conceptions et certains objets des relations signifiant une possibilité d'action pratique; car la faculté d'agir efficacement, si on l'admet comme donnée, peut tenir à des circonstances accidentelles et singulières, parfaitement capables de se répéter sans rendre pour cela plus claire l'influence qui leur est attachée; il faut encore que les relations des idées à leurs conséquences puissent supporter en quelque mesure l'épreuve d'une analyse toute intellectuelle qui en suive les moments successifs, selon des règles universelles d'enchaînement, selon des principes de liaison indépendants des réussites contingentes de la pratique. Que l'idéal défini par ces règles et ces principes doive s'approprier à la diversité des objets de connaissance comme aux imperfections de nos moyens de connaître : soit. Encore est-ce lui qui permet de faire le départ entre les recettes de l'expérience vulgaire et les méthodes de l'expérience scientifique, entre les notions en gros charriées par l'action qui réussit et les vérités lumineusement détaillées par l'intelligence qui analyse, encore est-ce lui qui empêche les divers esprits de se perdre dans leurs différences individuelles, ainsi que dans la confusion des choses, qui les fait concourir, non par rencontre extérieure, mais par rencontre intime, à l'œuvre de la science, qui les porte à affirmer que toute vérité tient à d'autres, non point comme une découverte fortuitement ajoutée aux découvertes antérieures, mais comme l'expression d'un ordre total, objet commun des recherches d'abord les plus divergentes. » Victor Delbos, *Conférences Foi et vie*, p. 128-130.

Sans doute le pragmatisme ne néglige pas l'accord des esprits et la formation d'ensembles d'idées, mais il reste un empirisme qui explique le tout par les parties oubliant le rôle vivificateur des synthèses.

Quant au point de vue plus spécifiquement religieux il ne tient pas assez compte des solidarités spirituelles. « Est-ce donner de la vie religieuse une idée parfaitement exacte que de représenter les croyances qui la forment comme les effets d'une convergence relative d'expériences individuelles? La religion, à mesure qu'elle est plus approfondie, ne découvre-t-elle pas son principe dans un esprit de vérité universelle qui nous trace la voie hors des petits sentiers que chacun irait se frayer à ses risques? N'est-elle qu'une façon à nous de nous faire notre destinée, ou ne semble-t-il pas plutôt que ce qu'elle enferme dans le problème de notre salut, c'est, avec la pensée d'une réalisation totale de notre nature, la représentation d'un lien qui nous unit à Dieu et à nos semblables pour et dans l'accomplissement de cette œuvre suprême? A coup sûr le pragmatisme ne néglige pas, il décrit même parfois très vivement la conscience que le sujet a de son union avec Dieu et avec les autres hommes, et le déplacement que cette conscience opère du centre de son activité. Mais la valeur même de l'idée de la paternité divine et de la fraternité humaine ne tient-elle qu'à l'usage que nous en faisons, à la perception plus ou moins singulière que nous nous en donnons? N'est-elle pas vraie avant cet usage, vraie d'une vérité qui contient en puissance la valeur de nos expériences individuelles? Tiendrons-nous pour un élément dérivé, relatif ou approximatif de la conscience religieuse, la notion de l'unité du Verbe qui illumine tout homme venu au monde? C'est pourtant par là que la conscience religieuse s'est libérée des formes contingentes des vies nationales; c'est par là qu'elle doit rester libre des formes non moins contingentes des vies individuelles. Il ne suffit pas, pour trouver un équivalent de cette pensée fondamentale, de décrire des procédés de fusion ou de contagion mentale par lesquels les hommes s'assimilent les uns aux autres; car, outre que cette représentation de la société des esprits peut sembler bien naturaliste pour être authentiquement religieuse, la question que j'indiquais reste entière, comme la solution qui, selon moi, doit y répondre : l'esprit d'universalité est-il, dans la religion philosophiquement comprise, un caractère dérivé ou un caractère primitif, un terme hypothétique et lointain ou un principe immédiat et certain? » *Ibid.*, p. 131-132.

Puis la notion même d'expérience religieuse est décevante, si on entend par là, non pas simplement la constatation de certains faits mais leur vérification par leurs conséquences pratiques. « Si l'on se contente de

l'efficacité comme preuve, ne va-t-on pas ouvrir la voie à toutes les formes de l'imagination visionnaire et à toutes les pratiques de l'occultisme? Il y a de par le monde tant de sujets naturellement délirants et qu'enchante leur délire! M. W. James songeait récemment à cette objection et y répondait en des termes plus ingénieux, ce me semble, que rassurants. « Qu'il se « produise, disait-il, de folles végétations de croyances « étranges et superstitieuses, eh bien, après? Si l'on n'a « point beaucoup trop, l'on ne peut jamais avoir assez « de quoi que ce soit. Combien ne faut-il pas de livres « médiocres, de mauvaises œuvres d'art, de discours « ennuyeux, d'hommes et de femmes de dixième ordre « pour rendre possibles quelques spécimens exquis! » N'insistons pas trop, si vous voulez bien, sur le rôle de la superstition comme ferment de la religion; mais tirons de cette défense le demi-aveu d'une importante vérité : l'expérience religieuse, dès qu'elle prétend ne tirer sa force probante que d'un sentiment d'efficacité et de bienfaisance pratique, est inévitablement superstitieuse par essence et ne devient purement religieuse que par accident : qu'est-ce à dire, sinon que l'expérience religieuse, pour valoir, demande à être homologuée par la doctrine? » *Ibid.*, p. 134.

« Concluons donc en constatant que le pragmatisme a renversé la hiérarchie des termes. *Veritas, vita et via!* Ce n'est pas à la vie de se faire son chemin en prenant pour guides les inspirations plus ou moins heureuses de quelques génies mystiques, élevées au rang de vérités, c'est à la vérité qu'il appartient de gouverner la vie, de l'engager et de la diriger dans sa voie. La vérité reste en droit, et absolument la première. » *Ibid.*, p. 135.

4. Sans nier la réalité de faits de subconscience chez les individus normaux eux-mêmes, ni celle d'une subconscience organisée chez les individus anormaux (cf. J. de La Vaissière, S. J., *Éléments de psychologie expérimentale*, 5e édition, Paris, 1921, p. 252-275, en particulier la conclusion, p. 275), on doit constater que W. James fait à la névropathie une place exagérée et lui attribue une valeur qu'elle n'a pas. « James ne dit pas un mot (ou le mot sera si court qu'il m'a échappé) sur saint Thomas d'Aquin, Bossuet ou François de Sales... Mais tous les hommes qui ont été déséquilibrés, qui ont une fêlure quelconque dans le cerveau, trouvent dans ce livre une royale hospitalité. » Émile Faguet, *Revue latine*, 1906. James peut répondre qu'il n'enquêtait pas sur le raisonnement religieux, mais sur l'expérience religieuse. Sans doute, « mais pourquoi a-t-il peu ou point pris les faits d'expérience religieuse parmi ceux qui les contrôlaient par la froide raison, puisque plusieurs de ces spéculatifs ont éprouvé des phénomènes rentrant dans les faits étudiés? Pourquoi, lorsqu'il cite des sujets doués d'une haute puissance de jugement comme sainte Thérèse, ne mentionne-t-il pas les analyses données par les sujets de leurs phénomènes? D'après l'objet même de l'enquête, James ne pouvait avoir comme sujets que des névropathes ou des individus exceptionnels : c'est une grave erreur d'avoir cité pêle-mêle des malades, des gens d'une moralité douteuse, des hommes de génie, des saints. » De La Vaissière, *op. cit.*, p. 325-326.

« Les névropathes en particulier, continue le P. de La Vaissière, sont-ils des témoins autorisés en matière de réalité, quand la névrose a pour effet caractéristique de troubler la fonction du réel? » Et il renvoie à Pierre Janet, *Les névroses*, Paris, 1919, Ire part., c. VI. Ce dernier observe au sujet des psychasthéniques que, pas plus chez ceux-ci que chez les hystériques, on ne constate de véritables modifications des organes sensoriels, mais seulement « des sentiments pathologiques à propos de l'appréciation des perceptions et des agitations qui s'y ajoutent », et il donne à ce sujet l'appréciation suivante : « Les principaux sentiments observés sont, comme on l'a vu, le sentiment d'absence de relief, d'obscurité, de lointain, d'étrange, de jamais vu, de faux, de rêve, d'éloignement, d'isolement, de mort. Quel est le sentiment auquel se rattachent tous les autres? On a souvent dit que c'était le sentiment de nouveau et d'étrange, je crois plutôt que c'est le sentiment de non-réel, *le sentiment d'absence de la réalité*. C'est ce sentiment de l'irréel qui donne les impressions de rêve, de simulation, de jamais vu, de fantastique, c'est cette absence de réalité psychologique qui leur fait dire que les autres hommes sont des automates et qu'eux-mêmes sont des morts. On pourrait dire qu'ils ont conservé toutes les fonctions de perception, mais qu'ils n'y ajoutent plus les sentiments de confiance, de certitude qui constituent dans notre esprit la notion de la réalité. Nous retrouvons à propos de la perception le même doute qui troublait la mémoire et l'intelligence. Ce doute est une sorte d'inachèvement de la perception, exactement comme le défaut de conscience personnelle que nous avons noté chez l'hystérique, c'est pourquoi les troubles de la perception présentés par le psychasthénique méritent d'être rapprochés des dysesthésies et des anesthésies hystériques : ce sont, malgré les apparences, des phénomènes très voisins l'un de l'autre. » *Op. cit.*, p. 197-198. Cf. IIe part., c. III. L'état mental hystérique, § 4. Le rétrécissement du champ de la conscience. C. IV. L'état mental psychasthénique, § 3. La perte de la fonction du réel, fait rattaché à un autre fait plus général, étudié au § 4 : l'abaissement de la tension psychologique.

De plus « les conclusions de James sont en partie des tautologies formellement contenues dans les prémisses. Si les éléments rationnels sont systématiquement écartés, il est bien clair que la primauté dans l'ordre religieux appartiendra à l'inconscient et à l'irrationnel. » De La Vaissière, *ibid.*, p. 326.

Enfin W. James fait de tous les initiateurs des névropathes : « En somme, on peut dire que tous les initiateurs sont sujets à de pareils phénomènes d'automatisme : ils ne seraient pas ce qu'ils sont s'ils n'avaient plus ou moins un tempérament de névropathe, c'est-à-dire de soudaines illuminations et des impulsions obsédantes. » *L'expérience religieuse*, p. 403. Or Pierre Janet, un de ceux qui ont le mieux étudié l'automatisme psychologique, nous dit tout le contraire : « Quelles que soient les analogies dans les circonstances extérieures, la folie et le génie sont les deux termes extrêmes et opposés de tout le développement psychologique. Toute l'histoire de la folie, comme l'a soutenu Baillarger, et après lui beaucoup d'aliénistes, n'est que la description de l'automatisme psychologique livré à lui-même, et cet automatisme, dans toutes ses manifestations, dépend de la faiblesse de synthèse actuelle qui est la faiblesse morale elle-même, la misère psychologique. Le génie, au contraire, est une puissance de synthèse capable de former des idées entièrement nouvelles qu'aucune science antérieure n'avait pu prévoir, c'est le dernier degré de la puissance morale. Les hommes ordinaires oscillent entre ces deux extrêmes, d'autant plus déterminés et automates que leur force morale est plus faible. » *L'automatisme psychologique*, Paris, 1903, 4e éd., p. 478.

5. Enfin, sur la réalité avec laquelle le subliminal nous mettrait en rapport, ou bien W. James est très vague, ce qui se conçoit aisément, car le sentiment à quoi il réduit l'expérience religieuse et dont les accompagnements intellectuels sont secondaires ne saurait nous donner des précisions sur le plus grand moi, ou bien il donne des indications assez troublantes dans le sens d'un pluralisme. « Après tout, pourquoi le monde ne serait-il pas composé de plusieurs sphères de réalité se pénétrant les unes les autres? Pour atteindre chacune d'elles, nous devrions nous munir d'une concep-

tion différente de l'univers. » *L'expérience religieuse*, p. 105. Ces expressions assez énigmatiques s'éclairent dans une certaine mesure quand on les rapproche de ce que James nous a dit du *Pluralistic Universe* (trad. française, sous le titre de *Philosophie de l'expérience*, Paris, 1910, l'année même de la mort de W. James). Voici d'après M. G. Michelet les idées principales de cet ouvrage : « Le théisme (philosophie catholique) représente Dieu et la création comme deux entités distinctes, et fait de nous « des êtres étrangers à Dieu et «lui restant étrangers ». L'homme étant ainsi un simple sujet, Dieu n'est plus le cœur de notre cœur, mais un souverain. Ce dualisme s'est toujours trouvé en lutte avec le monisme, plus simple, plus logique, plus rationnel, plus radical; et avec les expériences mystiques des âmes religieuses sur un Dieu intime. Cette intimité du divin et de l'humain écarte tout autant le panthéisme, système spéculatif issu du besoin d'unité. Le pluralisme nous fait découvrir des zones multiples d'existences, dans le monde, des régions nouvelles et inexplorées, l'expérience naturelle n'est qu'un fragment de l'expérience totale, et le monde du pluralisme ressemble à une république fédérale plutôt qu'à un empire. Il y a, non un *univers*, mais un *multivers*. Cet empirisme pluraliste établit pour nous la relation la moins lointaine avec Dieu; avec Dieu conçu comme fini, qui n'a plus à expliquer le mystère de la chute, le mystère du mal, le mystère du déterminisme universel : notre conscience humaine, par l'expérience religieuse, s'unit donc à cette « conscience surhumaine », elle-même finie dans l'univers ». Art. *Religion* dans *Dictionn. apol.*, t. IV, Paris, 1922, col. 904. Nous renvoyons sur cette question philosophique à l'article DIEU de ce dictionnaire où l'on verra que la conception d'un Dieu fini est une contradiction dans les termes et on constatera plus loin que l'expérience religieuse est orientée vers un absolu. Quant à la science moderne, elle postule l'unité de l'Univers.

3° *Mérites du système.* — Ces réserves capitales ne doivent pas empêcher de reconnaître non seulement le succès persistant (dont nous avons une preuve dans l'abondante bibliographie qui termine l'ouvrage de M. G. Maire sur W. James paru en 1933), la riche documentation, les fines analyses, l'humour, l'entrain de l'*Expérience religieuse* mais ses mérites positifs. Nous en empruntons l'énumération à G. Michelet, *loc. cit.*, col. 900 à 902.

« 1. *La théorie de W. James reconnaît la réalité des faits de conscience et l'expérience religieuse.* — Ainsi s'oppose-t-elle au système sociologique, pour qui seul l'extérieur, l'objectif, le collectif a une réalité véritable, et seule susceptible de connaissance scientifique, elle réagit tout autant contre les tendances de la psychologie inspirée de l'empirisme anglais, pour qui le fait de conscience est secondaire, sorte d'épiphénomène, sans efficacité, pure réplique ou ombre du phénomène physiologique. Suivant l'école expérimentale anglaise et la psychologie de Ribot, qui a importé en France ces théories, en opposition si nette avec la tradition philosophique française, toute explication psychologique, pour être scientifique, doit s'interpréter en termes de biologie. W. James, et avec lui Bergson, réagissent vigoureusement contre une telle suppression de la psychologie. M. Bergson a préfacé la traduction française du *Pragmatisme* de W. James, parue à Paris en 1911, l'original anglais étant de 1907.

« Les faits de conscience sont réels, constituent des données immédiates. De même, l'expérience religieuse demande à être analysée, avant d'en venir à l'étude des institutions; ni la sociologie, ni l'histoire des religions ne peuvent suppléer à la psychologie religieuse. Sans celle-ci, elles demeureront inintelligibles.

« 2. *Elle affirme l'irréductibilité des faits de conscience et de l'expérience religieuse.* — Même si les faits de conscience sont conditionnés par des données biologiques et des antécédents nerveux, théorie de chevet acceptée par James, et qui est, on le sait, la donnée du composé humain de la scolastique, ces faits ne peuvent se ramener à ces antécédents. Même si l'expérience religieuse s'accompagne de phénomènes de névrose, ou de manifestations pathologiques, en son fond elle garde sa réalité et sa valeur. W. James a énergiquement repoussé et ridiculisé les théories du matérialisme médical, qui ramène la conversion, dans l'adolescence, à une crise de l'instinct sexuel, la conversion de saint Paul « à une décharge épileptiforme dans l'écorce occipitale », et la mélancolie de Carlyle à un « catarrhe gastroduodénal ». Contre ces fantaisies matérialistes la réfutation pleine de verve de W. James gardera toute sa valeur.

« 3. *Elle reconnaît les variétés de l'expérience religieuse.* — Dans les théories sociologiques, l'individu n'est que le résultat du milieu social; son individualité n'existe pas, ou demeure inexplicable, ou du moins ne peut s'expliquer que par l'entrecroisement des facteurs sociaux, qui nient cette illusion de personnalité, toute factice on le voit; ici James insiste sur ces variétés (d'où le titre anglais : *The varieties*...), sur ces aspects strictement individuels, sur cette coloration personnelle des idées, des sentiments religieux. Cette expérience se réalise dans la personne, et elle partage son inimitable originalité; les expériences ne se révèlent jamais entièrement les mêmes. Pas de conformisme religieux, ni de pure imitation, ni d'écho inerte, mais la vie, la vie individuelle, avec les marques de cette individualité.

« 4. *Elle s'attache surtout aux expériences religieuses originales, plus complètes, plus élevées.* — Par là, cette méthode nous débarrasse de ce privilège ridicule, de cet engouement des thèses évolutionnistes pour le primitif. Elle rappelle la science des religions au respect des méthodes scientifiques : étudier d'abord ce qui est le mieux connu, le plus directement observable, le plus près de nous; expérience qui, scientifiquement, est plus accessible à la fois et plus significative. Elle renverse donc et d'abord tout l'échafaudage évolutionniste, pour se mettre immédiatement en face des faits religieux, sans théorie interposée, comme James se préoccupe d'entrer dans la psychologie, en oubliant toute explication préconçue. Cf. W. James, *Précis de psychologie*, traduction française, préf., p. VII et p. 19.

« 5. *Elle met sur le même pied l'expérience religieuse et l'expérience scientifique.* — Elle n'entend pas supprimer la religion au nom de la science : la méthode scientifique lui impose de reconnaître des faits religieux d'un autre ordre que les faits matériels, observables du dehors, mais tout aussi réels, qui s'imposent à l'observation, et que la science doit, non pas nier arbitrairement, ou dédaigner de parti pris, mais s'efforcer d'expliquer. D'ailleurs, cette expérience nous apporte l'affirmation de nouvelles réalités, plus hautes, plus larges, que les étroites limites où la science prétend nous enfermer.

« 6. *Elle proclame la valeur éminente de la vie religieuse.* — Et ceci, par application du pragmatisme. Les formules significatives abondent dans l'œuvre de James : « la religion est un rouage essentiel » de la vie, une fonction biologique des plus importantes; la sainteté est un facteur essentiel du bien-être social : les saints comptent parmi les grands bienfaiteurs de l'humanité. En face du scientisme orgueilleux et du scepticisme qui paralyse les âmes, l'œuvre de James exalte la valeur de la vie religieuse, source de force, de paix, de joie et d'héroïsme. » *Dictionn. apol.*, art. *Religion* col. 900 et 902.

Nota. — H. Delacroix a émis des idées assez voisines de celles de W. James. Comme lui il fait appel au sub-

conscient et comme lui il croit que le subconscient nous met en rapports avec une réalité supérieure. Son analyse a été exposée et critiquée à l'art. MYSTIQUE, t. x, col. 2654 sq. L'auteur de cet article avait surtout en vue l'ouvrage de H. Delacroix, intitulé *Les grands mystiques chrétiens* (de 1908). Depuis, ce même philosophe a donné des indications sur l'orientation générale de sa pensée : « Les dieux sont l'incarnation, l'individualisation de la force religieuse, élémentaire, anonyme, impersonnelle, qui les déborde, laissant flotter autour d'eux un monde d'infinité. » *La religion et la foi*, Paris, 1922, p. 428.

L'intelligence « est l'aptitude à construire des systèmes d'abstractions les uns par dessus les autres; à pousser plus avant dans la voie où elle s'est engagée; à compléter par une diversité concurrente ce qu'elle commence par établir, comme en font foi ces univers complémentaires de la science que sont la religion, l'art, la morale et le droit, la philosophie dont l'essence est bien de construire des mondes différents et complémentaires et non point de constituer des essais provisoires qui tôt ou tard s'évanouiront devant la science ». *Les grandes formes de la vie mentale*, Paris, 1934, p. 148. En somme, du panthéisme que nous n'avons pas à réfuter ici.

III. LA RELIGION ET LA CONSCIENCE CLAIRE : ÉMILE BOUTROUX. — Ce philosophe met l'essence de la religion— pour légitimer l'attitude religieuse — dans le besoin de dépassement qui caractérise la société et l'individu.

« Chose étrange, chaque groupe d'hommes, chaque individu ne tient pas seulement à ses coutumes, parce qu'elles sont siennes, mais parce qu'il les croit supérieures à celles de tous les autres. Et chaque événement humain n'est pas seulement déterminé par un besoin insatiable de changement : il doit, en outre, dans la pensée de ceux qui y sont mêlés, réaliser une forme d'existence plus belle et plus haute que toutes les précédentes. Nulle génération ne croit sérieusement être inférieure à ses devancières. Quand nous nous complaisons à analyser les biens dont jouissaient les générations antérieures et qui nous manquent, les éloges mêmes que nous décernons à nos devanciers signifient, au fond, qu'il ne tient qu'à nous, en nous appropriant ce qu'ils ont pu trouver d'utile et de bon, non seulement de les égaler, mais de les dépasser.

« Or quelle est la valeur de tels jugements? Sont-ils entièrement absurdes? L'histoire humaine n'est-elle, en réalité, qu'une vaine succession de formes inutilement diverses, ou a-t-elle, en effet, un sens?

« Si l'on considère, non plus les sociétés et leur histoire, mais l'individu dans le sentiment qu'il a de sa vie intérieure, le même problème se pose. Par toutes ses facultés, l'homme, constamment, cherche autre chose et mieux que ce qu'il possède. Une sensation donnée lui est une excitation à poursuivre une sensation nouvelle. Une idée qui lui est offerte lui en suggère d'autres, et l'induit à questionner, à comparer, à philosopher. Le but qu'atteint sa volonté n'est déjà plus, à ses yeux, qu'un point de départ pour une nouvelle entreprise.

« Soit dans l'histoire de son espèce, soit dans sa vie individuelle, l'homme est un être qui aspire à se dépasser. Que signifie, que vaut cette bizarre prétention?

« A cette question l'on peut, notamment en s'appuyant sur certains aspects de la science moderne, répondre que l'homme est dupe d'une illusion, que nulle part, dans la nature, ne saurait jamais se produire aucun phénomène qui ne soit un simple équivalent des antécédents dont il dérive. L'univers est préformé, totalement, de toute éternité, dans ses éléments et ses lois. Si l'homme a le sentiment d'un manque, d'une possibilité de se grandir, s'il croit qu'à son aide viennent des puissances surnaturelles, ces impressions sont uniquement le fait de son ignorance et de sa vanité. Son pouvoir est une quantité donnée, résultante mécanique des forces naturelles dont il est la synthèse accidentelle et temporaire. Sa destinée est enfermée dans les limites de ce pouvoir. Cette appréciation des choses est très concevable, et, à certains égards, plausible; mais elle n'est pas nécessaire.

« En fait, la réflexion humaine en a, de tout temps, professé une toute différente. Selon cette autre interprétation, l'homme a, bien réellement, la capacité de concevoir des fins supérieures à ses forces naturelles; et vers ces fins il lui est possible de s'élever, parce qu'à son action peut s'unir celle de quelque être plus grand que lui, et plus puissant que la nature. Collaborateur de cet être supérieur, l'homme peut, véritablement, dépasser et la nature, et lui-même.

« Il semble que ce soit dans cet ordre d'idées qu'il convienne de chercher l'essence de la religion.

« L'homme est sur le chemin de la religion dès que, sérieusement, il cherche à se dépasser, non seulement quantitativement, mais qualitativement. Un accroissement de forces purement quantitatif pourrait s'expliquer par un simple emprunt fait au réservoir, peut-être infini, des énergies physiques de l'univers. Mais un accroissement de valeur et de perfection, s'il est autre chose qu'un mot, surpasse les forces de la nature comme telle.

« Déjà la science et l'art visent un tel accroissement, mais s'appuyant sur la nature et le donné, ils vont au-devant du vrai et de l'idéal, ils le cherchent : ils ne savent s'ils y peuvent atteindre.

« L'originalité de la religion, c'est d'aller, non du pouvoir au devoir, mais du devoir au pouvoir : c'est de procéder résolument en supposant le problème résolu, et de partir de Dieu. *Ab actu ad posse*, telle est sa devise. Dieu est l'être, le principe, la source débordante de la perfection et de la puissance. Qui participe à la vie de Dieu est en possession de dépasser véritablement la nature, de créer. Religion c'est création, belle et bienfaisante, en Dieu et par Dieu.

« Remontant à la source même de l'être, la religion intéresse l'homme tout entier. Il est vain de se demander si elle est plutôt affaire de sentiment ou d'intelligence ou de volonté. Elle a son siége en ce fond de l'âme où l'un et le multiple se pénètrent, caractère qui déjà paraît dans ce que nous appelons la vie. La volonté y est foi, confiance, résolution invincible, comme il convient à ce qui se sent un avec la puissance créatrice. L'intelligence travaille pour se créer des formes capables de représenter l'irreprésentable d'une manière à la fois digne de l'objet et saisissable pour l'humanité. Et le sentiment, tour à tour terreur en face de l'insondable, et enthousiasme au contact du divin, trouve sa pleine satisfaction dans cet amour suprême, en même temps don de soi et possession, qui est, par excellence, la fécondité et la joie.

« Et toutes ces manifestations, au fond, se commandent et se pénètrent les unes les autres, comme, dans la lumière, sont unies les couleurs qui, réfléchies par des corps divers, se distingueront. » *L'essence de la religion*, dans *Revue bleue*, 25 mai 1912, et *La nature et l'esprit*, Paris, 1926, p. 224-227.

Dans une autre étude intitulée *L'au-delà intérieur*, Boutroux a esquissé une démonstration de la vérité de la religion ainsi comprise. Il part de l'expérience religieuse et il se pose la question suivante : « Dans l'expérience religieuse d'un saint Paul, d'un saint Augustin, d'un Luther, d'une sainte Thérèse, d'un Pascal, l'homme ne perçoit-il pas, au-dedans de soi, un contact avec un être plus grand et plus parfait que lui, c'est-à-dire un au-delà véritable? » *Morale et religion*, Paris, 1925, recueil de conférences données de 1907 à 1918,

p. 86. Mais l'expérience est un fait complexe qui comprend deux éléments : 1° une émotion, un état d'âme; 2° une interprétation; l'audition d'une parole intérieure et son attribution à Dieu, une intuition et un concept. Or la valeur de l'expérience dépend de celle du concept. Il y a, il est vrai, le moi subliminal, mais ce moi c'est une possibilité d'au-delà, ce n'en est pas un immédiatement. Mais « il semble bien que les génies de tout ordre, scientifiques, artistiques, religieux aient véritablement agrandi, ennobli la conscience humaine et, par conséquent, aient communiqué intérieurement avec un au-delà, dont ils ont contribué à faire pénétrer quelque chose dans notre monde ». *Ibid.*, p. 89.

Recourons donc à la philosophie, la simple analyse psychologique ne suffisant pas. Il faut, pour le faire comprendre, deux précautions : ne pas définir *a priori* l'objet de notre recherche puisqu'il s'agit de quelque chose de plus que nous ne voyons et croyons qui serait en nous; puis se servir de concepts, on ne philosophe pas autrement, mais « pour analyser, comprendre et approfondir la vie elle-même, dans toute sa compréhension, tant pratique que spéculative ».

Ces précautions prises, constatons dans toute la vie de l'homme l'effort pour se dépasser. « L'action humaine, si humble soit-elle, tend à produire quelque chose que les seules forces mécaniques n'auraient pas réalisé, c'est-à-dire à créer en quelque manière. Déjà l'enfant se plaît à contrarier la nature, à imposer aux choses ses fantaisies, à les détruire pour constater sa puissance, à les mettre sens dessus dessous, à leur donner des formes grotesques pour se persuader qu'il crée. Il n'est pas jusqu'aux noms, aux mots du langage, qu'il ne s'amuse à déformer. L'homme médiocre comme l'homme de génie, le méchant comme le bon veulent changer les choses, leur imposer des formes que celles-ci ne se donneraient pas d'elles-mêmes, et qu'ils estiment neuves et belles. De la nature ils font la matière de quelque chose qu'ils rêvent supérieur : l'art.

« Il en est de même du désir humain. Il va, d'instinct, à l'infini, à l'irréalisable, à l'impossible. La preuve c'est que son contentement même éphémère ne fait que lui donner un nouvel élan et le lancer vers des fins plus hautes. Les enfants demandent la lune, les hommes l'amour, le bonheur, la justice. Et, au fond, cet instinct n'est nullement absurde car, en désirant fortement l'impossible, on le rend possible en quelque mesure. Ce sont ceux qui ont pour maxime *ab actu ad posse*, qui peuvent. Ceux qui se règlent sur la maxime contraire, celle qui prescrit de borner l'agir au pouvoir, peuvent de moins en moins. » *Ibid.*, p. 91.

Mais l'intelligence dont l'œuvre, la science, tend à l'identification universelle ne supprime-t-elle pas l'au-delà? Non, car l'analyse de la perception décèle dans l'esprit « sa puissance de dépasser la réalité donnée ». Dans la perception il y a d'abord une intuition, une impression subie par l'esprit au contact de l'objet donné. Il y a ensuite un concept, forme où l'on doit faire entrer l'objet pour le percevoir; « connaître c'est reconnaître ». Voilà pourquoi on ne saisit dans une langue étrangère qu'on ignore qu'un bruit confus. Enfin, comme le concept n'a pas été fait pour l'intuition particulière qui s'y moule, il faudra ajuster celle-ci à celui-là, et cet ajustement sera une véritable création, travail qui « transforme, assouplit, diversifie, multiplie les concepts » et du même coup les possibilités d'intuition. L'intelligence vise donc un au-delà, l'idée faisant naître d'autres idées.

Reste la question fondamentale : les créations de l'homme comportent-elles une valeur objective? Il faut ici distinguer deux sortes d'objectivité : la conception dualiste où le sujet est comme le miroir de l'objet, mais qui ne tient pas devant ce fait que l'objet, la chose, est sans cesse recréé par l'esprit, d'où il suit que le dualisme même est l'œuvre de l'esprit, et l'objectivité première, dont le principe se trouve « dans la raison elle-même, en tant qu'elle est, par essence, en communion avec l'être ». C'est parce qu'il est construit sous la direction de cette raison, que l'objet a une valeur objective.

« Or le fond de l'esprit, c'est la puissance et la volonté de créer dans l'harmonie. Se répandre de toutes les manières possibles, et se réaliser en des êtres qui s'aiment, s'accordent, et produisent des mondes beaux et ordonnés, c'est la tâche qu'il se donne.

« Déjà le monde donné, ce que nous appelons le réel, est le fruit de l'au-delà intérieur, qui tend à se réaliser, mais cette réalisation même fait ressortir la supériorité de l'harmonie invisible sur l'harmonie visible : l'harmonie invisible est meilleure que la visible, disait Héraclite.

« C'est pourquoi l'esprit cherche à réaliser le surplus qui est en lui par des voies autres que celles de l'expérience objective et de la science positive : par la métaphysique, par l'art, par la religion.

« La métaphysique concerne la connaissance : c'est l'effort pour considérer les êtres, non seulement au point de vue de leur nature et de leurs rapports actuels, mais au point de vue de leur création et de leur raison d'être.

« L'art, c'est l'effort vers l'au-delà dans l'ordre de la production. Il consiste dans la tentative de créer avec quelques matériaux empruntés à notre monde, à ce monde matériel où notre être se perd, un autre monde où nous soyons chez nous, un monde humain.

« La religion, enfin, est l'effort pour accroître, agrandir et transfigurer le fond même de notre être, grâce à cette puissance qui nous fait participer d'un être autre que le nôtre, et qui veut embrasser l'infini même : l'amour. Le principe de la religion, c'est ce qu'on appelle l'argument ontologique. Dieu, que ton règne soit! Que le parfait se réalise! Tandis que la nature dit : *nemo ultra posse tenetur :* le pouvoir est la mesure du devoir, la maxime de la religion est : tu dois, donc tu peux. Et, en effet, la religion confère à la nature la force de réaliser ce qui, à ses yeux, était irréalisable!

« La religion, est, au sein de l'âme, le gage de l'unité foncière du donné et de l'au-delà, et la promesse de l'avènement croissant de celui-ci dans le domaine de celui-là. » *Ibid.*, p. 96-97.

Émile Boutroux devait aller plus loin dans la voie des affirmations religieuses. Le 8 mai 1919, à la fin de son discours de réception de François de Curel, il disait : « Demain comme hier soyons vraiment des hommes, c'est-à-dire osons être les collaborateurs de Dieu, de ce Dieu, exempt d'envie, qui, en revêtant l'humanité pour nous unir à lui, nous a appelés à faire, avec lui, descendre sur la terre la justice et la paix. »

IV. LA RELIGION ET LA CONSCIENCE CLAIRE: HENRI BERGSON. — 1° *Exposé.* — Trop souvent, nous l'avons vu, ethnologues et psychologues, même ceux qui ont une vive sympathie pour la religion, comme W. James, mettent sur le même pied des phénomènes de valeur très inégale, du moins accordent aux plus bas d'entre eux la même signification essentielle qu'aux plus élevés : les corroboris australiens expliqueraient plus simplement et plus clairement le phénomène religieux, que tout autre fait, nous dit Durkheim, la *mind-cure* nous met en relations avec l'au-delà comme l'extase mystique véritable, nous affirme W. James. On comprend qu'en présence d'assimilations aussi peu justifiées, M. Bergson ait distingué deux sources de la religion et deux religions. *Les deux sources de la morale et de la religion*, Paris, 1932.

1. *L'obligation morale.* — Le premier chapitre des *Deux sources* n'est pas consacré à la religion mais à *l'obligation morale*. Nous le résumerons brièvement. Il y a une pression de la société sur l'individu pour le

contraindre à subordonner son égoïsme à l'intérêt général, cette pression crée l'obligation et institue une morale close, où les divers groupements humains trouvent leur sécurité sans s'élever jusqu'à l'humanité prise dans son ensemble. Mais vient l'appel du héros; à la pression se substitue une aspiration, à la loi impersonnelle, l'invitation à imiter une personnalité créatrice. « Fondateurs et réformateurs de religion, mystiques et saints, héros obscurs de la vie morale que nous avons pu rencontrer sur notre chemin et qui égalent à nos yeux les plus grands, tous sont là : entraînés par leur exemple, nous nous joignons à eux comme à une armée de conquérants. Ce sont des conquérants, en effet : ils ont brisé la résistance de la nature et haussé l'humanité à des destinées nouvelles. Ainsi, quand nous dissipons les apparences pour toucher les réalités, quand nous faisons abstraction de la forme commune que les deux morales, grâce à des échanges réciproques ont prise dans la pensée conceptuelle et le langage, nous trouvons aux deux extrémités de cette morale unique, la pression et l'aspiration : celle-là d'autant plus parfaite qu'elle est plus impersonnelle, plus proche de ces forces naturelles qu'on appelle habitude et même instinct, celle-ci d'autant plus puissante qu'elle est plus visiblement soulevée en nous par des personnes, et qu'elle semble mieux triompher de la nature. Il est vrai que, si l'on descendait jusqu'à la racine de la nature elle-même, on s'apercevrait peut-être que c'est la même force qui se manifeste directement, en tournant sur elle-même, dans l'espèce humaine une fois constituée, et qui agit ensuite indirectement, par l'intermédiaire d'individualités privilégiées, pour pousser l'humanité en avant. » P. 47-48. Il s'agit dans le second cas d'âmes ouvertes et non pas closes, qui grâce à la force propulsive de l'émotion sont créatrices de valeurs morales nouvelles : l'humanité, la justice absolue, invention judéo-chrétienne; et ainsi la morale ouverte se substitue à la morale close, la mysticité au dressage, l'élan d'amour à la pression sociale. Et ces deux morales relèvent beaucoup plus de la vie que de la raison pure.

2. *Les deux religions.* — Comme il y a une morale close et une morale ouverte, il y a une religion statique et une religion dynamique qui opposent également les contraintes sociales et les initiatives d'individualités supérieures.

a) La religion statique et la fonction fabulatrice. — La religion *statique* est la forme inférieure du phénomène religieux. Absurdités et immoralités y abondent; elles ne tiennent ni à une mentalité primitive, ni à des représentations collectives, mais bien à *la fonction fabulatrice*, créatrice de représentations fantasmatiques, qui est à l'œuvre dans le roman, le drame, les mythologies et les superstitions des primitifs. Elle a, au début tout au moins, retenu l'intelligence sur une pente dangereuse pour l'individu et l'espèce. Cet instinct virtuel répond aux exigences de la vie.

a. *Origine de la fonction fabulatrice.* — Pour le comprendre, il faut en revenir à la signification de l'élan vital. Ni le pur mécanisme, ni la pure finalité ne l'expliquent, parce que ce n'est pas quelque chose de prédéterminé, car les formes qu'il crée de toutes pièces par des sauts discontinus sont imprévisibles. A un point de l'évolution, la résistance de la matière a fait que la vie a bifurqué dans deux de ces formes imprévisibles : les insectes et les vertébrés aboutissant à l'homme. Chez les insectes nous voyons apparaître une société immuable, instinctive, où les éléments n'existent qu'en vue du tout. Chez l'homme nous constatons une société qui change. Grâce à l'action de l'intelligence, une grande marge y est laissée à l'individu et le progrès s'y ajoute à l'ordre. Mais, comme les deux types de société sont créés par le même élan vital, on trouvera chez celui-ci, l'humain, comme une frange d'instinct autour de l'intelligence et chez l'autre des lueurs d'intelligence au fond de l'instinct. Seulement, dans l'un et l'autre cas, il y a société, car, pour agir sur la matière, avec l'outil incorporé à l'organisme de l'insecte ou indépendant, chez l'homme, il faut division du travail et coordination : « le social est au fond du vital. » P. 123. Seulement, tandis que chez l'insecte le social s'impose, il n'en va pas de même chez l'homme et, s'il n'en est plus de même, « c'est que l'effort d'invention, qui se manifeste dans tout le domaine de la vie par la création d'espèces nouvelles, a trouvé dans l'humanité seulement le moyen de se continuer par des individus auxquels est dévolue alors, avec l'intelligence, la faculté d'initiative, l'indépendance, la liberté. Si l'intelligence menace maintenant de rompre sur certains points la cohésion sociale, et si la société doit subsister, il faut que, sur ces points, il y ait à l'intelligence un contrepoids. Si ce contrepoids ne peut pas être l'instinct lui-même, puisque sa place est justement prise par l'intelligence, il faut qu'une virtualité d'instinct ou, si l'on aime mieux, le résidu d'instinct qui subsiste autour de l'intelligence, produise le même effet; il ne peut agir directement; mais, puisque l'intelligence travaille sur des représentations, il en suscitera d' « imaginaires qui tiendront tête à la représentation du réel et qui réussiront, par l'intermédiaire de l'intelligence même, à contrecarrer le travail intellectuel. Ainsi s'expliquerait la fonction fabulatrice. Si d'ailleurs elle joue un rôle social, elle doit servir aussi l'individu, que la société a le plus souvent intérêt à ménager ». P. 124.

b. *Rôles de la fonction fabulatrice.* — D'abord elle réagit contre la tendance à la désorganisation sociale. Un fait recueilli par la science psychique permet de comprendre le mécanisme de cette réaction.

Une dame se trouvait à l'étage supérieur d'un hôtel. La barrière destinée à fermer la cage de l'ascenseur était justement ouverte. Cette barrière ne devant s'ouvrir que si l'ascenseur est arrêté à l'étage, elle crut naturellement que l'ascenseur était là, et se précipita pour le prendre. Brusquement elle se sentit rejeter en arrière : l'homme chargé de manœuvrer l'appareil venait de se montrer, et de la repousser sur le palier. A ce moment elle sortit de sa distraction. Elle constata, stupéfaite, qu'il n'y avait ni homme, ni appareil. Le mécanisme s'étant dérangé, la barrière avait pu s'ouvrir à l'étage où elle était, alors que l'ascenseur était resté en bas. C'est dans le vide qu'elle allait se précipiter; une hallucination miraculeuse lui avait sauvé la vie. Est-il besoin de dire que le miracle s'explique aisément? La dame avait raisonné juste sur un fait réel, car la barrière était effectivement ouverte et par conséquent l'ascenseur aurait dû être à l'étage. Seule, la perception de la cage vide l'eût tirée de son erreur ; mais cette perception serait arrivée trop tard, l'acte consécutif au raisonnement juste étant déjà commencé. Alors avait surgi la personnalité instinctive, somnambulique, sous-jacente à celle qui raisonne. Elle avait aperçu le danger. Il fallait agir tout de suite. Instantanément elle avait rejeté le corps en arrière, faisant agir du même coup la perception fictive, hallucinatoire, qui pouvait le mieux provoquer et expliquer le mouvement en apparence injustifié. P. 125.

Or, dans l'humanité primitive et chez les sociétés rudimentaires, il se produisit quelque chose d'analogue. Tandis que, dans les communautés d'insectes, l'instinct assure parfaitement la subordination et la coordination sociales, dans les groupements humains, surtout les premiers, l'intelligence risquait fort de se détourner du service social pour des fins égoïstes. L'instinct devenu virtuel suscita une perception illusoire, une contrefaçon de souvenir pour réprimer l'égoïsme de l'intelligence; un dieu protecteur de la cité intervint alors comme une hallucination utile, de même que la vision du gardien de l'ascenseur : « Envisagée de ce premier point de vue, la religion est donc une réaction défensive de la nature contre le pouvoir dissolvant de l'intelli-

gence. » P. 127. D'ailleurs, à cause de l'indistinction des notions aux premiers âges, de l'absence de barrières conceptuelles entre la loi et la coutume, la responsabilité individuelle et la responsabilité sociale, la chose et la personne, il n'y eut d'abord dans le réducteur de l'égoïsme que des éléments de personnalité, ce fut un tabou, un interdit avant d'être une vraie personne.

Un autre rôle de la fonction fabulatrice et de la religion est de réagir contre la dépression qui résulte du caractère inévitable de la mort. « La certitude de mourir, surgissant avec la réflexion dans un monde d'êtres vivants qui était fait pour ne penser qu'à vivre, contrarie l'intention de la nature. Celle-ci va trébucher sur l'obstacle qu'elle se trouve avoir placé sur son propre chemin. Mais elle se redresse aussitôt. A l'idée que la mort est inévitable elle oppose l'image d'une continuation de la vie après la mort; cette image, lancée par elle dans le champ de l'intelligence où vient de s'installer l'idée, remet les choses en ordre : la neutralisation de l'idée par l'image manifeste alors l'équilibre même de la nature, se retenant de glisser. Nous nous retrouvons donc devant le jeu tout particulier d'images et d'idées qui nous a paru caractériser la religion à ses origines. *Envisagée de ce second point de vue, la religion est une réaction défensive de la nature contre la représentation, par l'intelligence de l'inévitabilité de la mort.* » P. 137. De là découlent un certain nombre de « thèmes généraux de fabulation utile ». La société avait intérêt à une telle réaction surtout à l'époque où, pauvre en institutions, elle n'était bâtie qu'en hommes, les chefs n'ayant pleine autorité que grâce à leur survie. La croyance à « la survie fut dictée par l'idée du corps visuel détachable du corps tactile, idée antérieure à celle de l'âme. La conception du *mana*, « provision de forces » où viennent puiser tous les vivants, donna aux fantômes ainsi créés des possibilités d'action. Puis l'idée d'âme est rejointe par celle d'esprits et on peuple la nature d'esprits. Devenues esprits, les âmes des morts peuvent nuire ou aider, on les apaise, on se les concilie. De là des puérilités, des monstruosités dans une société qui, changeant en vase clos, ne progresse pas vraiment, « une prolifération du déraisonnable », le temps exaspérant « ce qu'il pouvait y avoir d'irrationnel dans des tendances élémentaires assez naturelles ». P. 143.

c. *Formes générales que prend la religion.* — Les deux fonctions essentielles de la religion ainsi déterminées, on peut alors dégager les tendances élémentaires qui expliquent les formes générales qu'elle a prises.

En dehors même de la mort, la vie est un risque à cause de l'intervalle que l'intelligence crée entre l'initiative et son effet. De là le recours à une assurance contre l'imprévisibilité par l'intervention de puissances favorables et l'explication de l'échec par des puissances hostiles. Actuellement encore, quand nous suivons nos tendances spontanées, dans le jeu par exemple, nous obéissons à des croyances du même genre quoique plus voilées : on encourage la bille de la roulette par une tension de tout l'être vers elle, on croit superstitieusement à la veine. Ceci n'implique pas l'indifférence aux causes naturelles chez le primitif, qui ne fait pas intervenir les causes mystiques quand l'homme n'est pas en jeu. Tout événement grave et non seulement l'incertitude de l'avenir produit une transposition imaginative du même genre, parce que sous le choc notre conscience, « débarrassée de l'acquis », se trouve « rendue à sa simplicité originelle ». P. 161.

α) Parmi les *formes élémentaires* qu'expliquent les tendances que nous venons de décrire il y a d'abord la *magie*. Celle-ci n'est pas issue de la croyance à une force occulte répandue dans toute la nature, *mana*, *orenda*, etc., au contraire cette croyance fut le résultat de la pratique magique exercée dès l'origine; l'homme chargeant la nature de continuer l'action qu'il ne pouvait pas poursuivre... L'homme a agi ainsi, parce que d'instinct il humanisait les choses, les faisait sympathiser avec lui et que sans cela l'élan vital aurait été brisé. Une technique pratiquée à froid n'est venue qu'ensuite. Manipulant la matière, la magie peut servir accidentellement la science, mais en soi elle est l'inverse de la science qui implique effort d'invention et d'accueil, tandis que la magie favorise la paresse en substituant le désir au vouloir. C'est pourquoi cette dernière recule dans la mesure même des progrès scientifiques, bien que nous y ayons encore tendance. La magie fait partie de la religion inférieure, étant comme elle une précaution prise contre les dangers de l'intelligence. Mais, dans la région moyenne des phénomènes religieux, celle des dieux, il y a opposition entre elles : égoïsme, contrainte, objet impersonnel du côté de la magie, désintéressement, prière, rapports avec des personnalités du côté de la religion. Toutes deux divergent à partir d'une origine commune tout en continuant à se heurter réciproquement.

β) *La croyance aux esprits* ne fut pas la première forme de la spéculation. L'humanité n'a pas commencé, en fait de religion, par des vues théoriques : animisme où chaque être a son âme, préanimisme où règne une forme impersonnelle répandue dans le tout. Il y a d'abord eu les exigences de la vie : « la religion étant coextensive à notre espèce doit tenir à notre structure. » P. 187. L'animal ne regarde que ce qui concerne ses besoins et se comporte comme si tout était combiné en vue de son bien... L'homme qui réfléchit se sentirait perdu dans l'immensité de l'univers, si l'instinct ne suscitait pas chez lui l'image antagoniste d'une « conversion » des choses et des événements vers lui. Ensuite l'intention de la nature ou bien sera de plus en plus matérialisée et la magie tentera de la conquérir par force, ou bien elle sera abordée par le côté moral et personnalisée pour devenir objet de prière. Il y a une donnée des sens immédiate, l'action bienfaisante ou malfaisante vue tout d'abord et se suffisant à elle-même. Ce sera l'esprit à l'état premier. L'esprit diffère du dieu parce qu'il est strictement localisé et sans personnalité nette. Les âmes des morts viennent rejoindre les esprits et les préparent à devenir des personnes. La croyance aux esprits est universelle, elle n'est pas loin des origines, sans être tout à fait originelle et « l'esprit humain passe naturellement par elle avant d'arriver à l'adoration des dieux ». P. 192.

γ) Avant d'arriver aux dieux, il faut ouvrir une parenthèse sur la *zoolâtrie et le totémisme*. A une époque où l'intelligence n'avait pas encore fait ses preuves, l'animal en imposait par son absence d'hésitation et son silence qui paraissait fait de mystère et de dédain. Puis on voit en lui une qualité dominante et simple qu'on cherche à capter comme on avait capté les actions. Ainsi, au sortir de la religion primitive, on avait le choix entre le culte des esprits et celui des animaux. Dans l'animal, ce qui importe c'est le genre, tandis que chez l'homme c'est l'individu qui intéresse. Cela peut faire comprendre le totémisme qui consiste à vénérer une espèce animale ou végétale ou même une simple chose, comme le patron, le « totem » d'un clan. Chaque membre du clan est le totem, ce qui n'est pas une identification : « notre verbe être a des significations que nous avons peine à définir. » P. 194. Il s'agit là, en somme, d'un moyen de se différencier d'autres groupes, ce qui correspond à un intérêt vital, car on évite ainsi par l'exogamie la dégénérescence qui résulte de l'union entre proches. L'exogamie a pu d'ailleurs tomber en cours de route.

δ) *Le dieu*, à la différence de l'esprit est une personne avec qualités, défauts, caractère, nom, relations définies avec d'autres dieux, fonctions importantes et

spéciales. Dénué de ces qualifications, l'esprit est plus près de « la représentation religieuse vraiment originelle qui est celle d'une présence efficace, d'un acte plutôt que d'un être ou d'une chose ». P. 199. Le populaire reste attaché aux esprits, la partie éclairée de la nation préfère les dieux, ce qui fait que la marche au polythéisme est un progrès. Cette marche est d'ailleurs le caprice même : divinités locales grandissant avec la cité et devenant divinités nationales, dieux absorbant d'autres dieux, souverains divinisés, dieux-fonctions, dieux agricoles, surtout au début, dieux présidant aux régions de l'univers, dieux-astres, les panthéons sont des Babels. Les anciens dieux ont tendance « à s'enrichir d'attributs moraux quand ils avancent en âge ». P. 206.

La religion étant action plus que spéculation, s'entretient par des exercices répétés, rites et cérémonies, dont la croyance aux dieux est l'occasion, de là résulte « une solidarité du dieu et de l'hommage qu'on lui rend ». P. 214. C'est ainsi que, tandis que dans la religion dynamique la prière, élévation de l'âme, n'a pas besoin de paroles, dans la religion statique sa forme extérieure importe beaucoup. Celle-ci contribue à donner au dieu plus d'objectivité, parce que les mouvements naissants ou accomplis convertissent, en règle générale, la représentation en chose. Quant au sacrifice, c'est sans doute une offrande faite en vue d'acheter la faveur du dieu ou d'apaiser sa colère, mais c'est aussi un repas fait avec le dieu auquel il donne plus de force et dont — arrière-pensée à peine consciente — il assure plus solidement l'existence.

ε) On a pu adjoindre des *philosophies* aux religions statiques, mais religion et philosophie restent essentiellement distinctes : d'un côté l'action, de l'autre la pensée. A l'origine religion et morale ont coïncidé, mais par la suite la religion statique s'est appliquée non pas au maintien des obligations morales d'un caractère général qui ont évolué à part, mais au renforcement de groupes clos, ce qui fait que chez elle la fonction nationale a primé la fonction morale.

Sous toutes ces formes la religion statique est bien « une réaction défensive de la nature contre ce qu'il pourrait y avoir de déprimant pour l'individu et de dissolvant pour la société, dans l'exercice de l'intelligence », p. 219; perturbation et fabulation s'annulant dans un acte simple en lui-même, bien que l'analyse y découvre de multiples aspects.

b) La religion dynamique. — Avec la religion dynamique (c. III), nous entrons dans un autre monde.

a. *Il y a en effet deux sens du mot religion.* — Destinée à « combler chez les êtres doués de réflexion un déficit éventuel de l'attachement à la vie », p. 225, la religion le fait sous sa forme statique par l'exercice de la fonction fabulatrice installée au cœur même de l'intelligence. Sous sa forme dynamique, elle tend au même but, « mais en remontant pour reprendre de l'élan dans la direction même d'où l'élan était venu », p. 226, en intensifiant et en complétant en action la frange d'intuition qui est restée attachée à l'intelligence. Dans ce second cas on se laisse pénétrer « sans que la personnalité s'y absorbe », p. 226, par un être qui peut immensément plus que nous, il y a amour de ce qui n'est qu'amour, don à l'humanité tout entière, confiance transfigurée, détachement de chaque chose en particulier, fait de l'attachement à la vie en général.

Pourquoi donner le même nom à deux choses si différentes? D'abord parce qu'elles tendent toutes deux à la sécurité et à la sérénité, le vrai mysticisme d'ailleurs — qui est la religion dynamique par essence — se jouant d'obstacles avec lesquels la nature a dû composer dans l'ordre statique, ce qui fait qu'il est nécessairement exceptionnel. Ensuite il y a en tout homme quelque chose qui fait écho à ce vrai mysticisme; subsistant, bien que touchée par lui, la religion statique garde ses éléments, « mais magnétisés et tournés dans un autre sens par cette aimantation ». P. 230. Il se crée ainsi une religion mixte d'où résultent « des différences apparentes de degré entre deux choses qui diffèrent radicalement de nature » (p. 229), et on emploie des formules presque vides qui font surgir ici ou là l'esprit capable de les remplir.

b. *Religion dynamique et mysticisme.* — C'est dans le mysticisme que M. Bergson cherche la religion dynamique, mais il y a mysticisme et mysticisme. Il faut d'abord étudier « la direction commune des élans qui n'ont pas abouti », pour montrer « comment le saut brusque qui fut définitif n'eut rien d'accidentel ». P. 231.

α) *Mysticisme différent du christianisme.* — La plupart des mystères grecs n'eurent rien de mystique. P. 231. Mais sur tel de ces mystères il peut y avoir l'empreinte d'une personnalité dont il aurait fait revivre l'esprit, et l'enthousiasme, même bachique, peut annoncer certains états mystiques. L'évolution de la pensée grecque fut, dans l'ensemble, purement rationnelle, néanmoins il y eut, et dans l'orphisme qui y pénétra au début, et dans le néoplatonisme qui fut son dernier épanouissement, « un effort pour aller chercher au delà de l'intelligence une vision, un contact, la révélation d'une réalité transcendante ». P. 235. Mais le vrai mysticisme ne fut pas atteint. On peut le définir comme un mouvement dont « l'aboutissement est une prise de contact et par conséquent une coïncidence partielle, avec l'effort créateur que manifeste la vie. Cet effort est de Dieu, si ce n'est pas Dieu lui-même. Le grand mystique serait une individualité qui franchirait les limites assignées à l'espèce par sa matérialité, qui continuerait et prolongerait ainsi l'action divine ». P. 235. Or le mysticisme plotinien alla jusqu'à l'extase, mais « il ne franchit pas cette dernière étape pour arriver au point où, la contemplation venant s'abîmer dans l'action, la volonté humaine se confond avec la volonté divine ». P. 236. Plotin ne proclame-t-il pas, en effet, que « l'action est un affaiblissement de la contemplation »? (*Troisième Ennéade*, l. VIII, c. IV.)

Dans l'Inde — là où l'on pratique le mysticisme, ce qui est loin d'être le fait de tous — ce mysticisme ne se distingue pas radicalement de la dialectique, comme en Grèce. Il y a un mélange de ces deux activités spirituelles, ce qui d'ailleurs les empêche l'une et l'autre d'aboutir au terme de leur effort. Mais par l'une et par l'autre on s'efforçait de faire un bond au-delà de la nature, soit en suivant le *yoga*, production artificielle d'états hypnotiques, soit en pratiquant la connaissance non pas pour elle-même mais comme un moyen d'échapper à une existence trop cruelle par le renoncement, conçu comme une absorption dans le Tout ainsi qu'en soi-même. L'illumination bouddhique, en particulier, achemine l'âme au delà du bonheur et de la souffrance, parce qu'au delà de la conscience. Mais ce mysticisme s'arrête à mi-chemin, détaché de la vie humaine, n'atteignant pas néanmoins à la vie divine : il n'est pas « le don total et mystérieux de soi-même », il n'a pas cru à l'efficacité de l'action humaine, il a été étouffé par le pessimisme. C'est seulement quand le christianisme, que la civilisation occidentale porte toujours avec elle, même sous sa forme industrielle, a fait tressaillir l'âme hindoue qu'un Ramakrishna, un Vivekananda ont atteint un mysticisme ardent, agissant, libérant l'homme du poids écrasant de la nature.

β) *Le mysticisme chrétien.* — « Le mysticisme complet est en effet celui des *grands mystiques chrétiens*... Il n'est pas douteux que la plupart aient passé par des états qui ressemblent aux divers points d'aboutissement du mysticisme antique. Mais ils n'ont fait qu'y passer : se ramassant sur eux-mêmes pour se tendre

dans un tout nouvel effort, ils ont rompu une digue; un immense courant de vie les a ressaisis; de leur vitalité accrue s'est dégagée une énergie, une audace, une puissance de conception et de réalisation extraordinaires. Qu'on pense à ce qu'accomplirent dans le domaine de l'action un saint Paul, une sainte Thérèse, une sainte Catherine de Sienne, un saint François, une Jeanne d'Arc, et tant d'autres! » P. 243.

Ce ne sont pas des malades, car ils sont doués d'une santé mentale exceptionnelle, qui « se manifeste par le goût de l'action, la faculté de s'adapter et de se réadapter aux circonstances, la fermeté jointe à la souplesse, le discernement prophétique du possible et de l'impossible, un esprit de simplicité qui triomphe des complications, enfin un bon sens supérieur ». P. 144. Sans doute on constate chez eux des états anormaux, mais les grands mystiques eux-mêmes ne leur accordent qu'une importance secondaire et déclarent qu'ils doivent être dépassés pour atteindre le terme qui est « l'identification de la volonté humaine avec la volonté divine », p. 245, et enfin ils sont très explicables par le bouleversement que produit inévitablement le passage du statique au dynamique et constituent la rançon du mysticisme supérieur et non pas sa cause.

C'est à une union parfaite de volonté avec Dieu qu'ils tendent. Après l'illumination, puis le vide de la nuit obscure, après que l'extase est tombée, et en troisième lieu une phase de préparation finale où l'âme élimine tout ce qui n'est pas « assez pur, assez résistant, assez souple » pour que Dieu l'utilise, vient l'union totale et définitive : « Désormais c'est pour l'âme une surabondance de vie. C'est un immense élan. C'est une poussée irrésistible qui la jette dans les plus vastes entreprises. Une exaltation calme de toutes ses facultés fait qu'elle voit grand et, si faible soit-elle, réalise puissamment. Surtout elle voit simple, et cette simplicité, qui frappe aussi bien dans ses paroles et sa conduite, la guide à travers des complications qu'elle semble ne pas même apercevoir. Une science innée, ou plutôt une innocence acquise, lui suggère ainsi du premier coup la démarche utile, l'acte décisif, le mot sans réplique. L'effort reste pourtant indispensable, et aussi l'endurance et la persévérance. Mais ils viennent tout seuls, ils se déploient d'eux-mêmes dans une âme à la fois agissante et « agie », dont la liberté coïncide avec l'activité divine. Ils représentent une immense dépense d'énergie, mais cette énergie est fournie en même temps que requise, car la surabondance de vitalité qu'elle réclame coule d'une source qui est celle même de la vie. Maintenant les visions sont loin : la divinité ne saurait se manifester au dehors à une âme désormais remplie d'elle. Plus rien qui paraisse distinguer essentiellement un tel homme des hommes parmi lesquels il circule. Lui seul se rend compte d'un changement qui l'élève au rang des *adjutores Dei*, patients par rapport à Dieu, agents par rapport aux hommes. De cette élévation il ne tire d'ailleurs nul orgueil. Grande est au contraire son humilité. Comment ne serait-il pas humble, alors qu'il a pu constater dans des entretiens silencieux, seul à seul, avec une émotion où son âme se sentait fondre tout entière, ce qu'on pourrait appeler l'humilité divine. » P. 249.

Pour juger les grands mystiques à toute leur valeur, il ne suffit pas de décrire leur état intime il faut encore considérer la *rénovation* qu'ils opèrent autour d'eux, puisqu'ils sont tout orientés vers l'action. « Car l'amour qui le consume (le grand mystique) n'est plus simplement l'amour d'un homme pour Dieu, c'est l'amour de Dieu pour tous les hommes. A travers Dieu, par Dieu, il aime toute l'humanité d'un divin amour. » P. 249. Cet amour n'est ni une conclusion de la raison montrant tous les hommes participant à une même essence, froid idéal sans efficacité vraie, ni l'intensification d'une sympathie innée de l'homme pour l'homme, car l'instinct naturel porte les sociétés closes plutôt à la lutte qu'à l'entente. Ce n'est ni du sensible, ni du naturel, c'est l'un et l'autre implicitement et beaucoup plus... « Car un tel amour est à la racine même de la sensibilité et de la raison, comme du reste des choses, coïncidant avec l'amour de Dieu pour son œuvre, amour qui a tout fait, il livrerait à qui saurait l'interroger le secret de la création. » P. 250-251. C'est l'élan même de vie « communiqué intégralement à des hommes privilégiés qui voudraient l'imprimer alors à l'humanité entière ». P. 251.

Comment le mystique réussira-t-il? Voici la situation devant laquelle il se trouve : « L'humanité est une espèce animale, soumise comme telle à la loi qui régit le monde animal et qui condamne le vivant à se repaître du vivant. Sa nourriture lui étant alors disputée et par la nature en général et par ses congénères, il emploie nécessairement son effort à se la procurer, son intelligence est justement faite pour lui fournir des armes et des outils en vue de cette lutte et de ce travail. Comment, dans ces conditions, l'humanité tournerait-elle vers le ciel une attention essentiellement fixée sur la terre? » P. 251. Deux méthodes sont possibles. Ou bien un immense système de machines, doublé d'ailleurs d'une organisation politique et sociale assurant au machinisme sa véritable destination, libérera l'homme pour ses tâches spirituelles; mais cela ne va pas sans risque de voir le machinisme, simple moyen, devenir le but et ne pourra en tout cas se réaliser que tardivement. Ou bien on créera une élite, une petite société spirituelle, des couvents, des ordres religieux qui garderont l'élan mystique, bien que déjà affaibli, pour l'heure lointaine du changement profond des conditions matérielles imposées à l'homme.

D'ailleurs le grand mystique (et il s'agit ici du mystique chrétien) ne travaille pas sur une table rase. Il part d'une théologie qui a précisément capté un courant de mysticité, et il s'en sert pour exprimer ses expériences. Sans doute la religion et la théologie qu'il professe dans son mysticisme même ont dû se faire comprendre d'une humanité assez ordinaire, qui ne saisit le nouveau que comme une suite de l'ancien, et l'ancien est « d'une part ce que la philosophie grecque avait construit, et d'autre part ce que les religions antiques avaient imaginé ». P. 255. « Mais rien de tout cela n'était essentiel : l'essence de la nouvelle religion devait être la diffusion du mysticisme. Il y a une vulgarisation noble, qui respecte les contours de la vérité scientifique, et qui permet à des esprits simplement cultivés de se la représenter en gros jusqu'au jour où un effort supérieur leur en découvrira le détail et surtout leur en fera pénétrer profondément la signification. Du même genre paraît être la propagation de la mysticité par la religion. En ce sens la religion est au mysticisme ce que la vulgarisation est à la science. »

Mais quel est le mysticisme premier qui s'est cristallisé dans la religion chrétienne? La réponse est simple. « Par le fait à l'origine du christianisme il y a le Christ. » « Les grands mystiques... se trouvent être des imitateurs et des continuateurs originaux, mais incomplets, de ce que fut complètement le Christ des Évangiles. » P. 256. La religion des prophètes d'Israël est restée trop nationale, son Dieu trop sévère, ses rapports avec ce Dieu trop peu intimes pour que le judaïsme fût un mysticisme complet. Mais elle a contribué plus qu'aucune autre à susciter le mysticisme chrétien, n'étant pas contemplation pure, mais créant par sa passion de la justice l'élan nécessaire pour passer de la pensée à l'action.

3. *De la religion dynamique à Dieu.* — C'est du mysticisme ainsi décrit dans sa nature, son action et son

origine que M. Bergson part pour construire *la métaphysique* et prouver tout d'abord *l'existence de Dieu.*

Il rejette les preuves que Platon et Aristote ont données de celle-ci, parce qu'elles se ramènent à des hiérarchies d'idées et que les idées sont d'origine sociale et non transcendante. Pour simplifier et coordonner le travail sur les choses, on les réduit en catégories peu nombreuses, propriétés ou états stables « cueillis le long d'un devenir ». P. 260. Le repos apparent qui intéresse notre action se trouve ainsi élevé au-dessus de la mutabilité, on mesure le mouvement par l'écart entre le point où est le mobile et celui où il devrait être, « la durée devient ainsi une dégradation de l'être, et le temps une privation d'éternité ». Et par là se posent toute une série de faux problèmes.

Reste alors l'expérience mystique. Nous avons déjà vu que chez les grands mystiques elle ne dérive pas des états pathologiques qui peuvent lui être concomitants. Mais de plus, et c'est le point capital dans la question qui nous occupe, « les mystiques chrétiens s'accordent étonnamment entre eux ». Pour atteindre la déification définitive, ils passent par une série d'états. Ces états peuvent varier de mystique à mystique, mais ils se ressemblent beaucoup. En tout cas la route parcourue, à supposer que les stations la jalonnent différemment, aboutit au même terme. Dans les descriptions de l'état définitif on retrouve les mêmes expressions, les mêmes images, les mêmes comparaisons, alors que les auteurs ne se sont généralement pas connus les uns les autres. On réplique qu'ils se sont connus quelquefois et que d'ailleurs il y a une tradition mystique, dont tous les mystiques ont pu subir l'influence. Nous l'accordons, mais il faut remarquer que les grands mystiques se soucient peu de cette tradition : chacun d'eux a son originalité qui n'est pas voulue, qui n'a pas été désirée, mais à laquelle on sent bien qu'il tient essentiellement : elle signifie qu'il est l'objet d'une faveur exceptionnelle encore qu'imméritée. Dira-t-on que la communauté de religion suffit à expliquer la ressemblance, que tous les mystiques chrétiens se sont nourris de l'Évangile, que tous ont reçu le même enseignement théologique? Ce serait oublier que, si les ressemblances entre les visions s'expliquent en effet par la communauté de religion, ces visions tiennent peu de place dans la vie des grands mystiques; « elles sont vite dépassées et n'ont à leurs yeux qu'une valeur symbolique ». La communauté de tradition et d'enseignement n'explique donc que les ressemblances extérieures; mais l'accord profond de ces grands mystiques « est signe d'une identité d'intuition qui s'expliquerait le plus simplement par l'existence réelle de l'Être avec lequel ils se croient en communication. Que sera-ce si l'on considère que les autres mysticismes anciens ou modernes, vont plus ou moins loin, s'arrêtent ici ou là, mais marquent tous la même direction? » P. 264-265.

A cet accord foncier des expériences il faut joindre la révélation du mysticisme chrétien sur la nature de Dieu : « Cette nature, le philosophe aurait vite fait de la définir, s'il voulait mettre le mysticisme en formule. Dieu est amour, et il est objet d'amour : tout l'apport du mysticisme est là. De ce double amour le mystique n'aura jamais fini de parler. Sa description est interminable, parce que la chose à décrire est inexprimable. Mais ce qu'elle dit clairement, c'est que l'amour divin n'est pas quelque chose de Dieu : c'est Dieu lui-même. A cette indication s'attachera le philosophe qui tient Dieu pour une personne, et qui ne veut pourtant pas donner dans un grossier anthropomorphisme. Il pensera, par exemple, à l'enthousiasme qui peut embraser une âme, consumer ce qui s'y trouve et occuper désormais toute la place. La personne coïncide alors avec cette émotion : jamais pourtant elle ne fut à tel point elle-même; elle est simplifiée, unifiée, intensifiée. Jamais non plus elle n'a été aussi chargée de pensée, s'il est vrai, comme nous le disions, qu'il y ait deux espèces d'émotions, l'une infra-intellectuelle, qui n'est qu'une agitation consécutive à une représentation, l'autre supra-intellectuelle qui précède l'idée et qui est plus qu'idée, mais qui s'épanouirait en idées si elle voulait, âme toute pure, se donner au corps. » P. 270.

Ce témoignage de l'expérience mystique « ne peut apporter au philosophe la certitude définitive », p. 265, mais elle peut être corroborée par l'expérience sensible et la corroborer à son tour, de telle sorte qu'une addition de probabilités équivaille à la certitude. Or « de fait les conclusions que nous venons de présenter complètent naturellement, quoique non pas nécessairement, celles de nos premiers travaux. Une énergie créatrice qui serait amour et qui voudrait tirer d'elle-même des êtres dignes d'être aimés, pourrait semer ainsi des mondes dont la matérialité, en tant qu'opposée à la spiritualité divine, exprimerait simplement la distinction entre ce qui est créé et ce qui crée, entre les notes juxtaposées de la symphonie et l'émotion indivisible qui les a laissé tomber hors d'elle. Dans chacun de ces mondes, élan vital et matière brute seraient les deux aspects complémentaires de la création, la vie tenant de la matière qu'elle traverse sa subdivision en êtres distincts, et les puissances qu'elle porte en elle restant confondues ensemble dans la mesure où le permet la spatialité de la matière qui les manifeste. Cette interpénétration n'a pas été possible sur notre planète : tout porte à croire que la matière qui s'est trouvée ici complémentaire de la vie était peu faite pour en favoriser l'élan. L'impulsion originelle a donc donné des progrès évolutifs divergents, au lieu de se maintenir indivisée jusqu'au bout. Même sur la ligne où l'essentiel de cette impulsion a passé, elle a fini par épuiser son effet, ou plutôt le mouvement s'est converti, rectiligne, en mouvement circulaire. L'humanité, qui est au bout de cette ligne, tourne dans ce cercle. Telle était notre conclusion. Pour la prolonger autrement que par des suppositions arbitraires, nous n'aurions qu'à suivre l'indication du mystique. Le courant vital qui traverse la matière, et qui en est sans doute la raison d'être, nous le prenions simplement pour donné. De l'humanité, qui est au bout de la direction principale, nous ne nous demandions pas si elle avait une autre raison d'être qu'elle-même. Cette double question, l'intuition mystique la pose en y répondant.

« Des êtres ont été appelés à l'existence qui étaient destinés à aimer et à être aimés, l'énergie créatrice devant se définir par l'amour. Distincts de Dieu, qui est cette énergie même, ils ne pouvaient surgir que dans un univers et c'est pourquoi l'univers a surgi. Dans la portion d'univers qu'est notre planète, probablement dans notre système planétaire tout entier, de tels êtres pour se produire ont dû constituer une espèce et cette espèce en nécessita une foule d'autres, qui en furent la préparation, le soutien ou le déchet : ailleurs il n'y a peut-être que des individus radicalement distincts, à supposer qu'ils soient encore multiples, encore mortels; peut-être aussi ont-ils été réalisés d'un seul coup et pleinement. Sur la terre, en tout cas, l'espèce qui est la raison d'être de toutes les autres n'est que partiellement elle-même. Elle ne penserait même pas à le devenir tout à fait, si certains de ses représentants n'avaient réussi, par un effort individuel qui s'est surajouté au travail général de la vie, à briser la résistance qu'opposait l'instrument, à triompher de la matérialité, enfin à retrouver Dieu. Ces hommes sont les mystiques. Ils ont ouvert une voie où d'autres hommes pourront marcher. Ils ont, par là même, indiqué au philosophe d'où venait et où allait la vie ». P. 275-276.

M. Bergson fait suivre ces considérations essentielles de brèves remarques sur le *problème du mal* et la *survie*. Il observe que la souffrance physique est due bien souvent « à l'imprudence et à l'imprévoyance, ou à des goûts trop raffinés, ou à des besoins artificiels », p. 279, que la souffrance morale souvent amenée par notre faute ne serait « pas aussi aiguë si nous n'avions surexcité notre sensibilité au point de la rendre morbide », *ibid.*, que l'humanité dans son ensemble juge la vie bonne, puisqu'elle y tient et qu'il y a la joie suprême du mystique. Quant à la *survie*, à la preuve fournie par ses ouvrages précédents de l'indépendance de l'âme par rapport au corps, surtout à propos de la mémoire, il ajoute ce fait de la participation de l'essence divine par les mystiques, pour aboutir non pas simplement à ce sujet, au peut-être? de *L'évolution créatrice* mais à « une probabilité capable de se transformer en certitude. » P. 284.

2° *Critique*. — Presque tous les recenseurs du livre sur *Les deux sources de la morale et de la religion* y ont vu une des œuvres les plus marquantes de ce temps. Ils y ont loué à peu près unanimement la puissance de la synthèse, la finesse des analyses, un style qui suit admirablement le mouvement même de la vie intérieure.

Nous, chrétiens, devons être reconnaissants à M. Bergson du témoignage qu'il a apporté à la transcendance de notre religion en y montrant le type de la religion supérieure et dynamique, différente *par nature* des religions statiques, en élevant ses grands mystiques bien au-dessus de ceux de la Grèce ou de l'Inde, en proclamant Jésus comme le seul maître ayant pleinement vécu la vie mystique, en montrant dans la justice et la charité évangélique le seul vrai remède à nos maux (ceci dans le dernier chapitre). Le dédain de certains philosophes pour le christianisme, du moins pour le christianisme historique, fait ressortir l'heureuse originalité à cet égard de l'auteur des *Deux sources*.

1. *Objections injustifiées*. — Il faut en plus de la reconnaissance de ce mérite éminent écarter des objections injustifiées.

a) M. Bergson *n'est pas panthéiste*. Depuis une lettre écrite par lui au P. de Tonquédec, le 12 juin 1911 (voir *Études*, 20 février 1912, p. 515) on ne pouvait plus en douter puisqu'il y disait : « Les considérations exposées dans mon *Essai sur les données immédiates* aboutissent à mettre en lumière le fait de la liberté; celles de *Matière et mémoire* font toucher du doigt, je l'espère, la réalité de l'esprit; celles de *L'évolution créatrice* présentent la création comme un fait : de tout cela se dégage nettement l'idée d'un Dieu créateur et libre, générateur à la fois de la matière et de la vie, et dont l'effort de création se continue, du côté de la vie, par l'évolution des espèces et par la constitution des personnalités humaines. De tout cela se dégage, par conséquent, la *réfutation du monisme et du panthéisme* en général. Mais pour préciser encore plus ces conclusions et en dire davantage, il faudrait aborder des problèmes d'un tout autre genre, les problèmes moraux... » Or, c'est précisément dans *Les deux sources* que ces problèmes sont abordés et nous y lisons sur la nature de Dieu les *précisions* suivantes : Ce que le mysticisme dit clairement « c'est que l'amour divin n'est pas quelque chose de Dieu : c'est Dieu lui-même [c'est le *Deus caritas est* de saint Jean]. A cette indication s'attachera *le philosophe qui tient Dieu pour une personne* et qui ne veut pourtant pas donner dans un grossier anthropomorphisme ». P. 270. (Le contexte montre clairement que ce philosophe n'est autre que M. Bergson lui-même.) Un peu plus loin, une autre déclaration rend le même son nettement « personnaliste » : « Des êtres ont été appelés à l'existence qui étaient destinés à aimer et à être aimés, l'énergie créatrice devant se définir par l'amour. *Distincts de Dieu*, qui est cette énergie même, ils ne pouvaient surgir que dans un univers et c'est pourquoi l'univers a surgi. » P. 276. On a objecté que telle ou telle phrase trahirait le panthéisme latent de M. Bergson, phrase qu'on citait d'ailleurs en la détachant de son contexte. Voici un des passages allégués dans ce sens. « A nos yeux, l'aboutissement du mysticisme est une prise de contact, et par conséquent une coïncidence partielle avec l'effort créateur que manifeste la vie. *Cet effort est de Dieu, si ce n'est pas Dieu lui-même.* » On a conclu de ces derniers mots que Bergson identifiait Dieu avec l'élan vital, c'est-à-dire le confondait avec le monde lui-même. Or rien n'indique une telle identification dans tout le reste du livre et de plus, c'est M. Bergson lui-même qui nous l'a dit, *si*, dans la phrase incriminée, signifie *puisque* et non pas *à moins que*.

En somme, s'il doit y avoir en Dieu quelque chose qui lui permette d'agir sur notre durée, *Il n'est pas dans notre durée*. (Parole de M. Bergson à l'auteur.)

b) M. Bergson *n'est pas subjectiviste*. On a déduit ce prétendu subjectivisme du fait qu'il a constamment recours à l'expérience. Mais, s'il y a en effet une théorie de l'expérience religieuse qui est du subjectivisme pur (voir ici l'art. Expérience religieuse, t. v, col. 1786-1868), il est une autre espèce et une autre doctrine de l'expérience religieuse qui est de tradition catholique certaine et constante. « Les personnes divines, écrit saint Thomas, en imprimant en quelque sorte leur sceau sur nos âmes y laissent certains dons... Il en résulte que cette connaissance est, d'une certaine façon, *expérimentale. Ipsæ personæ divinæ quadam sui sigillatione in animabus nostris relinquunt quædam dona... Unde cognitio ista est quasi experimentalis.* » *In Ium Sent.*, dist. XIV, q. xi, a. 2, ad 2um. Remarquez que les dons du Saint-Esprit dont parle saint Thomas ne sont pas le privilège des seuls mystiques, mais la grâce même de la confirmation, que normalement tous les chrétiens doivent recevoir. « C'est un fait, dit Jean de Saint-Thomas, un très pur thomiste, qu'on trouve souvent cette connaissance mystique et affective chez des hommes simples et sans culture qui, cependant, ont un sens parfait des réalités spirituelles. Cette connaissance n'est donc pas fondée sur l'étude et la métaphysique discursive, mais sur l'expérience. *Constat etiam multoties inveniri istam mysticam et affectivam cognitionem in hominibus simplicibus et idiotis qui tamen optime sentiunt de spiritualibus : ergo ista cognitio non fundatur in studio, et quasi metaphysico discursu, sed in experientia. Opera*, éd. Vivès, t. vi, p. 60. Quiconque a lu saint Jean de la Croix sait que le mot expérience est un de ses termes favoris, or Jean de la Croix a été proclamé docteur de l'Église. Quant aux modernes, voici une phrase significative de Scheeben : « La connaissance contemplative et, pour ainsi dire, *expérimentale*, est si peu identique à la science acquise uniquement par l'étude, qu'*elle peut subsister sans elle*, bien qu'elle marche ordinairement sous elle. » *Handbuch der katholischen Dogmatik*, t. i, p. 412.

c) On a aussi reproché à M. Bergson un certain *biologisme* qui ramènerait tout à la vie physique. On a invoqué en particulier, pour fonder ce reproche, le passage suivant : « Si la société se suffit à elle-même, elle est l'autorité suprême. Mais, si elle n'est qu'une des déterminations de la vie, on conçoit que la vie qui a dû déposer l'espèce humaine en tel ou tel point de son évolution, communique une impulsion nouvelle à des individualités privilégiées qui se seront retrempées en elle pour aider la société à aller plus loin. Il est vrai qu'il aura fallu pousser jusqu'au principe même de la vie. Tout est obscur, si l'on s'en tient à de simples manifestations, qu'on les appelle toutes ensem-

ble sociales ou que l'on considère plus particulièrement dans l'homme social, l'intelligence. Tout s'éclaire au contraire, si l'on va chercher, par delà ces manifestations, la vie elle-même. Donnons donc au mot biologie le sens très compréhensif qu'il devrait avoir, qu'il prendra peut-être un jour, et disons pour conclure que toute morale, pression ou aspiration, est d'essence biologique. » *Les deux sources*, p. 102, 103.

Mais, remarquons-le, il s'agit d'un sens très compréhensif du mot biologie, sens qu'il n'a pas encore dans le langage courant. Or ce sens fait penser à certains textes où saint Paul donne une portée cosmique à l'incarnation et à la rédemption, et établit ainsi un lien très étroit entre le monde physique et le monde spirituel. « J'estime, écrivait l'apôtre aux Romains, que les souffrances du temps présent sont sans proportion avec la gloire à venir qui sera manifestée en vous. Aussi la création attend-elle avec un grand désir la manifestation des enfants de Dieu. La création, en effet, a été assujettie à la vanité — non de son gré, mais par la volonté de celui qui l'y a soumise — avec l'espérance qu'elle aussi sera affranchie de la servitude de la corruption, pour avoir part à la liberté glorieuse des enfants de Dieu. Car nous savons que, jusqu'à ce jour, la création tout entière, πᾶσα ἡ κτίσις, gémit et souffre les douleurs de l'enfantement. » Rom., VIII, 18-22.

Dans l'épître aux Colossiens « il y a non seulement la création du monde par le Fils de Dieu, mais une création en lui, une orientation du monde entier vers lui, et une cohérence de toutes choses par sa médiation ». Col., I, 15-20. (Commentaire du P. Huby.)

2. *Difficultés sérieuses.* — Ces objections injustifiées écartées, restent des difficultés plus sérieuses.

a) L'exposé de M. Bergson ne tient pas compte de l'existence de l'idée de Dieu chez les primitifs que nous avons établie plus haut. — Nous avions exposé et critiqué la doctrine des *Deux sources* dans plusieurs articles de la *Semaine religieuse* de Paris (25 juin, 9 et 16 juillet 1932); dans celui du 9 juillet nous écrivions : « On s'étonne que M. Bergson, si attentif à tous les progrès de la science, se taise sur ces orientations nouvelles de l'ethnographie religieuse (étude des religions des divers peuples). On peut conjecturer que, rattachant à la religion statique le préanimisme [auquel il adhère en ce qui concerne cette religion, d'accord en cela avec la grande majorité des ethnologues non catholiques], et réservant son intérêt à la forme supérieure et dynamique de la religion, il n'a accordé que peu d'importance, en somme, aux idées de Durkheim [et des préanimistes non Durkheimiens] et en a pris congé après leur avoir fait la politesse d'un examen sympathique.

« En tout cas, l'Église catholique enseigne que l'humanité a commencé par la foi en Dieu, impliquée dans cet état de sainteté, et de justice où Adam avait été établi. *Concile de Trente*, IVe sess., can. 1 : *Si quis non confitetur, primum hominem Adam, cum mandatum Dei in paradiso fuisset transgressus, statim sanctitatem et justitiam, in qua constitutus fuerat, amisisse.* On remarquera que par l'emploi de l'expression *constitutus*, préférée à celle de *creatus*, le concile a voulu éviter de trancher la question de savoir si Adam avait été créé dans l'état de justice et de sainteté ou élevé à cet état après coup. Il n'est donc pas de foi que la connaissance parfaite de Dieu résulte chez l'homme de l'état où il aurait été créé dès le début. L'humanité divine dont M. Bergson dit qu'elle « aurait dû théoriquement exister à l'origine », p. 256, a réellement existé au début ou presque au début. D'ailleurs, on peut trouver singulier que notre philosophe ne l'admette pas. Dieu selon lui (et selon la doctrine catholique), a créé l'homme pour l'aimer et en être aimé et c'est à ce double amour que tend tout l'élan vital, d'après les *Deux sources*. De plus, M. Bergson estime que la création de l'homme suppose un bond en avant, une mutation brusque où cet élan vital a concentré ses énergies. Comment l'évolution n'aurait-elle pas alors obéi plus que jamais à la direction essentielle que lui avait imprimée le premier amour et rapproché intimement Dieu et l'homme, pour lequel, toujours au dire de M. Bergson, tout notre monde existe et se développe? Des croyances élevées ne devaient-elles pas répondre aux premières et fraîches intuitions de la créature privilégiée? [Adam aurait été ainsi, du moins avant la chute, le premier des grands mystiques]. Libre ensuite au penseur et à l'ethnologue de s'arrêter aux ravages de l'animisme [qui ne sont que trop certains] et même du préanimisme; du point de vue de l'orthodoxie, nous ne verrions rien à y objecter, attribuant cette dégénérescence au péché originel. Mais, alors que toute chair avait corrompu sa voie, comme dit la Bible (Gen., VI, 11-12) de la période immédiatement antérieure au déluge : « Or la terre se corrompit devant Dieu et se remplit de « violence. Dieu regarda la terre et voici qu'elle était « corrompue, car toute chair avait corrompu sa voie sur « la terre », quelques âmes [Noé et ses proches, nous enseigne la Bible pour la période indiquée] n'auraient-elles pas pu garder la nostalgie du Paradis perdu? » *Op. cit.*, p. 39-40.

M. Bergson avait bien voulu lire les bonnes feuilles de nos articles avant leur publication, et nous laissa l'interroger dans une interview de deux heures sur son ouvrage, interview qui parut dans *La vie catholique*, du 7 janvier 1932, après qu'il l'eût revue et qu'il eût rédigé lui-même une notable partie de ses déclarations.

Aux craintes exprimées par nous qu'il n'eût systématiquement laissé de côté les données fermes que semblent établir les travaux récents d'A. Lang et du P. Schmidt, M. Bergson répondit qu'il était au courant de ces travaux, mais que les vues auxquelles ils aboutissaient lui semblaient insuffisamment fondées. Pour sa part, il leur préférait les conclusions auxquelles étaient arrivés les ethnologues : l'humanité primitive aurait eu plutôt l'idée vague et grossière d'une force diffuse dans le monde *(mana)*, sur laquelle d'ailleurs elle était incapable de spéculer. La connaissance du Dieu personnel et unique a demandé sans doute un certain temps de maturation de la pensée et de l'âme humaines. Ce que nous avons dit plus haut du caractère primitif de l'idée de Dieu montre l'insuffisance de la réplique.

b) M. Bergson croit que pendant un certain temps — ce certain temps se chiffrant sans doute par des dizaines, peut-être des centaines de millénaires — l'humanité n'aurait connu que la religion statique. — Au moment où il passe de la notion d'esprits à celle de dieux, il fait la remarque suivante : « Nous croyons que, pour pénétrer jusqu'à l'essence même de la religion et pour comprendre l'histoire de l'humanité, il faudrait se transporter tout de suite, de la religion statique et extérieure dont il a été question jusqu'à présent, à cette religion dynamique, intérieure, dont nous traiterons dans le prochain chapitre. La première était destinée à écarter des dangers que l'intelligence pouvait faire courir à l'homme ; elle était infra-intellectuelle. Ajoutons qu'elle était naturelle, car l'espèce humaine marque une certaine étape de l'évolution vitale; là s'est arrêté, à un moment donné, le mouvement en avant; l'homme a été posé alors globalement, avec l'intelligence par conséquent, avec les dangers que cette intelligence pouvait présenter, avec la fonction fabulatrice qui devait y parer : magie et animisme élémentaire, tout cela était apparu en bloc, tout cela répondait exactement aux besoins de l'individu et de la société l'un et l'autre *bornés* dans leurs ambitions,

qu'avait voulu la nature. *Plus tard*, et par un effort qui aurait pu ne pas se produire, l'homme s'est arraché à son tournoiement sur place : il s'est inséré de nouveau, en le prolongeant dans le courant évolutif. Ce fut la religion dynamique, jointe sans doute à une intellectualité supérieure, mais distincte d'elle. La première forme de la religion avait été infra-intellectuelle : nous en savons la raison. La seconde, pour des raisons que nous indiquerons, fut supra-intellectuelle. *C'est en les opposant tout de suite l'une à l'autre qu'on les comprendrait le mieux.* Seules, en effet, sont essentielles et pures ces deux religions extrêmes. Les formes intermédiaires qui se développèrent dans les civilisations antiques, ne pourraient qu'induire en erreur la philosophie de la religion, si elles faisaient croire qu'on a passé d'une extrémité à l'autre par voie de perfectionnement graduel : erreur sans doute naturelle, qui s'explique par le fait que la religion statique s'est survécue en partie à elle-même dans la religion dynamique. » P. 197-198. Notons aussi que, dans l'interview citée plus haut, M. Bergson affirme la nécessité d'un temps de maturation pour que notre « médiocre » humanité accède à la religion dynamique. Il y aurait donc eu une période religieuse de « statisme » pur, ce qui implique, qu'on le remarque bien, que pendant longtemps la religion a été purement utilitaire, ne visant qu'à se servir des forces invisibles supposées en œuvre dans la nature et nullement à entrer en rapport d'intimité quelque peu cordiale avec elles, et qu'aussi elle a été, pendant aussi longtemps, un produit de l'hallucination fabulatrice, et uniquement un tel produit.

Nous avons peine à le croire, car, alors même, il y avait la poussée de l'élan vital qui devait aboutir à tout autre chose, c'est-à-dire à une religion d'amour et à l'expérience même du Dieu véritable et il y avait aussi ce Dieu, auquel croit M. Bergson. Et l'homme poussé par cet élan et le Père céleste n'ont-ils donc jamais pu se rencontrer dans la confiance et la miséricorde, dans la foi et la vérité pendant d'interminables millénaires. Quand M. Loisy était encore dans l'Église, il écrivait la belle page que voici :

« Il est certain que, dans les premiers temps, d'affreuses ténèbres que les siècles n'ont fait que rendre plus épaisses ont recouvert à peu près toute l'humanité. Mais qui oserait soutenir et qui pourrait prouver que cette nuit sombre a également enveloppé durant les siècles sans histoire tous les représentants de l'humanité sur tous les points du globe où ils étaient répandus? Les géologues essaient d'évaluer approximativement le temps qu'il a fallu à une couche de terrain pour se former : quel philosophe se vantera de déterminer le temps qu'il a fallu à l'homme pour trouver Dieu? La nature ne tient pas le même langage à tous les hommes, et tous ne la regardent pas de la même façon. On veut nous montrer l'humanité primitive dans un état d'effarement perpétuel en face des éléments, comme si les éléments, toujours et partout n'avaient pu que l'effrayer. (Ici M. Loisy a en vue Renan, H. Bergson a une théorie plus nuancée que la renanienne sur l'origine de la religion, même statique.) N'y eut-il donc jamais un seul être humain qui, dans le silence d'une nuit sans nuages, leva tranquillement son regard vers le ciel, sentit la paix universelle des choses entrer dans son âme, et, sous l'harmonieuse unité du monde visible, devina son invisible auteur? Fallait-il donc pour cela beaucoup de syllogismes ou une connaissance approfondie de la nature? [Il fallait même peut-être un moindre effort d'imagination que pour croire aux fantômes créés par la fonction fabulatrice.] Et que savons-nous si, pendant que quelques individus mieux doués intellectuement et moralement, placés dans des conditions d'existence relativement supportables, observaient curieusement le monde et cherchaient Dieu, Dieu de son côté n'avait pas un regard de préférence et ne les cherchait pas? En pareille conjoncture il y a chance pour qu'on se trouve. » *Ernest Renan historien d'Israël*, dans *Revue anglo-romaine*, t. III, 1896, p. 260.

Curiosité de l'esprit, ou peut-être aussi cri d'appel instinctif vers une Bonté suprême, au moins vaguement devinée ou pressentie, fait psychologique qui lui aussi ne serait pas plus compliqué que la création subconsciente d'un fantôme sauveur.

Puis, si nous passons des conjectures aux faits, rappelons tout d'abord que le caractère primitif de l'idée de Dieu a été démontré plus haut [au sens relatif que nous avons dit], et qu'à lui seul il suffit à renverser l'édifice si ingénieusement construit par M. Bergson, traitant de la religion statique pure. De plus les primitifs actuels, les seuls que nous connaissions, prient et dans toute prière, même intéressée, il y a au moins une ébauche d'intimité avec un être divin personnel. D'ailleurs l'être suprême des primitifs est assez généralement un Père, et traiter Dieu comme un Père, c'est avoir envers lui un élan de confiance qui fait sortir du « statique » pur. Voici, par exemple, une touchante prière de Pygmées de l'Afrique équatoriale et une prière désintéressée, de pur hommage, lors de la consécration de l'enfant mâle nouveau-né : « A toi le Créateur, à toi le Puissant, j'offre cette plante nouvelle, fruit nouveau de l'arbre ancien. Tu es le Maître, nous sommes tes enfants, à toi, le Créateur, à toi le Puissant. » G. Rabeau, *Dieu*, Paris, 1933, p. 50. Heiler, qui, dans son livre sur *La prière*, trad. fr., Paris, 1931, traite longuement de la prière primitive, la définit comme la fréquentation d'un dieu vivant et présent où l'homme « vide son cœur » et il estime que « toute prière naïve — non pas seulement celle des multitudes populaires, mais aussi celle des grands génies, des prophètes et des saints, des poètes et des artistes — n'est au fond que de la prière primitive ». P. 163.

M. Bergson reconnaît d'ailleurs qu'à partir de l'introduction de la notion de dieu — supposée à tort tardive — il n'y a plus statisme pur, surtout quand le mysticisme grec ou hindou s'efforce de dépasser le cercle des intérêts sociaux ou individuels. Qu'est-ce à dire, sinon que la religion close ne l'est pas tout à fait, et qu'avant même le saut en avant, la mutation brusque, la phase créatrice d'évolution créatrice qui devait fonder la vraie religion dynamique, c'est-à-dire le christianisme (ou du moins le mysticisme chrétien), les religions antiques se montraient perméables à des éléments étrangers à la forme primitive de la religion, qui y produisaient inquiétude, aspiration vers un au-delà, mouvement profond des âmes et donc une sorte de prédynamisme.

c) Il n'y a donc pas eu de religion statique absolument pure, il n'y a pas eu davantage de religion dynamique pure, au moins au sens où l'entend M. Bergson.

D'ailleurs celui-ci constate le fait et en donne même une explication et une certaine justification. Quand le mystique « parle, il y a au fond de la plupart des hommes, quelque chose qui lui fait imperceptiblement écho », ainsi « la religion statique a beau subsister, elle n'est déjà plus entièrement ce qu'elle était ». P. 228. Une religion mixte se crée, où il arrive que des formules presque vides font « surgir ici ou là l'esprit capable de les remplir ». P. 229. Des éléments statiques subsistent « mais magnétisés et tournés dans un autre sens par cette aimantation mystique ». P. 230. Dans le christianisme cette aimantation [et au fait il ne s'agit que du christianisme ou de l'influence du christianisme sur d'autres religions] est d'autant plus puissante que le mysticisme n'est pas venu s'insérer, original et ineffable, dans une religion préexistante, formulée en termes d'intelligence, car d'une doctrine qui n'est que doctrine sortira difficilement l'enthousiasme mystique, mais a fourni l'élément incandescent qui par un refroidissement savant s'est cristallisé en une doctrine et une religion. De cette façon « tous peuvent obtenir un peu de ce que possédèrent pleinement quelques privilégiés. Sans doute cela suppose qu'on a dû s'assimiler et ce que la philosophie grecque avait construit et ce

que les religions antiques avaient imaginé. Mais il en résulte une « vulgarisation noble » qui a permis une participation approximative du mysticisme permettant d'attendre sa pleine réalisation ». P. 255.

Mais nous croyons qu'il y a plus et mieux dans les rapports entre le mysticisme et le christianisme historique, avec sa doctrine et ses rites et sa vie sociale surtout, que doctrine et rites entretiennent pour une bonne part.

a. — Il y a un *mysticisme collectif*, et d'une façon générale une religion dynamique collective, qui existent à l'état complet, sinon parfait, dans le christianisme, parce que l'Église est à la fois une société visible et extérieure et une société invisible et intérieure. D'une part elle a recours et elle doit avoir recours à des moyens d'ordre matériel, à une discipline de nature statique et conservatrice, pour adapter la religion aux conditions de notre existence temporelle et terrestre. Ce ne sont là que des moyens. D'autre part, en utilisant ces moyens qui sont nécessaires et de plus se trouvent bienfaisants pour qui les emploie « en esprit et en vérité », l'Église réalise la communion des âmes par une participation à une même vie qui est celle du Christ. M. Bergson reconnaît que tout le mysticisme chrétien vient de Jésus. Or ce mysticisme, cette vie intime du Sauveur vient à toutes les âmes, y compris celles des grands mystiques, non pas par conservation statique, refroidissement, cristallisation, ni uniquement par action directe de personne à personne, mais par la collaboration, la coopération, l'influence active et dynamique de tous les membres de l'Église qui ne sont pas délibérément séparés de Dieu. Tous, tant que nous sommes, c'est-à-dire ceux dont l'influence paraît au grand jour et les héros obscurs, les mystiques inconnus auxquels M. Bergson rend hommage (p. 47) et la grande masse même des médiocres, si à leur médiocrité se joint quelque bonne volonté, nous faisons vivre le Christ et en nous et dans la société spirituelle, société vivante par tous ses membres en même temps qu'éminemment par son chef toujours présent, animée par eux de mouvement et de progrès. Il ne s'agit plus seulement de reploiement de l'élan vital sur lui-même pour la défense du groupe et l'exercice de l'instinct de conservation. C'est le dogme de la communion des saints, entendu en un sens dynamique qui dépasse le sens courant et surtout statique d'une mise en commun de mérites. Plus de quatre siècles avant que la formule en ait été introduite dans le *Credo*, saint Paul l'avait prêchée par sa doctrine du corps mystique dont Jésus est le chef et chaque chrétien l'un des membres. Cf. I Cor., XII, 12 sq.

Sans doute il s'agit là d'un dogme qui, comme tel, ne peut être présenté à titre d'argument à un philosophe considéré lui aussi comme tel. Mais la communion des saints est aussi un fait dans la mesure où elle se traduit par des expériences religieuses collectives : par exemple, la vie intense de ces communautés auxquelles saint Paul prêchait la doctrine du corps du Christ, celle des sociétés spirituelles groupant un petit nombre de privilégiés, couvents et ordres religieux destinés à conserver et continuer l'élan mystique « jusqu'au jour où un changement profond des conditions matérielles imposées à l'humanité par la nature permettrait au côté spirituel, une transformation radicale », dont parle M. Bergson lui-même, sans compter la vie liturgique bien comprise et tous les groupements d'apostolat.

b. — *Il y a des emprunts des mystiques à la société religieuse.* A la société, les mystiques empruntent non seulement l'élan d'une collaboration des âmes, mais encore une doctrine vivifiante et en particulier les dogmes de l'incarnation et de la rédemption, ce qui va contre l'assertion des *Deux Sources* sur un contenu original du mysticisme, « indépendant de ce que la religion doit à la tradition, à la théologie, aux Églises ». P. 268.

En effet, la foi au Dieu incarné et rédempteur, qui est d'abord la foi de l'Église, est au cœur du mysticisme chrétien, non pas élément statique dont il s'accommoderait vaille que vaille, mais inspiration et foyer de vie profonde et de dynamisme spirituel. La médiation toujours agissante du Sauveur hante la pensée et l'âme des grands mystiques. C'est le cas de Paul qui déclare que le Christ vit en lui. Gal., II, 19-21; cf. Phil., I, 21. On a eu raison de dire qu'il était « un possédé » du Christ et on ne peut pas concevoir un seul de ses états mystiques, une seule même de ses prières d'où Jésus ait été absent. Il a ainsi créé une tradition qui a passé à tous les grands mystiques. Le c. XXII de la vie de sainte Thérèse écrite par elle-même est intitulé : « Si les contemplatifs veulent marcher par une voie sûre, ils ne doivent pas se porter d'eux-mêmes aux choses sublimes, c'est par l'humanité de Jésus-Christ qu'on parvient à la plus haute contemplation. Erreur où elle resta quelque temps à ce sujet. Ce chapitre est d'une grande utilité. » *Œuvres de sainte Thérèse*, traduites par les carmélites de Paris, t. I, p. 222. C'est un sujet qui tenait grandement à cœur à la sainte, puisqu'elle y revient longuement, à trois reprises dans le *Château intérieur* (Tables du t. IV de la traduction précitée). Saint Jean de la Croix, disciple de sainte Thérèse, est du même avis. Quand il parle du rôle du Christ, écrit un de ses plus pénétrants interprètes, « il atteint au plus haut lyrisme. Il faut lire dans l'âpre texte espagnol les pages où Dieu repousse celui qui exigerait de nouvelles révélations. En Jésus nous trouverons la parole et la révélation totales. Attendre de Dieu de plus rares secrets serait en quelque manière demander un autre Christ. Toutes les réponses sont cachées en lui : mystère de l'amour en ce fils obéissant jusqu'à la mort, mystère de l'essence divine en un Dieu inaccessible qui se révèle, mystère même de la vision corporelle en un Dieu que nous découvrons se faisant homme. « Il est « toute ma parole et ma réponse; il est toute ma vision « et ma révélation. » Toute autre parole et toute autre vision seraient trop littérales et trop empiriques ». J. Baruzi, *Saint Jean de la Croix et le problème de l'expérience mystique*, 2e édit., Paris, 1931, p. 515.

M. Bergson y a peut-être pensé quand il fait des grands mystiques chrétiens les continuateurs du Christ (p. 236). Mais on aurait aimé à le voir expliciter sa pensée, de façon à ce que l'on comprît bien que Jésus n'est pas seulement pour ceux qui le continuent un initiateur plus ou moins lointain, mais la vie même de leur vie, l'âme même de leur âme.

c. — *Enfin le mysticisme n'est pas la seule forme de religion dynamique*, de très grands saints l'ont ignoré. Le cas de saint Vincent de Paul est significatif à cet égard. Il n'a eu que deux visions. Quant à son oraison quotidienne faite en communauté, c'était la méditation commune toute orientée vers l'action, sans les caractères de la contemplation mystique et au sujet de laquelle il recommandait de ne rechercher ni les extases, ni les ravissements. P. Coste, *Monsieur Vincent*, t. III, Paris, 1931, p. 407 sq. Et cependant qui niera le dynamisme de sa vie? Les visions de Jeanne d'Arc furent-elles des états mystiques? Une communion fervente peut être génératrice de vertus héroïques, sans créer une union mystique entre l'âme et Dieu. Et dans l'ordre de la religion dynamique collective, de pieux entretiens, un entraînement réciproque à l'apostolat peuvent donner un grand élan à l'amour de Dieu et du prochain sans relever du mysticisme, si du moins on donne à ce dernier le sens précis qu'il a dans les écrits mêmes des mystiques et que lui maintient M. Bergson. La prière liturgique peut bien, elle aussi, être un acte de religion dynamique sans être mystique. « La commu-

nion des saints s'y dilate jusqu'aux extrémités du monde, et chacun pour y participer renonce à ses absurdes prétentions de suprématie personnelle, à cette forme subtile d'orgueil qui se glisse dans ses relations avec Dieu : vouloir traiter avec Lui sans médiateur et sans consorts. Car le croyant accepte volontairement toute une vie spirituelle qui lui est présentée par une autorité extérieure et qui, débordant infiniment le cercle de sa vie propre, l'associe pour une œuvre commune à toute bonne volonté. » *La communion des saints*, par Fr. V. Breton, O. F. M., Paris, 1933, p. 163. Ainsi se réalise la société spirituelle, rendue possible depuis que le christianisme a distingué le spirituel du temporel, de telle sorte que le social puisse être autre chose que la poursuite de fins égoïstes, collectives ou individuelles, de telle sorte qu'il y eût avec et par la religion dynamique une morale et une société ouvertes.

d) M. Bergson présente l'œuvre des grands mystiques surtout comme une initiative héroïque de leur part et une invention de l'ordre spirituel. — Sans doute il ne nie pas les initiatives divines qui la suscitent, il les suppose même, puisque les mystiques, à son sens, ne font que reprendre à sa source même l'élan vital qui « est de Dieu même ». Néanmoins il semble ne pas tenir un compte suffisant du caractère absolument premier, de l'absolue gratuité des grâces mystiques. Or, c'est là un de ces points de convergence de l'expérience mystique auxquels il attache tant de prix. Voici, à ce sujet, une citation, uniquement à titre d'exemple. Sainte Thérèse reconnaît que, dans les premières demeures de l'âme, celle-ci est récompensée de sa bonne volonté par des élans d'amour, mais, dans les autres degrés d'oraison, « l'âme touche au surnaturel. De fait, quels que soient ses efforts, il lui est impossible d'obtenir par elle-même, ce dont il s'agit à présent ». *Vie*, c. XIV, dans *Œuvres*, trad. citée, t. I, p. 179. Il ne faut pas vouloir se procurer sur-le-champ l'oraison mystique, ceci pour plusieurs raisons dont la cinquième, c'est que « ce serait nous tourmenter en pure perte... Je veux dire que nous aurons beau multiplier nos méditations, nous pressurer le cœur et verser des larmes, tout sera inutile. Ce n'est point la voie par laquelle arrive cette eau. Dieu la donne à qui il le veut, et il le fait souvent au moment où l'âme y pense le moins ». *Château*, dans *Œuvres*, t. VI, p. 111-113.

e) La métaphysique de M. Bergson est fort incomplète. — Il le reconnaît d'ailleurs lui-même volontiers. Nous écrivions, à ce sujet, dans la *Semaine religieuse de Paris* du 16 juillet 1932, les lignes suivantes : « La voie qui conduit M. Bergson à Dieu est magnifique, mais beaucoup la trouveront bien longue, même réserve faite de ce que l'âme peut aller plus vite que l'esprit et qu'il faut moins de temps pour s'exprimer à soi-même sa pensée que pour l'exposer au public. Sans doute, sa théodicée tient en moins de vingt pages, seulement ces pages supposent connues les patientes analyses de l'*Évolution créatrice* et des *Deux Sources*. La majorité des hommes même cultivés n'a ni le loisir, ni le génie de telles recherches. Il y a, pour ceux-ci, et même pour des penseurs différents de M. Bergson, d'autres voies d'ascension spirituelle qui peuvent être plus courtes et on regrette que celui-ci ne les laisse pas entrevoir. L'Église catholique a pour l'homme une sympathie à la fois confiante et condescendante. Elle estime, d'une part, qu'il peut trouver assez rapidement, s'il a bonne volonté et au cas où il l'aurait perdu ou ne l'aurait pas aisément rencontré, le Dieu « dans lequel il a le mou- « vement, l'être et la vie et qui n'est pas loin de nous », comme le prêchait saint Paul à l'Aréopage. D'autre part, elle croit que ce Dieu même doit avoir, en sa bonté, donné à tout homme les moyens de l'atteindre par des chemins largement ouverts et qu'en somme les difficultés d'ordre intellectuel qu'il peut y avoir à affirmer l'existence de Celui pour lequel nous avons été créés, quoique réelles, sont moindres, dans la majorité des cas où on doit se libérer de l'athéisme, que les difficultés de l'ordre moral [difficultés qui peuvent venir autant de l'orgueil que de la sensualité]. C'est dans cet esprit qu'elle maintient et sans doute maintiendra toujours les preuves classiques de l'existence de Dieu, d'ordre cosmologique et d'ordre moral. Cette fidélité à une tradition antérieure même au christianisme n'empêche pas d'ailleurs que ces preuves ne peuvent avoir d'efficacité pratique que chez les âmes de bonne volonté. Elle ne signifie pas non plus que la pensée philosophique n'ait pas à les perfectionner sans cesse, car il n'est aucune tradition, si vénérable qu'elle se trouve, qui puisse nous accorder dispense de penser. Il reste enfin certain qu'on doit toujours — même dans l'enseignement élémentaire — parler de Dieu, en évitant les matérialisations épaisses et les anthropomorphismes grossiers et ne jamais présenter Celui qui est au-dessus de tout nom comme un artisan ou un législateur humain.

« Peut-être M. Bergson estime-t-il qu'on trouverait l'équivalent de ces preuves classiques dans son exposé, que, par exemple, le Dieu-Créateur qu'il affirme et le Dieu Cause-première ne diffèrent pas radicalement entre eux. Dans ce cas, on lui aurait été reconnaissant d'indiquer les transpositions possibles, ne serait-ce que par l'effet d'une « vulgarisation noble ». *Les deux sources*, p. 255.

« De plus, notre philosophe paraît croire que la certitude ne peut venir, en ce qui concerne Dieu, que du rapprochement de l'expérience sensible et de l'expérience mystique. Mais lui-même n'a-t-il pas écrit que son *Évolution créatrice*, muette cependant sur le mysticisme, « pose la création comme un fait », donnant ainsi raison au concile du Vatican, qui, s'inspirant de saint Paul, enseigne que la lumière de la raison humaine nous permet de connaître Dieu certainement au moyen des choses qui ont été faites? » *Op. cit.*, p. 78-79.

Quant au problème du mal et à la survie, nous écrivions dans le même article que, sur le premier point, M. Bergson aurait été plus loin, « s'il avait manifesté une foi plus ferme et plus précise aux destinées d'outre-tombe, et s'il avait tenu compte de la chute originelle, qui sans doute n'explique pas tout le mal et reste elle-même un grand mystère, mais néanmoins donne des conflits extérieurs et intérieurs où se débat l'humanité une explication plus satisfaisante que la simple constatation des obstacles que la matière oppose à la vie de l'esprit ». *Ibid.*, p. 79. Quant à la survie nous pensions que M. Bergson aurait été plus loin, s'il « avait tiré la conclusion (qui semble naturelle) de son idée d'une création qui nous rend créateurs, c'est-à-dire, la valeur infinie de la personne humaine, et si, parlant de l'Amour qui nous donne l'être, il avait ajouté qu'un véritable amour se donne sans repentance. Insistant sur l'insuffisance des sanctions terrestres du bien et du mal, dont il ne peut pas ne pas être convaincu [d'autant qu'il est assez pessimiste sur l'état actuel de l'humanité], bien qu'il n'en parle pas, il aurait aussi, sans doute pénétré plus avant dans l'ombre lumineuse de l'au-delà ». *Ibid.*, p. 79-80.

Dans l'interview citée plus haut, M. Bergson nous a donné quelques précisions, qui ne paraissent pas, de son propre aveu, dirimer entièrement le débat.

En somme, M. Bergson a eu grandement raison d'établir qu'il y a deux types de religion, l'un inférieur et l'autre supérieur, et qu'expliquer celui-ci par celui-là est une méprise et une duperie. Mais, poussant plus loin ses propres idées, il aurait pu marquer plus nettement que la différence de ces deux types tient moins au temps et à leur forme extérieure, individuelle ou

sociale qu'à l'attitude foncière des âmes capables de transfigurer ou d'avilir les mêmes éléments (rites, doctrine, hiérarchie) : d'un côté égoïsme et reploiement sur soi-même dans la recherche de fins temporelles, de l'autre générosité, amour, rupture du cercle des intérêts bornés et éphémères.

V. CONCLUSION GÉNÉRALE. — 1° *Valeur du témoignage de la psychologie.* — 1. *Incompétence foncière.* — Sur la psychologie, purement empirique du moins, nous devons porter le même jugement que sur l'ethnologie : elle est incompétente pour résoudre le problème de l'origine première de la religion.

Tout d'abord parce qu'elle ne nous révèle que les activités psychiques de l'homme actuel, de même que l'ethnologie ne nous révèle que la mentalité des « primitifs » actuels, assez différents des vrais primitifs. Or, du point de vue de l'empirisme pur, de l'observation positive qui s'abstient de rien ajouter à ses observations, rien ne prouve que la religion existante aujourd'hui ait existé en ces premiers temps de l'humanité que la science positive ignore et sans doute ignorera toujours. *De son point de vue* encore il reste possible que la religion ait apparu, à un moment donné de l'évolution humaine, moment peut-être relativement tardif par la mise en œuvre explicite de virtualités qui seraient demeurées à l'état latent jusque là.

En second lieu la psychologie empirique est étrangère à toute affirmation transcendante. « Il importe de ne pas attendre de la psychologie religieuse ce qu'elle ne peut donner en aucune manière. Bien des auteurs récents semblent se faire à ce sujet les plus funestes illusions. A les entendre la psychologie religieuse jointe à l'histoire des religions construite psychologiquement, constitue toute la science de la religion. Ce « psychologisme » est absolument faux. Assurément, la religion est à certains égards un fait psychique. Mais elle reconnaît comme objet des « réalités transcendantes » que l'examen de leur aspect subjectif dans l'homme religieux ne peut atteindre, ni par conséquent garantir. Quoi qu'en pensent certains théologiens protestants, inquiets d'un dévergondage doctrinal qu'ils sont impuissants à endiguer, la psychologie ne remplacera ni la philosophie de la religion, ni l'apologétique, ni surtout l'étude objective du dogme et de la morale : elle laisse intacts tous les droits et la nécessité impérieuse de la théologie traditionnelle. » R. P. de Munninck, O. P., dans la *Semaine d'ethnologie religieuse*, IIe session, Louvain, 1913, éditée en 1914, p. 212. Or, sans recours à des croyances transcendantes, nous le verrons plus loin, aucune certitude n'est possible sur l'origine de la religion.

2. *Indications et orientations données.* — Ce déclinatoire d'incompétence ne nous oblige pas à considérer comme inutiles l'exposé et la discussion des systèmes psychologiques sur la religion. En effet, il en résulte d'abord une certitude négative, mais de première importance : c'est qu'on échoue en psychologie aussi bien qu'en ethnologie quand on tente d'expliquer la religion par autre chose qu'elle-même : hystérie, psychasthénie, besoins biologiques ou *libido*. De plus, en écartant, au moins comme insuffisant, le recours au subconscient, nous avons constaté que, pour donner au fait religieux toute sa vérité, même simplement psychologique, il faut s'élever vers les régions les plus lumineuses de l'esprit. Enfin, quand nous avons abordé les théories de Boutroux et de Bergson, nous sommes entrés en contact avec un être transcendant, un au-delà intérieur, parce que leurs psychologies étaient toutes pénétrées de métaphysique, ce qui est parfaitement légitime, car une étude synthétique de l'âme humaine ne saurait se limiter à un pur empirisme. De plus ces philosophes en montrant que la religion se rattache aux tendances les plus profondes, les plus puissantes et les plus larges de l'esprit, vont tout au moins à montrer qu'elle tient à sa structure essentielle, or l'essentiel peut difficilement ne pas être primitif. Cependant ce raisonnement n'a pas chez eux une valeur absolument apodictique, surtout chez M. Bergson, qui paraît bien croire à l'existence d'une seule religion, basée sur l'illusion de la fonction fabulatrice, pendant des millénaires et ne se rattachant pas à la plus haute vie spirituelle.

2° *Recours nécessaire à la métaphysique.* — Ce n'est qu'en recourant directement à la métaphysique qu'on peut établir l'origine première de la religion. Cette origine est en Dieu même.

La théodicée naturelle démontre — et nous y renvoyons — qu'en nous créant Dieu ne pouvait nous donner d'autre fin dernière que lui-même. Agissant autrement, il aurait manqué à ce qu'il doit à sa perfection et à sa sainteté, et il aurait trahi son amour en ne donnant pas comme terme à notre destinée et à nos efforts le souverain Bien qu'il est par essence. Il est donc nécessaire qu'en créant l'âme humaine il l'ait créée religieuse, apte à le connaître et à l'aimer et orientée par ses dispositions les plus profondes vers cette connaissance et cet amour. Il se devait — et ceci n'est qu'un autre aspect de la vérité capitale que nous venons d'exprimer — de nous imposer le devoir d'entrer en rapports avec lui, devoir qui n'est d'ailleurs que la face morale de notre orientation foncière vers lui et sa justice exigeait qu'il fournît à l'homme les moyens d'accomplir ce devoir primordial.

Le Dieu de la théodicée naturelle est aussi le Dieu-Providence. De ce point de vue il est difficile de croire qu'il n'ait pas aidé l'intelligence et la volonté de l'homme à l'accomplissement de son premier devoir, à cause de sa débilité, et même malgré ses fautes.

3° *Les enseignements de la foi.* — Ces enseignements sur l'origine de la religion sont contenus dans le concile du Vatican. *Constitutio dogmatica de fide cathotica.*

Cap. II. *De revelatione.* — Eadem sancta mater Ecclesia tenet et docet, Deum rerum omnium principium et finem, naturali humanæ rationis lumine e rebus creatis certo cognosci posse; « invisibilia enim ipsius, a creatura mundi, per ea, quæ facta sunt, intellecta conspiciuntur » (Rom., I, 20); attamen placuisse ejus sapientiæ, alia eaque supernaturali via se ipsum ac æternæ voluntatis suæ decreta humano generi revelare, dicente Apostolo : « Multifariam multisque modis olim Deus loquens patribus in prophetis; novissime diebus istis locutus nobis in Filio » (Heb., I, 1 sq.)	Ch. II. *De la révélation.* — La même sainte Église, notre mère, tient et enseigne que, par la lumière naturelle de la raison humaine, Dieu, principe et fin de toutes choses, peut être connu avec certitude au moyen des choses créées, « car depuis la création du monde, ses invisibles perfections sont vues par l'intelligence des hommes, au moyen des êtres qu'il a faits » (Rom., I, 20); que néanmoins il a plu à la sagesse et à la bonté de Dieu de se révéler lui-même et les éternels décrets de sa volonté par une autre voie, et cela par une voie surnaturelle. C'est ce que dit l'Apôtre : « Après avoir parlé autrefois à nos pères à plusieurs reprises et de plusieurs manières par les prophètes, pour la dernière fois, Dieu nous a parlé de nos jours par son Fils. »
Canon 1. — Si quis dixerit, Deum unum et verum, creatorem et Dominum nostrum, per ea, quæ facta sunt, naturali rationis humanæ lumine certo cognosci non posse : A. S.	*Canon* 1. Anathème à qui dirait que le Dieu unique et véritable, notre Créateur et Seigneur, ne peut être connu avec certitude par la lumière naturelle de la raison humaine, au moyen des êtres créés.
Huic divinæ revelationi tribuendum, ut ea, quæ in rebus divinis humanæ rationi per se impervia non	On doit, il est vrai, attribuer à cette divine révélation que les points qui, dans les choses divines, ne sont

sunt, in præsenti quoque generis humani conditione ab omnibus expedite, firma certitudine, et nullo admixto errore cognosci possint. Non hac tamen de causa revelatio absolute necessaria dicenda est, sed quia Deus ex infinita bonitate sua ordinavit hominem ad finem supernaturalem ad participanda scilicet bona divina quæ humanæ mentis intelligentiam omnino superant, siquidem « oculus non vidit, nec auris audivit, nec in cor hominis ascendit, quæ præparavit Deus iis, qui diligunt illum. » (I Cor., II, 9).

pas par eux-mêmes inaccessibles à la raison humaine, puissent aussi, dans la condition présente du genre humain, être connus de tous sans difficulté avec une ferme certitude et à l'exclusion de toute erreur. Ce n'est pas pourtant pour cette cause que la révélation doit être déclarée absolument nécessaire, mais parce que Dieu dans son infinie bonté a ordonné l'homme à la fin surnaturelle, c'est-à-dire à la participation de biens divins qui dépassent tout à fait l'intelligence de l'esprit humain; « car l'œil n'a point vu, ni l'oreille entendu, ni le cœur de l'homme conçu les choses que Dieu a préparées à ceux qu'il aime » (I Cor., II, 9).

Canon 2. Si quis dixerit, fieri non posse, aut non expedire, ut per revelationem divinam homo de Deo cultuque ei exhibendo doceatur : A. S.

Canon 2. — Anathème à qui dirait qu'il ne peut se faire ou qu'il n'est pas expédient que l'homme soit instruit par la révélation divine sur Dieu et le culte à lui rendre.

Canon 3. — Si quis dixerit, hominem, ad cognitionem et perfectionem, quæ naturalem superet, divinitus evehi non posse, sed ex se ipso ad omnis tandem veri et boni possessionem jugi profectu pertingere posse et debere : A. S.

(Denz.-Bannw. n. 1765, 1806, 1786, 1807, 1808).

Canon 3. — Anathème à qui dirait que l'homme ne peut être élevé divinement à une connaissance et à une perfection qui surpassent celle qui lui est naturelle; mais que de lui-même il peut et doit par un progrès perpétuel parvenir enfin à la possession de tout vrai et de tout bien. Traduct. Vacant, dans *Études théologiques sur les constitutions du concile du Vatican*, t. I, p. 283 et p. 343.

C'est le traditionalisme, mais entendu au sens strict, que le concile a voulu atteindre. Dans le *schema* élaboré par la Députation de la foi il est dit, en effet :

« Quant à ce qui regarde le traditionalisme, il a paru suffisant de poser un principe qui l'exclut efficacement. Ce principe est le suivant : dans la nature raisonnable de l'homme, se trouve la puissance de connaître Dieu au moyen des créatures. Si quelqu'un disait qu'il est complètement impossible à l'homme, alors même qu'il posséderait la puissance de raisonner sans entrave, d'arriver à une connaissance certaine de Dieu, sans un enseignement positif transmis sur Dieu, il nierait ce principe. Pour la question de savoir si une éducation est nécessaire pour que l'homme parvienne à l'usage de sa raison, elle n'est pas touchée. Vacant, *ibid.*, p. 286.

C'est de plus la possibilité mais non le fait de la connaissance de Dieu par les lumières de notre raison que le Concile enseigne. Une note jointe au *Schema* rédigé par la commission prosynodale le disait nettement :

« La question n'est pas une question de fait, il n'est pas question de savoir si des individus tirent leur première connaissance de Dieu, de cette manifestation naturelle, ou s'ils ne sont pas plutôt portés à le chercher par la révélation à eux proposée, et s'ils n'apprennent pas son existence par l'enseignement qui leur est donné. Mais ce qui est en cause et ce que les Écritures affirment immédiatement, c'est le pouvoir de la raison; c'est que la manifestation objective de Dieu par les créatures s'adapte à l'organisation de la raison humaine, et que celle-ci possède des ressources, grâce auxquelles elle peut connaître Dieu en vertu de cette manifestation. » *Ibid*, p. 288.

De plus le canon dans le projet portait les mots *ab homine*. Le 49e amendement demanda leur suppression : « On propose la suppression des mots *ab homine*, de peur que nous ne semblions définir comme un dogme de foi, qu'il ne saurait jamais se rencontrer d'homme adulte qui ignore Dieu invinciblement. On pourrait ajouter le mot *humanæ* au mot *rationis*. » « L'observation parut juste. Mgr Gasser demanda l'adoption de cet amendement, au nom de la Députation de la foi. Elle fut votée presque unanimement. » Vacant, *ibid.*, p. 290.

De quelle sorte de connaissance s'agit-il? Un Père avait voulu qu'on parlât de connaissance par démonstration, proposant d'ajouter aux mots : « être connu », ceux de « être démontré », *et demonstrari*. Mgr Gasser demanda le rejet de cet amendement, estimant, en particulier, qu'il disait trop en affirmant « non seulement que Dieu peut être connu avec certitude par la lumière naturelle, mais encore que l'existence de Dieu peut être prouvée et démontrée avec certitude. Bien que connaître et démontrer expriment jusqu'à un certain point la même chose, cependant la Députation de la foi préfère une formule adoucie, à celle un peu dure qu'on vous propose ». Vacant, *ibid.*, p. 198. [Le serment anti-moderniste a repris le mot *demonstrari*, qu'avait écarté le concile. Denz.-Bannw., n. 2145.]

Mais cette connaissance de Dieu, ne fût-elle pas acquise par voie strictement et explicitement démonstrative, est certaine. Par cette assertion le concile visait les Encyclopédistes et la philosophie critique allemande. Rapport de Mgr Gasser au nom de la Députation de la foi. Vacant, *ibid*, p. 301. Et cette connaissance certaine, la raison humaine a été capable de l'acquérir dès l'origine et a continué d'en être capable malgré la chute, puisque saint Paul dit que « ce qui est invisible en Dieu se découvre à la réflexion depuis la création du monde par ses œuvres ». Rom., I, 20.

Ainsi est enseignée la capacité constante de la raison humaine de connaître Dieu avec certitude; mais, d'autre part, en ce qui concerne l'individu, rien n'interdit de penser que cette capacité dépende de l'éducation qui est nécessaire pour amener la raison à son plein exercice; en fait cette capacité peut n'aboutir point à une démonstration véritable mais simplement à une sorte de raisonnement instinctif.

2. *Rôle de la révélation.* — Il est double.

a) Pour la connaissance des vérités en soi accessibles à la raison, elle n'est pas absolument mais moralement nécessaire. — Sur ce point le concile du Vatican se réfère à la doctrine de saint Thomas d'Aquin, puisque la note 10 du schéma sur la doctrine catholique contre les erreurs dérivées du rationalisme renvoie aux *Questions sur la Vérité* (q. XIV, a. 10), à la *Somme contre les Gentils* (l. I, c. IV) et à la *Somme théologique* (IIa-IIæ, q. II, a. 4). Voici comment Vacant résume saint Thomas sur ce point : « Il y aurait trois inconvénients, dit le grand docteur, à ce qu'on cherchât à connaître sans autre secours que la raison, ces vérités qui lui sont accessibles.

« Le premier inconvénient, c'est que peu d'hommes parviendraient ainsi à la connaissance de Dieu, soit faute d'une intelligence suffisante, soit faute de loisirs, soit faute de courage pour entreprendre et mener à bonne fin cette étude.

« Le second inconvénient, c'est le petit nombre de ceux qui pourraient arriver ainsi à cette connaissance, n'y parviendraient qu'après un long temps, soit à cause de la profondeur des vérités en question, soit à cause des connaissances nombreuses que cette recherche présuppose, soit à cause que les jeunes gens n'ont pas le calme et la sagesse qu'elle exige.

« Le troisième inconvénient, c'est qu'il se mêlerait des erreurs à cette connaissance, de sorte qu'elle resterait douteuse pour beaucoup d'hommes. Il était donc nécessaire que nous fussions menés à cette connaissance par le chemin de la foi, de sorte que tous pussent facilement participer à la connaissance de Dieu, et cela

sans être exposés au doute et à l'erreur : *Ut sic omnes de facili possent divinæ cognitionis participes esse et absque dubitatione et errore. Sum. cont. Gent.*, l. I, c. IV, conclusion reproduite presque textuellement par le concile. »

Mais il ne faut pas assimiler purement et simplement la révélation des vérités naturelles et celle des vérités surnaturelles, ce serait tomber dans le traditionalisme. Les deux révélations diffèrent par leur mode comme par le caractère de leur nécessité. « Rien n'empêche... d'accorder aux traditionalistes, qu'en fait Adam a reçu, au moment de sa création, la science infuse des données de la religion naturelle. Mais ils se méprennent, lorsqu'ils prétendent tirer de là cette conclusion, qu'Adam et ses descendants ont cru à ces données, par un acte de foi fondé sur l'autorité de Dieu qui révèle, et qu'ils n'y ont pas adhéré en s'appuyant sur les lumières de leur raison.

« La science infuse donnée à Adam, suivant saint Thomas et Suarez, n'était pas, en effet, l'objet d'une révélation proprement dite, que Dieu impose de croire, à cause de son témoignage divin. Non, cette science, considérée en elle-même, ressemblait à celle que nous acquérons par nos recherches et nos raisonnements naturels. Seulement, pour épargner à notre premier père le long détour de ces recherches et de ces raisonnements, Dieu le constitua dans le même état d'esprit où il se serait trouvé, s'il avait fait ces recherches et ces raisonnements. Par rapport à l'existence de Dieu et à ses attributs, cet état d'esprit consistait donc à voir que cette existence et ces attributs sont établis avec certitude par des démonstrations d'ordre naturel. Cette science qui était infuse en Adam et qu'il communiqua à ses descendants était donc fondée sur les principes de la raison naturelle. Bien que donnée à Adam d'une façon extraordinaire, elle avait donc pour fondement l'évidence intrinsèque des vérités manifestées à la lumière de la raison. » Vacant, *ibid.*, p. 330-331.

b) La révélation est absolument nécessaire pour connaître les vérités d'ordre surnaturel. — Et ceci s'applique à la révélation primitive. « C'est, en effet, doctrine commune qu'il faut admettre la révélation primitive, au moins intérieure, des vérités surnaturelles les plus générales et les plus nécessaires au salut : la foi en Dieu souverain Maître, rémunérateur et révélateur, appelant l'homme à son amitié, à sa ressemblance, à sa vie immortelle. Comme aussi, selon saint Thomas, le salut par le Médiateur futur. Et saint Paul, en effet, voit déjà au paradis [terrestre], dans l'institution du mariage indissoluble, la figure du Christ et de l'Église. Se rappeler aussi le Protévangile. » A. Verriele, *Le surnaturel en nous et le péché originel*, Paris, 1932, p. 149.

3. *Transmission de la révélation.* — Le concile du Vatican ne parle pas de la transmission de la révélation primitive. Mais la foi catholique exige qu'à ce sujet nous tenions compte de ce que la Genèse nous apprend des premiers temps de la religion. Ce livre ne nous donne d'ailleurs sur ces premiers temps que des indications sporadiques, jusqu'à la nouvelle alliance conclue par Dieu avec l'humanité après le déluge, considérée dans la perspective de l'auteur sacré comme un nouveau point de départ religieux. Nous voyons, Gen., IV, 3, 4, Caïn offrir à Dieu les produits de la terre et Abel les produits de son troupeau. Au sujet d'Énos, fils de Seth, fils d'Adam, il nous est dit « que ce fut alors que l'on commença à invoquer le nom de Jahweh », Gen., IV, 24, ce qui signifie que le culte public prit naissance avec les premières sociétés et que ce culte s'adressa d'abord au vrai Dieu, au moins dans la lignée de Seth, différente de celle de Caïn. Le début du c. V revient sur Seth (indication d'un changement de source), nous y lisons au ℣. 3, qu'Adam engendra un fils à sa ressemblance, selon son image; comme au ℣. 2, on nous rappelle que « lorsque Dieu créa Adam, il le fit à la ressemblance de Dieu », on nous enseigne ainsi que le premier homme transmit, tout au moins à une partie de sa lignée, la ressemblance avec Dieu et donc une attitude religieuse. Le descendant de Seth à la quatrième génération, Hénoch, « marcha avec Dieu et on ne le vit plus, car Dieu l'avait pris ». Gen., V, 24. Dans la descendance de Seth, Mathusalem et Lamech sont seuls à séparer Noé d'Hénoch. Dès lors, les hommes avaient commencé à être nombreux sur la terre, VI, 1, mais parmi eux Noé trouva seul grâce aux yeux de Jahweh, ℣. 8, tandis que « toute chair avait corrompu sa voie sur la terre », (℣. 12). Somme toute, nous aurions dans ces premiers chapitres de la Genèse un raccourci d'histoire où les noms ont, au moins dans une large mesure, une valeur typique et sont employés pour concrétiser un tableau qui n'aurait pas été compris d'un peuple, encore dans l'enfance, s'il avait été présenté en termes généraux et abstraits. Ce qu'il faut surtout retenir c'est que la vraie religion fondée — au moins à l'état rudimentaire — à l'origine même de l'humanité s'est conservée dans une élite, et que cette élite a été en se rétrécissant de plus en plus, au point de se réduire à une seule famille au moment du déluge.

Étant donnés ces enseignements et les limites où ils se tiennent, on doit conclure que, du point de vue dogmatique, on ne peut pas nier la possibilité de décadences religieuses de l'humanité très profondes et, à certaines époques, quasi universelles, si bien que, pour ces époques, les chances de la science positive de découvrir des éléments quelque peu supérieurs de religion seraient à peu près nulles, pratiquement nulles. C'est ce qui a permis à Mgr Leroy d'écrire les lignes suivantes : « A supposer que le naturisme, l'animisme, la magie, le fétichisme et le totémisme forment la base des religions ou pseudo-religions des sauvages actuels et même des plus lointains représentants de notre espèce, la Bible — puisque c'est d'elle qu'il s'agit — est ici hors de cause. La Bible en effet nous dit bien que le premier homme fut « créé à l'image de Dieu » et dès lors vraisemblablement pourvu des premiers éléments de ce qui s'est appelé la « révélation », mais elle ajoute que, par suite de la déchéance originelle, ses descendants se dispersèrent dans le vaste monde qui s'ouvrait à leur activité, sujets à toutes les faiblesses physiques, intellectuelles et morales de leur nature, privés désormais des immunités exceptionnelles accordées à l'ancêtre et, à l'exception de quelques familles privilégiées, bientôt livrés à toutes les divagations religieuses dont l'homme est capable et que nous pouvons remarquer aujourd'hui parmi les populations de culture inférieure. C'est en cet état de dispersion, de dégradation apparente et de vraisemblable dénûment intellectuel, que la préhistoire retrouve aujourd'hui quelques-uns de leurs représentants. » Art. *Naturisme*, du *Dictionn. apolog.*, t. III, 1916, col. 1067.

Le concile du Vatican ne parle que de la révélation extérieure et, semble-t-il, publique, il suppose acquis ce qui avant lui avait été enseigné par l'Église sur l'action de la grâce dans *toutes* les âmes. Il est bon néanmoins de rappeler ici ces enseignements. Dieu veut que tous les hommes soient sauvés. La « volonté salvifique universelle » et la valeur universelle de la rédemption du Christ sont des vérités qui, sans avoir été expressément définies comme telles, sont à la base de l'enseignement actuel de l'Église. Cf. *Conc. Trid.*, sess. VI, c. II, Denz.-Bannw., n. 794 Il n'est pas semipélagien, comme le prétendait Jansénius, de dire que Jésus est mort absolument pour tous les hommes *pro omnibus, omnino hominibus* (5e des propositions de Jansénius condamnées le 31 mai 1653). Le Christ ne s'est pas offert en sacrifice pour les seuls fidèles (condamnation

d'erreurs morales, par le Saint-Office, le 7 décembre 1690, n. 4). Les infidèles eux-mêmes peuvent recevoir la grâce suffisante, comme il résulte de la condamnation de la proposition suivante : *Pagani, Judæi, hæretici aliique hujus generis nullum omnino accipiunt a Jesu Christo influxum ideoque hinc recte inferes, in illis esse voluntatem nudam et inermem sine omni gratia sufficienti.* (Erreurs condamnées le 7 décembre 1690, n. 5.) Denz.-Bannw., n. 1096, 1294, 1295.

Et cette « influence du Christ s'est fait sentir avant comme après la rédemption (quoi qu'en aient dit les augustiniens de stricte observance), moins abondante sans doute, mais assez pour que nul n'ait été privé des avances divines ; et ces avances, s'il y voulait répondre, devaient avoir pour effet de le conduire à la justification et au salut ». J.-V. Bainvel, *Nature et surnaturel*, 5e éd., Paris, 1920, p. 270. Par conséquent, là même où la révélation positive et extérieure n'est pas parvenue, la grâce divine agissant à l'intérieur peut créer la religion ou aider sa création par l'âme.

Sans doute ces données de la foi ne s'imposent pas du point de vue scientifique ou même philosophique, du moins en ce qui concerne la révélation primitive. Mais d'abord cette dernière concorde avec l'idée de la Providence qu'inculque la simple métaphysique. Puis l'incompétence de l'ethnologie et de la psychologie empirique sur les origines les empêche d'y contredire. Enfin plusieurs faits s'expliquent fort bien par cette révélation primitive.

a) L'universalité dans le temps et l'espace du fait religieux, très généralement reconnue aujourd'hui, ce que l'on pourrait aussi appeler son universalité psychologique, c'est-à-dire son emprise sur toute l'activité psychique, étant donné le dynamisme profond qu'un Boutroux et un Bergson y ont décelé, tout cela s'éclaire au mieux par l'impulsion première donnée par Dieu à la religion en vertu d'une intervention se surajoutant ou plutôt se mêlant intimement aux tendances naturelles de l'homme.

b) La religion revêt spontanément une forme traditionnelle. Ses éléments constitutifs sont transmis par la société à l'individu non comme résultant d'une initiative de cette société, mais comme un héritage reçu par elle et dont elle doit garder fidèlement le dépôt, comme le patrimoine remontant aux origines du clan, de la tribu ou de la cité. Et c'est ce caractère traditionnel, ce *mos majorum* que l'on invoque pour justifier le caractère obligatoire des croyances et des pratiques. Si la religion en question est une réforme datée, cette réforme est rattachée à une révélation qui se transmet ensuite par voie de tradition.

c) Cette forme traditionnelle de la religion tient au caractère transcendant de l'objet de la religion qui fait que pratiquement celle-ci *doit* être représentée comme une révélation. « On ne peut, sans méconnaître l'élément original et spécifique de la religion dans la conscience de l'homme religieux la ramener soit à une institution sociale, soit à un système individuel de sentiments, de croyances et de rites, soit même à un composé d'initiatives personnelles et de réactions collectives « ayant Dieu pour objet ». Car ce à quoi le fidèle s'attache comme à l'essentiel de sa foi, ce n'est pas à un *objet*, idée ou force dont il disposerait pour l'avoir formée ou captée, c'est à un *sujet*, à un être non seulement doué de vie, de volonté, mais encore mystérieux, inaccessible aux prises naturelles de notre pensée et de notre action, ne se livrant donc que par grâce, par le témoignage qu'il rend de lui-même et de sa propre transcendance, par la lettre révélée ou prescrite des dogmes et des pratiques qui mettent à notre portée son incommunicabilité même ; d'où l'idée essentiellement religieuse d'une tradition qui transmet la révélation et le pacte d'alliance comme un dépôt sacré. L'élément social ou individuel n'est que subordonné comme un moyen ou une matière, ce n'est pas l'élément formel de la religion. Ainsi la religion dite « naturelle » n'est qu'un extrait tardif, artificiel et dénaturant de la religion qui, devant la conscience et l'histoire, apparaît toujours comme positive en tant qu'elle s'apparaît à elle-même comme pénétrée d'éléments surnaturels. Et quelles que soient les déviations ou les inconséquences qui l'infléchissent, soit vers les formes superstitieuses et la magie, soit vers un symbolisme idéologique ou vers une statolâtrie, il importe de dégager en sa pureté originelle et logique, le trait distinctif de la religion, dont les explications philosophiques (qu'elles soient psychologiques, métaphysiques ou sociologiques) ne sauraient rendre un compte suffisant. » Maurice Blondel, art. *Religion*, dans le *Vocabulaire de philosophie* d'André Lalande, t. II, p. 704.

En définitive l'origine de la religion est une collaboration première de l'homme et de Dieu à laquelle Dieu est resté constamment fidèle malgré les multiples infidélités de l'homme.

IV. Classification des religions. — *I. D'après leurs milieux sociaux.* — Voici l'application que fait le P. Schmidt de la méthode cyclo-culturelle à l'histoire de la religion.

1° « *Dans la civilisation de la petite culture* [civilisation primaire postérieure aux civilisations primitives étudiées col. 2229 sq.]. — La femme, qui s'est mise à cultiver les plantes, a vu grandir son rôle économique et sa fonction sociale. Ce changement a eu pour conséquence l'apparition d'un culte de la Terre-Mère et d'une forme religieuse de la mythologie lunaire où la lune est représentée comme une femme. De bonne heure Terre-Mère et lune (féminine) sont mises en relation l'une avec l'autre.

« Sous cette influence l'Être suprême se mue souvent lui-même en femme. Parfois on se contente de lui adjoindre la Terre comme fille, sœur ou femme. La Lune est censée donner le jour à deux jumeaux, la Lune claire et la Lune sombre. La Lune claire représente tout ce qui est bon et beau. Nous la voyons, dans la *civilisation du boumerang*, entrer en rivalité avec l'Être suprême. Tantôt elle se combine avec lui et tantôt elle le supplante. La Lune sombre représente tout ce qui est obscur, haïssable et mauvais. Elle règne sur le monde souterrain et sur les morts. Le culte des morts, qui se célèbre au sein de sociétés secrètes organisées par les hommes et pour eux seuls, donne l'essor à l'animisme, lequel se révèle encore plus préjudiciable à la religion de l'Être suprême.

« Le sacrifice végétal de prémices s'offre à la Terre-Mère. Les offrandes d'aliments et de boissons, déposées sur la tombe des morts, donnent naissance à une nouvelle espèce de sacrifice, que conclut souvent un repas sacrificiel. La force vitale, dont le sang est le siège, est souvent utilisée pour l'accomplissement de rites magiques de fécondité. Bientôt apparaît, dans ce contexte magique, le sacrifice sanglant, en particulier celui du cœur arraché tout vif, celui de la chasse aux crânes, etc.

2° « *Dans la civilisation de la grande chasse.* — La conscience de leur force s'accroît chez l'individu et chez la tribu, du fait des progrès réalisés dans l'armement et dans l'art de conduire la chasse en groupe. Cette assurance donne naissance à la magie active, laquelle trouve dans la civilisation de la grande chasse, son vrai terrain de développement.

« Une liaison s'établit, en des conditions qu'il n'est pas encore possible de préciser, entre l'homme et le soleil. Toute une mythologie solaire apparaît. Le Soleil y est représenté comme la source des énergies naturelles, de toute beauté, de vie éternelle.

« Il s'agit surtout du jeune Soleil matinal, auquel

étaient assimilés les jeunes gens au cours des cérémonies d'initiation où étaient admis les seuls garçons.

« Le Soleil du matin, d'abord subordonné à l'Être suprême comme son fils, en vint peu à peu à tenir le premier rôle. Considéré comme vieilli et fatigué, l'Être suprême fut assimilé au Soleil vespéral, qui n'a plus de relations immédiates avec les hommes.

« Le sacrifice languit, étouffé par le développement énorme des rites magiques, désormais sans grand intérêt pour l'homme dont la confiance en soi n'a cessé de s'accroître.

3° « *Dans la civilisation des pasteurs nomades.* — C'est chez elle que la civilisation primitive de l'Être suprême s'est le mieux conservée. Au-dessus des déserts et des steppes où vivent les pasteurs, se déploie librement la voûte immense du ciel. L'Être suprême, devenu pour eux, le dieu du ciel, en vient à s'identifier ou presque avec le ciel lui-même.

« Sur la base de la grande famille patriarcale, cette civilisation développe toute une hiérarchie sociale. Le dieu du ciel se trouve, à raison de sa grandeur même, relégué loin des contacts humains. Au-dessous de lui s'étagent des intermédiaires qui assurent la liaison entre l'homme et l'Être suprême, dont le trône s'érige au sommet des cieux.

« Le culte des ancêtres et des héros prend tout son développement, tandis que la mythologie de la nature et spécialement la mythologie astrale apparaissent.

4° « *Dans les civilisations secondaires et tertiaires.* — Ces différentes évolutions primaires s'accomplissent, sur les points les plus divers du globe, en des mesures différentes de vigueur et de pureté. Le grand dieu y prend, en conséquence, des formes très diverses. C'est bien autre chose encore, lorsque, les civilisations primaires se combinant entre elles et avec les civilisations primitives, apparaît toute la variété des cultures composites, secondaires et tertiaires. L'ancienne religion du dieu du ciel, prise dans ce tourbillon, subit, jusqu'à en être parfois entièrement submergée, l'assaut des mythologies astrales du fétichisme, de l'animisme, du manisme et de la magie.

5° « *Dans les religions de l'époque historique.* — La civilisation extérieure prend un brillant essor. La religion aussi développe largement ses formes extérieures, multiplie les images de ses dieux et de ses démons, dresse la magnificence de ses temples et sanctuaires, de ses lieux sacrés, organise l'armée de ses clergés, déploie la richesse de son culte. Mais, dans le même temps, s'accélère souvent le déclin de la pensée et du sentiment religieux authentiques. On en voit les conséquences sur le plan de la vie morale et sociale. Il ne s'agit plus seulement de déclin, mais d'une véritable corruption, qui aboutit à la divinisation de l'immoral et de l'antisocial. La source du mal est précisément la substitution à l'Être suprême de l'infinité des dieux et des démons.

« Cependant l'antique religion des premiers âges persistait, avec les restes de la civilisation primitive, chez des tribus refoulées aux extrémités de la terre et réduites elles-mêmes à l'état de débris. Mais, au sein de leur stagnation culturelle, de leur pauvreté, de leur isolement, il était inévitable qu'elle perdît beaucoup de sa force et de sa grandeur. L'état où nous la trouvons présentement chez eux est évidemment bien différent, de celui qu'elle connut aux temps primitifs. Pour reconstituer sa vivante unité, nous en sommes réduits à recueillir péniblement ce qui subsiste de ses membres dispersés. » P.-W. Schmidt, *Origine et évolution de la religion*, p. 352-355.

II. D'APRÈS LEUR VALEUR. — 1° *Remarque préliminaire.* — La précédente synthèse du P. Schmidt est peut-être prématurée; elle a en tout cas l'avantage de bien montrer la corruption croissante des religions antiques et de tous les paganismes, qui s'étiolent en persistant, pour l'ensemble de leur action, dans le statisme. S'il n'y a de religion véritable que sociale, par contre la société a souvent détourné la religion de ses fins idéales. Il est vrai qu'il s'agit de la société temporelle, mais les formes religieuses dont nous parlons ignorent la distinction du spirituel et du temporel.

C'est de ce type de religions que saint Paul a fait une critique si sévère dans le premier chapitre de l'épître aux Romains : il n'en connaissait pas d'autre en dehors du judaïsme et du christianisme, au moins d'une connaissance un peu intime. De là vient que les théologiens ne voient généralement que des perversions dans toutes les religions non-chrétiennes. Mais il est un autre type de religions, évidemment supérieur, et dont l'avènement, relativement tardif, a constitué un progrès certain de l'ordre spirituel, ou, dans une certaine mesure, un retour à la forme première et pure, bien qu'imparfaite de la religion que le P. Schmidt décrit. Il faut leur appliquer plus particulièrement les sages réflexions que faisait il y a cinquante ans l'abbé de Broglie et qui sont toujours valables : la négation de tout bien moral, chez les païens, n'est nullement la doctrine chrétienne, « c'est une opinion spéciale de certains hérétiques. La tradition catholique est toute différente dans son enseignement. Cette tradition distingue deux ordres de bien moral, le bien naturel et le bien surnaturel. Bulle de Pie V, *Ex omnibus afflictionibus*, 1567, Constitution d'Innocent XI, *Cum occasione*, 1653; Constitution de Clément XI, *Unigenitus*, 1713. Le bien naturel existe chez les païens. Ils ont, selon la parole de saint Paul, la loi de Dieu gravée dans leurs cœurs. S'ils ont moins de secours pour pratiquer cette loi que les chrétiens, ils ne sont cependant pas dans une totale impuissance à cet égard et nous ne sommes nullement obligés de nier leurs vertus. L'homme peut, sans la foi ni la grâce, connaître le bien et le discerner du mal. Il peut, soit par l'effet d'une antique tradition, soit sur le seul témoignage de sa conscience, croire à la rétribution future, et trouver dans cette croyance un mobile pour vaincre ses passions et réformer sa vie. Il peut mourir pour sa conviction, comme il meurt pour sa patrie et son drapeau. Ce n'est pas tout : le bien surnaturel même ne lui est pas inaccessible. En effet, suivant l'opinion de la grande majorité des théologiens, Dieu veut sauver tous les hommes, et sa grâce se répand, par des canaux que nous ignorons et dans une mesure qui nous est inconnue, sur toutes les âmes de bonne volonté. On comprend dès lors qu'il puisse exister une certaine ressemblance, même quant aux sentiments moraux et aux actes de vertu, entre le christianisme et les autres cultes. » *Problèmes et conclusions de l'histoire des religions*, Paris, 1885, p. 249-250.

Sans doute l'abbé de Broglie parlait des possibilités individuelles de bien et de salut qui existent même pour les sectateurs des religions inférieures qui peuvent se sauver malgré elles et en dépassant leur esprit; mais pour les religions supérieures il y a plus : elles contiennent des parties excellentes qui, en dépit d'erreurs avoisinantes, sont pour les adeptes des moyens de vie spirituelle véritable.

2° *Les formes supérieures des religions de l'Inde.* — Nous insisterons sur les formes supérieures des religions de l'Inde, parce que ce sont elles qui exercent le plus d'attrait en Occident, au point que certains les préféreraient au christianisme. Tout en reconnaissant leurs mérites, nous verrons qu'elles ne surpassent, ni n'égalent ce dernier. D'ailleurs elles ne constituent qu'une partie de la religiosité hindoue.

Dans l'appréciation des religions de l'Inde nous distinguerons l'Inde « traditionnelle » ou théorique et l'Inde populaire et véritable, avec le P. Allo, *Plaies*

d'Europe et baumes du Gange, Éditions du Cerf, 1931, titre des chapitres III et VI.

La tradition hindoue est elle-même double, il s'y trouve « une orthodoxie et une hérésie », en d'autres termes le brahmanisme qui est né et demeuré dans l'Inde et le bouddhisme qui y est né aussi, mais que l'autre a expulsé.

1. *Le brahmanisme orthodoxe.* — Chez d'autres peuples, la religion n'est qu'une partie de la vie, chez les Hindous tout est religieux ou du moins mystique. Leur pensée entière a pour base une révélation contenue dans des Écritures : Védas, Brahmanas, Aryanakas et Upanishads. C'est de plus « une mystique, car elle ne repose pas sur les démarches de la raison naturelle, celle-ci ne pouvant fournir que des connaissances d'ordre inférieur ou même illusoire; une mystique qui, dans telle école, se passera de Dieu ou des dieux, mais une mystique quand même, ne se transmettant que par une expérience personnelle, à laquelle on se préparera en obéissant ponctuellement à une tradition qu'il faut croire. » *Op. cit.*, p. 44.

La religion des Védas apparaît comme un polythéisme à peu près pareil aux autres, avec ses dieux, Varuna, Indra, Agni, Rudra en rapport avec les phénomènes et les objets de la nature. Mais au-dessus de ces dieux plane une loi impersonnelle et toute-puissante, les dieux rentrent facilement les uns dans les autres, et une pensée philosophique s'ébauche dans les dernières hymnes du Rig-Véda qui pourra devenir un panthéisme ou un monothéisme.

Puis viennent les Brahmanas, commentaires rituels du sacrifice, monopole de la caste des brahmanes. Tout dépend du sacrifice y compris les dieux : Rudra, Çiva, Vishnou, etc. La force occulte mise en branle par les rites sacrificiels est le *Brahman*, bientôt identifié avec l'*Atman*, le souffle, l'âme qui meut tous les êtres du cosmos. Les dieux deviennent les ombres ou les symboles d'une puissance diffuse, conçue en général comme impersonnelle. Le panthéisme règne en même temps que la magie : pour acquérir l'immortalité, on sacrifie le plus que l'on peut et en observant scrupuleusement les règles prescrites, sans offrir la victime ou le don aux dieux eux-mêmes qui ne sont qu'auxiliaires ou figurants du culte, et dans l'espoir de ne pas mourir de nouveau dans l'autre monde (germe de la doctrine du *Samsara* ou de la métempsycose).

En réaction contre ce magisme, des ascètes recherchent la possession du *Brahman-Atman* dans le recueillement et les vertiges de l'extase provoquée. « L'Inde alors, après la domination des sacristains, connut celle des philosophes mystiques. » *Op. cit.*, p. 49. Le *Yoga* ou entraînement à des ravissements artificiels et épuisants est pratiqué par eux pour découvrir l'absolu au fond d'eux-mêmes, non comme un hôte ou un principe supérieur, quoique immanent, mais comme leur essence même : Tu es cela, tu es le Tout. Ils pensent échapper ainsi au *karma* où le poids de ses actes entraîne l'homme d'existence en existence, car la métempsycose devient un dogme défini. C'est bien le quiétisme, quoi qu'on ait dit, où l'Absolu n'est que le fond « de l'âme vide de pensées et de désirs, affalée dans une cave d'obscurité et de silence, au-dessous de l'étage des choses réelles qu'elle s'imagine dominer parce qu'elle les oublie ». *Ibid.*, p. 50-51. C'est aussi le panthéisme, donnant la même essence à toutes choses et détruisant la vraie notion de l'absolu, du Dieu immuable et infini.

« Sans doute, rien n'empêche de supposer parmi les sages de l'Inde brahmanique qu'il ait pu se trouver des hommes vraiment religieux, humbles et de bonne foi qui aient eu quelque intuition du Maître intérieur au milieu des équivoques d'une philosophie rudimentaire. Mais, par lui-même, l'absolu du brahmanisme ne pouvait que faire des êtres inutiles aux autres et à eux-mêmes, cherchant par leurs recettes une puissance universelle et chimérique, rivale de celle du sacrifice brahmanique, par la possession de la force impersonnelle pénétrant toutes choses. De là l'appauvrissement des idées qui ne sont plus renouvelées au contact de la vie, un égoïsme monstrueux faisant du moi un centre absolu, l'ignorance de la prière, des extases relevant trop souvent de la pathologie, les états vagues, indéfinis et mortels d'une conscience vidée, caricature du sentiment de l'Infini.

« Une psychologie étrange a essayé de justifier ce qui nous paraît à nous Occidentaux un suicide de l'âme. Pour se dilater à la mesure de l'Infini, il faut échapper aux conditions qui nous limitent; le rêve sera ainsi supérieur à la veille et le sommeil au rêve. On atteint ainsi à un état de superconscience et de satisfaction pleine, inexprimable en termes humains, parce que la conscience de l'homme éveillé n'est que du manifeste et du limité ». *Ibid.*, p. 56-57. C'est en somme l'apologie de la mentalité confuse du primitif, de l'enfant et de l'homme ivre; mais qui s'accorde trop bien avec la soif de repos, la crainte de l'aventure et de la nouveauté, la propension à vivre plus de sentiments que d'idées, la faiblesse congénitale de l'esprit d'analyse qui caractérisent l'Indien en dépit de la noblesse de ses aspirations vers l'unité suprême.

« De l'indifférence à tout ce qui n'est pas l'Absolu, seul être véritable, découle la doctrine de la métempsycose. La réalité est une, donc toute diversité est illusion, *maya*. Qui ne se libère pas de l'illusion par le renoncement et la méditation est condamné à la subir dans une nouvelle existence, et il peut résulter de cet asservissement une série indéfinie de renaissances : c'est la loi du *karma* à laquelle on n'échappe que par un effort obstiné pour tuer en soi la volonté de vivre, au moins comme individu. Et il ne s'agit pas là pour le véritable Hindou, cultivé ou non, de je ne sais quelle promenade sur des paliers métaphysiques d'existence, en des mondes extra-terrestres. » P. 67. « Tous les documents qui font autorité enseignent bel et bien qu'on peut renaître, sur cette terre même, dans le corps d'un autre homme, d'un tigre, d'un crocodile, d'un moucheron; et il serait bien difficile de le prendre pour allégorie. » *Ibid.*, p. 67.

Il y a bien une morale hindoue et minutieuse et dont l'observation importe grandement pour échapper à la loi du *karma*. Mais la morale n'est conçue que comme le moyen d'abolir la vie illusoire et de parvenir à un état de dépersonnalisation sans « aucune préoccupation du bien des autres pour eux-mêmes, du progrès, de l'humanité en général et du règne de Dieu. De plus, au moins chez Sankara et ses disciples, qui sont les représentants les plus conséquents du *Védanta*, à un certain stade de l'ascension mystique le « Délivré-« vivant » est au-delà du bien et du mal ».

2. *Le bouddhisme.* — Dans le bouddhisme on peut considérer la personne du fondateur, la réforme morale accomplie par ce dernier et la doctrine.

Le prince Siddartha de la famille des Çakyas, appelé Gautamia ou le Sage et Çakya-Mouni (ou Çakya le solitaire), devenu l'« illuminé », le *Bouddha* « fut puissant en paroles et en actes, un vrai conducteur d'âmes, et un des grands caractères de l'humanité, à en juger par la séduction qu'il exerça, par l'étendue et la durée de son œuvre.

« Est-il — humainement — comparable à notre Sauveur? Sa vie, comparée à celle de Jésus, pas plus qu'elle n'en eut la brièveté, n'a rien de la même grandeur tragique et surnaturelle. Çakya-Mouni ne s'est donné ni pour un dieu, ni pour un envoyé des dieux, c'était un sage, qui avait conscience d'être devenu assez parfait pour échapper à la transmigration, et qui eut la générosité, au lieu de jouir de la paix dans une retraite

solitaire, à l'hindoue, d'encourir de nombreuses fatigues pour répandre dans le monde la « Bonne loi » qui mérite à toute créature le chemin du repos. » *Op. cit.*, p. 87.

« Il a été, et plus encore il a voulu être un réformateur moral et non pas un fondateur de religion. Retiré dans la forêt, il n'avait trouvé la paix du cœur ni dans la méditation de l'Absolu, ni dans les mortifications exagérées qui nourrissent la suffisance et l'orgueil. Rentré dans le monde après avoir renoncé à entrer immédiatement dans le repos du Nirvâna, il prêcha, pour guérir la douleur qui vient de l'attachement à l'illusion du moi, l'extinction du désir par les pratiques modérées du *yoga* aux moines mendiants qu'il fonda et promit aux laïques qui entretiendraient les moines et éviteraient l'homicide, l'adultère, le vol, le mensonge et l'ivrognerie des paradis d'une nature spirituelle de plus en plus élevée qui les feraient aboutir au Nirvâna atteint du premier coup par les ascètes. C'est de l'hindouisme ramené au bon sens par une « voie moyenne », mais toujours au fond quiétiste, il s'y trouve toujours une certaine saveur de néant, qu'on n'arrive pas à écarter, si toute action consciente est censée nécessairement jointe à la douleur et doit par conséquent finir là. » *Ibid.*, p. 98. Ainsi le bouddhisme « a donné en plein dans la grosse erreur morale de l'Inde, la plus opposée à toutes les tendances occidentales, et peut-on dire, aux tendances les plus saines de l'humanité : la haine et la terreur de l'action, même réduite au simple désir, même exercée dans le paradis des dieux, avec une conception de la seule véritable félicité comme d'une immobilité impassible, dont l'image la moins imparfaite, ressassée toujours, serait l'état du sommeil sans rêve ». *Ibid.*, p. 16. Sans doute, le Bouddha enseigne que « les hommes doivent pourtant aussi se soucier les uns des autres. Mais, ce n'est point, comme dans l'Évangile, pour l'amour de Dieu, leur père commun, c'est seulement — du moins le Bouddha n'en donnait pas d'autre raison expresse — parce que bienveillance et bienfaisance pratiquement exercées détruisent l'égoïsme par lequel nous sommes rivés aux illusions malfaisantes que nourrit l'attachement au moi. » *Ibid.*, p. 96.

C'est à la réforme morale que s'est borné le Bouddha, comme à la nécessité la plus urgente, et en dédaignant toute espèce de spéculation sur la divinité et les fins dernières. En effet, s'il ne fut sans doute pas un pur agnostique et affirmait lui-même qu'il connaissait bien des choses qu'il ne pouvait pas révéler, si ceux qui définissent le Nirvâna comme un pur anéantissement sont devenus rares, si on doit y voir plutôt un absolu positif, bien qu'inconcevable pour qui n'y est pas encore, et quelque chose de souverainement désirable, comme négation complète de toute possibilité de douleur, néanmoins l'« illuminé » s'est toujours refusé à donner un enseignement sur la divinité. Sans doute son enseignement admet des dieux, sorte de génies ou de surhommes engagés eux aussi dans le cours du *Samsara*, mais « il ne parle point d'un Dieu, principe et gouverneur du monde, aidant les créatures à monter jusqu'à Lui! Il ne montre à la prière personne de transcendant à qui s'adresser; les dieux, les *dévas* hindous, peuvent bien vous rendre quelques services extérieurs de bons camarades de voyage; mais, en réalité, chaque homme doit être la cause efficiente première et dernière de son salut, qu'il ne peut obtenir que par ses propres efforts méthodiques ». *Ibid.*, p. 99.

Ce pragmatisme d'un bon sens trop étroit a eu de fâcheuses conséquences : 1. la prédication du Bouddha n'a eu, au moins pour les non-initiés à une doctrine ésotérique possible, « aucune note directement religieuse », *ibid.*, p. 100; 2. après elle la pensée hindoue est restée livrée à la contradiction interne, ce qui touche peu les gens de l'Inde, mais ce qui n'en est pas moins un grave défaut, c'est ainsi, par exemple, qu'on promet la délivrance sans pouvoir assurer que le moi subsistera pour en jouir; 3. les écoles savantes « Petit » et « Grand véhicule » ont abouti à un véritable nihilisme intellectuel, leurs tenants ne « songeant qu'à spéculer sur des choses très mal observées, des concrétions accidentelles qui leur tenaient lieu d'essentiels concepts, pour les démolir à cœur-joie, et se reposer alors dans le sentiment de l'universelle « vacuité »; 4. n'étant pas freinées par une dogmatique ferme, les superstitions, la magie, la foi enfantine en la métempsycose vont croissant.

On ne saurait nier que pour expliquer la persistance et l'extension d'une religion qui sert de nourriture spirituelle à quatre cents millions de civilisés, il ne faille pas y discerner des éléments supérieurs. Son succès s'explique par le prestige du fondateur, par cette voie du milieu qui la tient à l'écart des spéculations abstruses des brahmanes et des extravagances des ascètes, par le souci d'une moralité spirituelle et non rituelle, accessible aux hommes et aux femmes de toute caste et de toute culture, par la tolérance, par la recommandation de la sincérité avec soi-même et de l'humilité. Mais il reste que le bouddhisme, comme le brahmanisme, détourne de l'action et comme tel est, suivant le mot de Paul Oltramare, « une cruelle mutilation de l'homme ». *Ibid.*, p. 109.

3. *Développements et expansions des religions de l'Inde.* — Les vieilles orthodoxies que nous venons de décrire et de juger sont mortes. Elles se sont profondément transformées et ce n'est pas toujours à leur avantage. D'une façon générale, on peut dire que « cette métaphysique et cette mystique abstruses qui enlèvent à l'âme tout air respirable n'ont jamais réussi, d'une part, à étouffer le véritable sentiment religieux. Mais de l'autre elles n'ont jamais voulu ou pu corriger quoi que ce soit à ses déviations : les idolâtries et les hystéries populaires ». *Ibid.*, p. 113.

a) L'hindouisme. — La science des religions, quand elle parle de l'Inde actuelle, n'emploie pas l'expression « brahmanisme », car la religion, ou plutôt les religions indiennes de notre temps ont superposé au vieux brahmanisme, au point de le rendre souvent indiscernable, un chaos d'éléments hétérogènes et généralement de basse catégorie. D'abord le paganisme domine, surtout avec les cultes de Vishnou, de Çiva et de sa parèdre, la grimaçante et sanguinaire Kali. On parle, pour désigner un ensemble hétéroclite, d'hindouisme, parce que le terme ne désigne rien de très particulier.

Puis, sous la frondaison, digne de la jungle, de la mythologie, on discerne trois courants principaux : la religion *de la connaissance;* le monstrueux et immoral *tantrisme;* la dévotion ou *bakhti*.

a. *La religion de la connaissance* est pratiquée par des intellectuels raffinés qui se perdent en méditations abstruses sur les Écritures. Les *yogis* s'y adonnent aussi, qui trouvent le sentiment de l'identité universelle par des exercices d'aspiration et d'expiration, de lavage intestinal, de fixation indéfinie du regard ou l'ivresse produite par la fumée du chanvre. Les fakirs enfin en relèvent mais pour l'exploiter par leurs jongleries.

b. *Le tantrisme* est un immonde magma de magie et d'obscénité. Il s'agit d'arriver à l'un par le multiple et à la réalité par l'illusion, la *Maya*. « Çiva la possède, elle est sa puissance créatrice. Il a beau être en fin de compte le *Brahman* absolu, il sait quand même inspirer à ses fidèles, avec ses « destructions », son jeu, sa « danse », l'enivrement de sa « coupe », un entrain endiablé à parcourir toutes formes d'existence et de jouissance sensible. » *Ibid.*, p. 123-124. La *Maya*, la

Çakti (puissance créatrice) devient l'épouse de Çiva et la « connaissance » devient la révélation des secrets magiques qui procurent les voluptés dont elle dispose. La *Maya* pour beaucoup de Çaktistes est la puissance suprême qui supplante Çiva, la *Dévi*, la *Durga*, la *Kali*, enfin, déesse la plus populaire du Bengale, la mort génératrice de la vie, dont l'image, ceinturée de crânes humains, est inondée du sang de victimes qui autrefois étaient également humaines.

c. Par la *bakhti* ou dévotion, au contraire, nombre d'Hindous de l'élite spirituelle ont paru et paraissent s'approcher de l'idée du vrai Dieu qu'on aime pour lui-même et plus que soi-même.

C'est elle qui a inspiré la Baghavad-Gita, le chant du Seigneur, le joyau de la littérature hindoue et l'œuvre la plus populaire de l'Hindoustan même; « une âme de religion monothéiste y fait crever de toute part l'enveloppe panthéiste. » *Ibid.*, p. 130. Elle a conduit l'école védantiste de Madhva (XIIIe siècle) et Ramanuja (XIe siècle) jusqu'au monothéisme lui-même. Malheureusement ce monothéisme n'a pas entièrement dominé le panthéisme, puisque, d'après ses tenants, il fait émaner le monde par une nécessité de nature, d'un Dieu qui en a besoin comme de son corps. Puis « le Dieu qu'adorent les *bakhta* reste en plus d'une de ses manifestations, cruel, sensuel et égoïste ». *Ibid.*, p. 135.

A ce tableau il faut ajouter que les meilleurs parmi les Hindous « ne songent pas á supprimer, à peine osent-ils blâmer ce qui est le plus contraire à leurs propres aspirations » (p. 137) et que, dans une grande partie des classes instruites, la religion n'est plus qu'un ensemble d'observances tout extérieures, maintenu sous couleur de fidélité nationale, au dire même du Mahatma Gandi.

b) Le bouddhisme. — Dès le début de notre ère, le bouddhisme se scinda dans l'Inde, en deux grandes branches, divisée chacune en de nombreuses sectes. Il y eut le « Petit véhicule », le *Hinayana* (ainsi appelé par ses adversaires) dont tout le culte consiste en la vénération des reliques du Bouddha; nihiliste, agnostique, athée, qui est responsable de la notion du Nirvâna-anéantissement attribuée trop longtemps au maître. Le *Mahayana* ou « Grand véhicule » s'y oppose; il enseigne l'universelle « vacuité », mais au fond professerait, disent ses adeptes d'aujourd'hui, une sorte de panthéisme idéaliste. Surtout il revient à la *bakhti*, ou dévotion, moyen d'union au principe suprême panthéiste, source de félicité, grâce á l'immortalité personnelle, au moins dans les paradis antérieurs au Nirvâna, culte du Bouddha ou des Bouddhas célestes et surtout des Bodhisattvas, sauveurs qui diffèrent d'être des Bouddhas (par l'entrée dans le Nirvâna) afin de secourir les hommes.

Le *Mahayana* fit « en principe ou en velléité sortir du phénoménisme agnostique ou réaliste, où se bornait le *Hinayâna* et de cette morale de bienveillance froide, où la charité ne sert que d'expédient pour échapper à la souffrance vitale ». Allo, *ibid.*, p. 143. Mais il laissa par le culte des Bouddhas et des Bodhisattvas pénétrer dans le bouddhisme la superstition et le paganisme hindous.

On était loin de l'enseignement primitif, les théologiens maintinrent les droits de la tradition en distinguant la vérité supérieure et la vérité apparente. Au XIIe siècle le bouddhisme disparut de sa patrie d'origine, hormis Ceylan et le Népal, parce que le Petit véhicule n'était plus une religion et que le Grand avait trop emprunté à l'hindouisme pour ne pas être réabsorbé par lui.

Les conquêtes faites par le bouddhisme hors de l'Inde ont compensé pour lui la perte de ce pays. L'île de Ceylan, la Birmanie, le Siam, le Cambodge, ont hérité du Petit véhicule et de ses déficiences. Les sectateurs laïques du bouddhisme, dans ces pays, sont des païens, ce à quoi les bonzes ne mettent aucun obstacle, vivant dans une pieuse et béate fainéantise.

Au nord, le bouddhisme s'est répandu depuis le Thibet jusqu'au Japon en s'inspirant du Grand véhicule. Deux traits l'y caractérisent : « la conception, plus hindoue et védantique qu'autre chose, de l'Être unique et absolu », qui flotte entre l'impersonnel et le personnel, *ibid.*, p. 150, et puis le fait que partout il s'est amalgamé aux paganismes locaux dont les dieux sont devenus des Bouddhas. En Chine, il est tombé dans le mépris, au Japon il a gardé ou repris une certaine vie; au Thibet, où les prêtres possèdent tout, naturellement il domine.

Dans toutes ces régions on constate ou retrouve les trois courants signalés plus haut : 1. le quiétisme contemplatif avec son horreur de l'action; 2. le tantrisme, surtout au Thibet où l'Église « rouge » des lamas tantristes est tolérée par l'Église « jaune »; 3. la *bakhti* qui a sa meilleure expression dans le culte d'Amida, en Chine et surtout au Japon, où il groupe presque la moitié de la population. Les sectateurs croient « á un Dieu universel (sinon créateur), à un sauveur toujours actif, á un paradis qu'on gagne par la foi et le repentir pour y demeurer toujours ». Allo, *ibid.*, p. 159.

Le médiateur Amida est accompagné d'une médiatrice toute miséricordieuse, Kwannon chez les Japonais. Mais il y a la métempsycose, des superstitions, des erreurs morales, comme la légitimité du suicide pour gagner plus tôt le paradis, puis Amida et Kwannon ne sont que des produits de mythologie, le Nirvàna, « la vacuité » á l'horizon, et enfin une sanctification à bas prix. En Chine, tout l'amidisme est contrecarré par une mentalité générale mêlée « au culte formaliste des ancêtres, à la peur des esprits, et, au mieux, à un vague déisme naturel étouffé d'ailleurs sous un amas de superstitions ». *Ibid*, p. 162.

En somme, au bout de l'enquête on trouve : « la mystique qui a voulu supprimer le monde au profit de Dieu..., la rêverie d'identité et le quiétisme des Upanishads. Çakya-Mouni, trop agnostique, ou trop timide comme penseur, n'a pu enrayer cette marche á la mort. » Allo, *ibid.*, p. 164.

3° *Mazdéisme et Islam.* — Plus sobres, plus directement accessibles á l'ensemble des hommes que le bouddhisme et le brahmanisme orthodoxes, mais moins favorables, par eux-mêmes, aux formes les plus élevées du mysticisme, l'islamisme et le mazdéisme contiennent eux aussi des éléments d'infériorité.

1. *Le mazdéisme.* — Au sein d'un polythéisme assez semblable á celui que représentent les Védas dans l'Inde, s'est produit en Iran — á quelle date on l'ignore, bien qu'on penche de nos jours dans le monde savant pour une époque tardive — une réforme dont la grandeur est indéniable et qui ramène tout á la lutte que, par la discipline morale et les rites, le fidèle mazdéen doit mener avec Ormuzd pour le bien et la lumière contre Ahriman, les ténèbres et le mal. Mais cette réforme n'a que très imparfaitement éliminé le naturisme primitif, même dans les Écritures sacrées, l'Avesta; elle fait trop peu de part au sentiment, au mysticisme; l'ascétisme en est exclu pour la raison que tout est bon dans le monde bon, la justice stricte y domine et non l'amour; enfin son dualisme, bien que moins absolu que celui du manichéisme (qui ne lui doit qu'une partie de ses éléments), tend á parquer les êtres en deux catégories où ils sont fatalement enrôlés par leur prédétermination originelle. C'est pourquoi le mazdéisme a eu beaucoup moins de rayonnement que le bouddhisme et le mahométisme qui lui sont philosophiquement inférieurs.

2. *L'Islam.* — Quant à l'Islam voici le jugement que porte sur lui M. Loisy : « religion démarquée du ju-

daïsme et du christianisme, moins près de celui-ci que de celui-là, appropriée à l'esprit et aux traditions de l'Arabie, médiocrement exigeante au point de vue moral, et dont le tempérament belliqueux de ses premiers fidèles, encouragé par le précepte que le Prophète lui-même a fait de la guerre sainte, a déterminé le succès. La promesse d'immortalité y est aussi accentuée que nulle part ailleurs, le paradis appartient à ceux qui professent que Dieu est Dieu et que Mahomet est le prophète de Dieu. Né sur les frontières de la civilisation méditerranéenne, l'Islam a paru s'orienter un moment vers cette civilisation, mais il s'est vite immobilisé et ses conquêtes religieuses dans les derniers siècles ont été faites sur des demi-civilisés ou des non-civilisés, auxquels on peut dire que sa simple croyance et sa moralité un peu fruste agréent mieux que la théologie plus savante et la moralité plus exigeante des confessions chrétiennes. » *La religion*, Paris, 1917, p. 123. Quand, principalement sous l'influence des Perses, des philosophes voulurent lui donner un fondement rationnel plus large que la courte métaphysique de son fondateur, des mystiques et de nouveaux prophètes y développèrent le *soufisme* et le messianisme, on ne tarda pas à voir que ces mouvements n'étaient pas dans le sens de la réforme originelle et aujourd'hui leurs tenants sont des schismatiques honnis des orthodoxes.

4° *Les religions à mystères.* — On a voulu voir, bien que ce soient des polythéismes, dans les religions des mystères, des « économies de salut », comparables au christianisme qui devrait son origine à la synthèse de leurs croyances principales et même de leurs rites avec le messianisme juif. La thèse a été soutenue par M. Loisy, en particulier dans son ouvrage *Les mystères païens et le mystère chrétien*, paru en 1919, mais en réalité rédigé dès 1914. Les mystères païens étudiés par lui sont ceux de Déméter et de Koré (à Éleusis), de Cybèle et d'Attis, d'Isis et d'Osiris et de Mithra. Chez toutes, le sacrifice immémorial par lequel agriculteurs et pasteurs aidaient à renaître, de printemps en printemps ou de génération en génération, le vague esprit de la germination ou de la fécondation, le dieu personnel substitué à cet esprit mais mourant et ressuscitant comme lui, seraient devenus principe et sacrement d'immortalité. Les rites pratiqués pour l'initiation des nouveaux membres de ces conventicules fermés que formaient les « mystes » auraient tous eu le sens d'une participation des initiés à la destinée d'un sauveur, à sa mort et à sa résurrection.

L'analogie du christianisme avec ces croyances et ces cultes serait « évidente ». L'histoire de Pâques, le baptême, la cène sont nés dans une religion étroitement nationale : le judaïsme. Puis les premiers prédicateurs hellénistes de l'Évangile, Barnabé, Paul, Apollos, l'auteur de l'Épître aux Hébreux, celui ou ceux des écrits johanniques auraient construit à l'aide de ces éléments, spontanément d'ailleurs et dans l'entraînement de leur foi, une religion universelle, conçue inconsciemment à l'image des mystères païens, tout en leur étant grandement supérieure. On s'unit à Jésus, Seigneur et Sauveur, par les sacrements pour devenir participant de sa résurrection après l'avoir été de sa mort. (Résumé fait par nous-même dans *La nouvelle journée*, 1er mai 1926, p. 452-453, sous le pseudonyme de Philonoüs.)

Or ces rapprochements sont injustifiés soit en ce qui concerne le type général des religions étudiées, soit pour ce qui est de leur esprit.

Dans les mystères païens, il ne s'agit pas toujours de dieux morts et ressuscités, on peut même dire que cette conception ne s'y réalise jamais complètement. Mithra n'est censé tel que dans la mesure où il se confond avec le taureau du sacrifice : en tant que Dieu personnel, il n'est pas présenté comme ayant triomphé lui-même de la mort. Attis, dans tout un groupe de légendes, ne subit que la mutilation des Galles (cf. M.-J. Lagrange, *Attis et le christianisme*, dans *Revue biblique*, 1919, p. 419-480). Koré-Perséphone, dans la légende d'Éleusis, est ravie vivante aux enfers par Hadès et elle revient chaque année dans les bras de sa mère Déméter. Voilà un équivalent lointain d'une résurrection. « Zagreus a été tué par les Titans qui l'ont dépecé et dévoré sauf son cœur. Ce cœur fut avalé par Zeus ou par Sémélé, en suite de quoi un second Dionysos prit naissance, qui partagea le trône de Zeus, son père. Est-ce là une résurrection? » P. Lagrange, *Le sens du christianisme d'après l'exégèse allemande*, Paris, 1918, p. 289. Seul Osiris est incontestablement un type de Dieu ressuscité, encore faut-il remarquer qu'« il a toujours été un dieu de l'autre monde, dieu des morts, triste avec son aspect de momie. Il se survit comme Dieu des vivants dans la personne de son fils Horus, dieu de la lumière et vainqueur de Typhon. » *Ibid.*, p. 291.

En second lieu — et surtout — quelle différence d'esprit! Dans les religions de mystères, le salut c'est d'abord la délivrance de la mort; dans le christianisme c'est d'abord la libération du péché. « Pour le paganisme, l'immortalité consiste dans la continuation de la vie présente; pour la religion de Jésus, de saint Paul et de saint Jean, elle se définit comme la participation définitive à une vie divine moralement supérieure à la nôtre : il s'agit de se dépasser, de se transcender et non pas simplement de survivre. La passion — si passion il y a — d'un Osiris, d'un Attis, d'un Mithra est une mort subie; celle de Jésus, la vraie passion, dont c'est un abus de langage de donner le nom à des fables de pure mythologie, est un sacrifice volontaire. Dans les rites de mystères, l'initié meurt par anticipation à la vie périssable, si vraiment il pense à une mort mystique; dans le baptême, le néophyte meurt au péché. Dans la communion des sacrifices païens — si communion il y a — les fidèles des dieux légendaires participent à une énergie vitale qui ne se distingue pas essentiellement des obscures « vertus » de la végétation ou de la génération que s'efforçait de capter la magie préhistorique; dans l'eucharistie le chrétien doit s'unir tout d'abord à l'esprit du divin sacrifié et à ses sentiments d'abnégation, et ce n'est que par l'efficacité de cette participation première que le sacrement lui devient un gage d'immortalité bienheureuse. En un mot, utilitaires comme les vieux cultes de tribus et de nations, les mystères font vivre ou survivre l'homme pour lui-même : le christianisme le fait vivre à Dieu. » Philonoüs, *ibid.*, p. 461. M. Loisy lui-même a reconnu cette divergence profonde : « Ce que l'on pouvait raconter de Jésus, de son enseignement, de sa vie, de son attitude devant la mort, lui faisait une physionomie digne du rôle salutaire qui lui était attribué. Sa morale était pure et son existence avait été à la hauteur de sa morale. Tout cela s'interprétait, s'élargissait dans le mystère, mais donnait aussi au mystère une couleur de haute moralité que n'avaient jamais eue, que ne pouvaient jamais avoir les vieilles fables de Dionysos, de Déméter, de Cybèle, d'Isis, de Mithra. Quel contraste entre la passion d'Attis, même celle d'Osiris ou celle de Dyonisos, et celle du Christ! » *Les mystères païens...*, p. 344. Mais dans ces conditions on ne voit pas comment le même auteur a pu écrire dans le même livre : « Il est clair que le christianisme est une économie de salut tout à fait analogue aux cultes des mystères auxquels il a disputé la conquête du monde païen et qu'il a vaincus. » P. 349.

C'est pourquoi MM. L. Gernet et A. Boulanger ont écrit dans la conclusion de leur ouvrage sur *Le génie grec dans la religion*, Paris, 1932 *(Bibliothèque de syn-*

thèse historique) : « En face de la religion grecque, telle qu'elle apparaît au premier siècle de notre ère, le christianisme reste pour nous quelque chose de spécifique. Des deux principes caractéristiques du christianisme paulinien : valeur expiatoire de la passion du Christ, justification par la foi, c'est en vain qu'on chercherait l'équivalent dans le monde hellénique. Le christianisme a bénéficié de toute l'évolution religieuse des trois derniers siècles antérieurs à l'ère chrétienne, sans être le résultat de cette évolution. » P. 515-517. D'ailleurs voilá déjá quelque temps qu'en Allemagne, d'oú nous viennent presque toutes les explications rationalistes du christianisme, on renonce á commenter le Nouveau Testament par un recours constant aux religions de mystères et au syncrétisme de l'époque hellénistique : l'école de l'histoire des religions a cédé le pas à celle de la *Form-Geschichte*, ou étude des formes de la tradition évangélique, qui, malgré ses négations arbitraires en ce qui concerne l'historicité des évangiles, a du moins le mérite de respecter la vivante originalité du christianisme naissant.

5° *Le judaïsme post-biblique.* — « Il reste le dépositaire de précieuses valeurs spirituelles. Il est animé d'une foi ardente au Dieu unique, qui même après sa seission d'avec le christianisme, a eu ses martyrs. Le récit du supplice d'Aquiba (en 135) est une des plus belles pages des littératures sacrées de tous les temps : « Lorsqu'on fit sortir Aquiba de prison pour le mener á la mort, c'était l'heure de la prière du *Chema.* On brossa sa chair avec des brosses de fer, et il priait, prenant sur lui le joug du royaume des cieux avec amour. Et ses élèves lui dirent : « Assez, Rabbi, assez! » Et il leur dit : « Chaque jour je me désolais sur le passage : « Tu aimeras l'Éternel, ton Dieu, de toute ton âme » (le passage fait partie de la prière quotidienne du *Chema*) et je me disais : « Quand viendra ce moment? » Et maintenant qu'il est venu, je n'accomplirais pas ce que je souhaitais?» Et comme il disait : « L'Éternel est un » il allongea ce mot : « Un », jusqu'á ce que sortît son âme. Alors une voix du ciel se fit entendre disant : « Bienheureux es-tu, Rabbi Aquiba, dont l'âme est sortie en criant mon unité, car tu es destiné à la vie éternelle! » *Mischna*, traité *Berakoth*, 61. Il serait donc injuste de faire du judaïsme une religion de pure crainte. « Plus grand est celui qui agit par amour que celui qui agit par crainte », disait Siméon ben-Eléazar, Traité *Sotah*, 3. Très ferme aussi est restée la foi d'Israël dans la vie future et ses rétributions, et si la tendance se manifeste, en certains milieux juifs de nos jours, á ne plus croire qu'à une immortalité de l'âme fondée sur la philosophie, l'immense majorité des juifs s'attache encore aux données bibliques sur l'au-delà, y compris l'annonce de la résurrection.

La morale juive a cette force unique que l'impératif de la conscience puise dans la croyance religieuse; elle favorise singulièrement la vie familiale, impose des œuvres de charité et de miséricorde et invite ses tenants à être, dans leurs pays respectifs, de loyaux patriotes. Le culte d'Israël, particulièrement le rituel de la Pâque, est empreint d'une austère beauté.

Mais le souci trop exclusif de la jurisprudence et de la casuistique avait exercé sur le judaïsme une influence desséchante dès le temps de Notre-Seigneur, tandis que l'impatience du joug romain exaspérait ses tendances nationalistes. Le judaïsme a malheureusement continué dans cette voie. « En dépit des prières officielles, personne n'attend plus le Messie Sauveur. C'est Israël lui-même qui sera son propre Messie et le rédempteur du monde. L'attachement à la loi diminue, et la Torah est abrogée en des prescriptions que l'on affirmait perpétuelles [le rituel des sacrifices]. Lentement mais sûrement, l'élément surnaturel diminue, la révélation se voit minimisée et rationalisée. Le judaïsme devient la simple expression d'un monothéisme qui observe la loi naturelle et, á part les obligations ethniques qui maintiennent le lien national, on ne voit plus trop ce qui sépare le juif fidèle d'un simple théiste quelconque. Par contre, le nationalisme est plus âpre que jamais, et dans ses prières comme dans ses publications, il affirme très haut qu'Israël est le peuple élu et que c'est par lui que viendront dans le monde les temps messianiques de vérité, de justice et de paix. »

S'il en est ainsi c'est que le « christianisme constitue l'épanouissement normal de la révélation de l'Ancien Testament commun aux deux religions, tandis que le judaïsme n'en est qu'une déviation nationaliste qui va se minimisant de plus en plus ». E. Magnin, *Correspondant* du 10 juin 1933, compte rendu de H. Vincent, *Le judaïsme*, Paris, 1933, dont plusieurs passages sont cités textuellement.

I. Études d'ensemble. — Abbé de Broglie, *Problèmes et conclusions de l'histoire des religions*, Paris, 1885, œuvre d'un précurseur; *Religion et critique*, œuvre posthume recueillie par l'abbé C. Piat, Paris, 1906; G. Foucart, *Histoire des religions et méthode comparative*, Paris, 1912; René Dussaud, *Introduction à l'histoire des religions*, Paris, 1914; A. Loisy, *La religion*, Paris, 1917; H. Pinard de La Boullaye, S. J., *L'étude comparée des religions*, Paris, 1929, deux volumes, et Tables alphabétiques à part (3e édit.); c'est l'ouvrage fondamental; G. Michelet, article *Religion*, dans *Dictionnaire apologétique*, t. IV, 1922; Baron Descamps, *Le Génie des religions*, 2e édit., Paris, 1930; Gaston Rabeau, professeur aux facultés catholiques de Lille, *Apologétique*, Paris, 1930; *Dieu*, Paris, 1933, les deux dans la *Bibliothèque catholique des sciences religieuses;* du même, *Introduction á l'étude de la théologie*, Paris, 1931.

II. Ethnologie. — 1° *En général.* — J. Bricout, *Où en est l'histoire des religions?* 2 vol., Paris, 1911-1912 (en collaboration), t. I : *Introduction*, par J. Bricout, *La religion des primitifs*, par A. Bros; J. Huby, *Christus. Manuel d'histoire des religions* (en collaboration), 2e édit., 1916, c. I. *L'étude des religions*, par le P. Léonce de Grandmaison, S. J.; Pietro Tacchi Venturi, *Storia delle Religioni* (en collaboration), t. I, Turin, 1934, c. I. *L'indagine religiosa nella sua storia et nei suoi metodi.* (La recherche religieuse : son histoire, ses méthodes), par Giuseppe Messina, S. J.; P. W. Schmidt, *Origine et évolution de la religion*, trad. de l'allemand, Paris, 1931, dans la collection *La vie chrétienne;* Dr J. Montaudon, prof. à l'école d'anthropologie de Paris, *La race et les races*, Paris, 1933; du même, *Traité d'ethnologie naturelle*, Paris, 1934; *Semaines d'ethnologie religieuse.* Comptes rendus analytiques : 1re session, Louvain, 1912, Paris, 1913; 2e session, Louvain, 1913, Paris, 1914; 3e session, Tilbourg, 1922, Enghien (Belgique), 1923; 4e session, Milan, 1925, Paris, 1926; 5e session : Luxembourg, 1929, Paris, 1931; A. Bros, *L'ethnologie religieuse*, Paris, 1923, nouv. édit. en 1937.

2° *Critique de l'évolutionnisme linéaire.* — H. Pinard de La Boullaye, *L'étude comparée des religions*, t. I, 3e édit., 1929, p. 419-442, t. II, même édit., p. 196-241; Robert Lowie, professeur à l'Université de Californie, *Traité de sociologie primitive*, édit. française revue et complétée par l'auteur, Paris, 1935, introduction, conclusion et ensemble de l'ouvrage.

3° *La méthode cyclo-culturelle.* — H. Pinard, *ibid.* et surtout t. II, c. VI, en entier, p. 243-304; Fr. Gräbner, professeur à Bonn, *Methode der Ethnologie*, Heidelberg, 1911; P.-W. Schmidt, *L'anthropologie moderne*, en français et en allemand, dans la revue *Anthropos*, 1906, t. I, tirage à part, Salzbourg et Vienne, 1906, également en français et en allemand; du même, *Voies nouvelles en science comparée des religions et en sociologie comparée*, extrait de la *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 1911, p. 46-74 (Kain, Belgique). Voir même revue, 1913, p. 218-243, sur la *Méthode historico-culturelle.*

4° *Animisme.* — Fr. Bouvier, S. J., *Animisme, préanimisme, religion*, dans *Recherches de science religieuse*, t. II, 1911, p. 84 sq.; G. Marsot, art. *Animisme*, dans *Dictionnaire de Sociologie*, 1933, voir dans ce même dictionnaire *Animaux (culte des)*.

5° *Sur la magie.* — Fr. Bouvier, articles dans *Recherches de science religieuse*, 1913, p. 109 sq., p. 393 sq.; Raoul Allier, *Magie et religion*, Paris, 1935.

6° *Sociologie.* — 1. *Exposé.* — E. Durkheim (1858-1917), *La détermination du fait moral*, dans *Bulletin de la Société française de philosophie*, avril et mai 1906; *La définition des phénomènes religieux*, dans *Année sociologique*, t. II, 1898; *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris, 1912; H. Hubert et M. Mauss, *Mélanges d'histoire des religions*, Paris, 1909. — 2. *Critique.* — S. Deploige, *Les conflits de la morale et de la sociologie*, Paris, 1912; Critiques des membres de la *Société française de philosophie*, dans le *Bulletin* de cette société : avril et mai 1906, mars 1913; A. Loisy, *Sociologie et religion*, dans *Revue d'histoire et de littérature religieuse*, 1913, p. 75 sq., article « fortement pensé », dit le P. Pinard de La Boullaye (*op. cit.*, t. I, p. 483, note 4); G. Michelet, art. *Religion*, dans le *Dictionnaire apologétique...*, 1922; G. Richard, *L'athéisme dogmatique en sociologie religieuse. Sociologie religieuse et morale sociologique*, dans *Revue d'histoire et de philosophie religieuses* (organe de la Faculté de théologie protestante de Strasbourg), t. III, 1923, p. 125-137, 229-261; t. V, 1925, p. 244-261; O. Habert, *L'école sociologique et les origines de la morale*, Paris, 1923; Entretiens de Juilly, III, 1931: Divers, *Comment juger la sociologie contemporaine?* Marseille, Publiroc; Roger Bastide, *Éléments de sociologie religieuse*, collection Armand Colin, Paris, 1935, l'auteur fait une large place à l'influence de la société en matière religieuse, mais sans admettre toutes les idées de Durkheim.

Visent à la fois Durkheim et Lévy-Bruhl :

Raoul Allier, *La psychologie de la conversion chez les peuples non civilisés*, Paris, 1925; du même, *Les non-civilisés et nous*, Paris, 1927; O. Leroy, *La raison primitive*, Paris, 1927.

Sur la mentalité primitive, voir également : Divers, *L'âme des peuples à évangéliser*, Compte rendu de la *sixième semaine de musicologie* de 1928, Louvain, 1929; Paul Descamps, *État social des peuples sauvages*, Paris, 1930, point de vue de l'école de la science sociale.

7° *Les idées du P. Schmidt.* — Cf. ci-dessus, col. 2225.

III. Psychologie. — 1° *En général.* — H. Pinard de La Boullaye, *op. cit.*, t. I, c. IX, et t. II, c. VII; Léonce de Grandmaison, *La religion personnelle*, Paris, 1927; F. Heiler, *La Prière*, trad. de l'allemand, Paris, 1931. Depuis la publication de ce livre, M. Heiler est revenu au catholicisme qu'il avait quitté pour le protestantisme; *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, Paris, Bulletins de philosophie, psychologie religieuse.

2° *Sur la mystique.* — J. Pacheu, *L'expérience mystique et l'activité subconsciente*, Paris, 1911; M. de Montmorand, *Psychologie des mystiques catholiques orthodoxes*, Paris, 1920; J. Maréchal, *Études sur la psychologie des mystiques*, Bruges, 1924; Roger Bastide, *Les problèmes de la vie mystique*, Paris, 1931; et ici l'art. Mystique.

3° *Sur divers points.* — G. Rabeau, *La philosophie religieuse de Max Scheler*, dans *Vie intellectuelle*, février 1929; *La psychologie religieuse de Karl Girgensohn*, dans *Vie spirituelle*, juillet et septembre 1933.

IV. Les religions. — 1° *Histoire des religions en général.* — 1. *Catholiques.* — J. Bricout, *Où en est l'histoire des religions?* Paris, 1911-1912, en collaboration; J. Huby, *Christus. Manuel d'histoire des religions*, en collaboration, 2e édit. Paris, 1916; Piètro Tacchi Venturi, *Storia delle Religioni*, en collaboration, t. I, Turin, 1934. — 2° *Non catholiques.* — J. Hastings, *Encyclopædia of Religion and Ethics*, Edimbourg, 12 vol., 1908-1921 (collaborateurs catholiques et non catholiques); Nathan Söderblom, *Manuel d'histoire des religions* (Manuel de L. P. Tiele, revu et augmenté), édit. française par W. Corswant, Paris, 1925; Chantepie de La Saussaye, *Lehrbuch der Religionsgeschichte*, 4e édit., en 2 vol., par A. Bertholet et E. Lehmann, Tubingue, 1925; G. Clemen, *Les religions du monde*, en collaboration, trad. de l'allemand par J. Marty, Paris, 1930. La première édition allemande est de 1921.

2° *Chroniques d'histoire des religions* dans : *Revue des sciences religieuses* de la Faculté de théologie catholique de Strasbourg, par A. Vincent; *Revue des sciences philosophiques et théologiques* des Dominicains du Saulchoir, par les PP. G. Barrois, E. B. Allo, etc.; *Recherches de science religieuse*, des PP. jésuites, par les PP. Bouvier, Huby, Condamin, Mallon, etc.; *Revue apologétique*, chronique d'ethnologie, par Mgr A. Bros; *Revue d'histoire des religions* depuis 1880, rationaliste.

3° *La préhistoire.* — T. Mainage, O. P., *Les religions de la préhistoire*, Le paléolithique, Paris, 1921; Georges Goury, *Origine et évolution de l'homme*, Paris, 1927; *L'Homme des cités lacustres*, Paris, 1932; L. Capitan, *La préhistoire*, réédition par Michel Faguet, préface de l'abbé H. Breuil, Paris, 1931.

4° *Comparaison des religions non-chrétiennes avec le christianisme et l'Ancien Testament.* — 1. *Religions de l'Inde.* — E. B. Allo, O. P., *Plaies d'Europe et Baumes du Gange*, Éditions du Cerf, Juvisy, 1931. — 2. *Chine.* — W. E. Soothill, *Les trois religions de la Chine*, Paris, 1934 (Trad. de l'anglais, conférences d'Oxford de 1921.) — 3. *Perse.* — M. J. Lagrange, *Le Judaïsme*, Paris, 1931. — 4. *Religions de mystère.* — E. Magnin, *L'œuvre exégétique et historique du R. P. Lagrange*, dans *Cahiers de la nouvelle journée*, fasc. 28, 1935. — 5. *Islam.* — Carra de Vaux, *La doctrine de l'Islam*, Paris, 1909; A. Vincent, *Islam*, Londres, Catholic Truth Society 1935. — 6. *Judaïsme post-biblique.* — A. Vincent, *Le judaïsme*, Paris, 1932.

E. Magnin.

2. RELIGION (Vertu de). — Dans cet article nous ne considérons plus le sentiment religieux en tant qu'état psychologique, soit individuel, soit renforcé par le milieu social, qui a donné naissance aux diverses formes religieuses, longuement étudiées à l'article précédent. Ce sentiment religieux, nous le regardons en tant qu'il est l'un des ressorts, et non des moindres, de l'activité morale de l'homme. Si la vertu en effet doit se définir une disposition intérieure, ayant quelque stabilité, et qui rend aisé l'accomplissement d'« actes humains », il est clair que la religion est, en beaucoup d'hommes, une vertu. Nous considérons ici cette vertu au même titre que les autres dispositions morales, dont l'étude constitue la tâche de la théologie pratique. Comme les autres vertus morales, celle-ci existe à l'état d'ébauche en toute conscience humaine; elle peut, en dehors même de la vraie religion, se développer, de manière à donner à telles ou telles âmes une armature intérieure qui soutient toute leur vie. C'est alors la vertu naturelle, la vertu morale de religion. Dans ce dictionnaire qui n'est point de philosophie, mais de théologie, nous n'avons point à nous arrêter à cette forme très respectable, mais incomplète. Nous considérons la vertu de religion en tant qu'elle est surélevée, dans le chrétien, par la vie de la grâce, en tant qu'elle est un organe de cette vie intérieure déposée en nous par la justification, à l'état de germe, s'il s'agit d'enfants régénérés par le baptême, à un état plus développé s'il s'agit d'adultes convertis. C'est de cette vertu surnaturelle de religion que saint Thomas a fait une étude extrêmement détaillée dans la IIa-IIæ de la *Somme théologique*, q. LXXXI-C. Il se trouve, d'ailleurs, que la plupart des questions qui s'y rapportent ont été ou seront traitées en détail à divers endroits de ce dictionnaire. Il ne nous reste plus qu'à donner ici le cadre qui permet de situer à la place convenable, dans la systématisation théologique, ces différents articles. I. Place du traité de la vertu de religion dans la systématisation. II. L'objet propre de cette vertu. Son sujet. III. Ses actes. IV. Les actes et les vices qui lui sont opposés.

I. Place du traité dans la systématisation théologique. — 1° Il pourrait sembler, de prime abord, que l'étude de la vertu de religion devrait venir en tête d'une morale théologique et particulièrement d'une morale surnaturelle. Posée en effet la connaissance d'un Dieu, et d'un Dieu personnel, doué d'attributs moraux et tout particulièrement de puissance et de bonté, une disposition naît comme spontanément dans l'âme, faite à la fois de révérence, de crainte filiale et d'amour, qui n'est pas autre chose que la vertu de religion à l'état d'ébauche. Une analyse plus poussée de cette disposition y découvre un élément intellectuel : la connaissance de l'infinie supériorité de Dieu, un élément aussi qui relève de la volonté et de la sensibilité, que rend assez mal le mot de crainte révérentielle et qu'exprimerait au mieux, au dire de H. Bremond, le mot anglais *awe*. C'est cette disposition, dont les manifestations diverses constituent l'épanouisse-

ment de la vie religieuse et morale. Elle met en l'âme la résolution d'accepter avec docilité et confiance les enseignements qu'il plaira à la divine majesté de communiquer à sa créature, la certitude confiante qu'elle pourra, malgré les difficultés, aspirer vers ce Dieu et aller à lui; surtout elle lui donne à l'endroit de cette bonté paternelle l'attitude d'un enfant à l'égard de son père. Et voici donc la religion au point de départ de la foi, de l'espérance, de la charité, de ces vertus dites théologales qui s'adressent directement à Dieu.

Elle est aussi, semble-t-il, à la racine des vertus qui règlent l'attitude morale de l'homme à l'égard de son prochain en qui il reconnaît un frère; à l'égard de lui-même enfin, puisqu'il doit respecter, soit en lui-même, soit dans les autres, l'œuvre de cette divinité devant laquelle la religion l'incline.

Ainsi l'étude du sentiment religieux et de la vertu de religion, qui en est l'épanouissement, pourrait très bien se concevoir comme formant l'introduction à une théologie morale surnaturelle. Le premier commandement de Dieu n'est-il pas : « Un seul Dieu tu adoreras et aimeras parfaitement »? L'adoration, l'amour ne sont-ils pas précisément les deux actes essentiels de la religion?

2° En fait dans la *Somme théologique*, et pour des raisons historiques qu'il n'est pas très difficile de déduire, le traité de la religion, loin d'apparaître en tête de la théologie morale, intervient à une place qui ne laisse pas de surprendre d'abord.

La tradition scolaire en effet fournissait aux théologiens du XIIIe siècle deux groupes tout faits de « vertus », groupes dont l'origine était tout à fait différente. Le premier : « foi, espérance, charité », ce qu'on appellera les vertus théologiques (nous disons aujourd'hui théologales), était fourni directement par l'Écriture (voir surtout I Cor., XIII, 13); c'est autour de ces trois chefs que saint Augustin avait systématisé la pratique chrétienne. Cf. *Enchiridion sive de fide, spe et charitate*. Les autres vertus morales dont l'Écriture procurait de copieuses énumérations avaient été systématisées, au contraire, en partant des cadres fournis par la philosophie grecque. Les quatre vertus d'Aristote, avec leurs divisions et sous-divisions multiples, avaient été étudiées avec beaucoup de soin par la philosophie hellénistique, puis par les Latins, Cicéron en particulier. A cette systématisation s'était rallié le très pratique évêque de Milan, saint Ambroise. Son exposé de la morale, dans le *De officiis* s'était fait autour des quatre vertus cardinales, justice, force, prudence, tempérance. La résurrection de l'aristotélisme au XIIIe siècle n'était pas faite, bien entendu, pour mettre en échec ces idées, que les *Sentences* de Pierre Lombard avaient rendues classiques. Saint Thomas dans le plan tout nouveau de la *Somme théologique* leur fit grand accueil. Les « quatre vertus principales » n'avaient dans les Sentences qu'une distinction, l. III, dist. XXXIII; elles occupent la majeure partie de la IIa-IIæ du Docteur angélique.

Or, Cicéron, à la suite de la philosophie hellénistique, avait rangé la « religion », parmi les sous-divisions de la « justice », avec la piété (filiale), la reconnaissance, la vengeance, l'estime ou le respect, la vérité, toutes vertus où intervient en effet l'idée d'un devoir à remplir *à l'égard d'autrui*, d'une dette à acquitter, sans qu'il y ait toujours égalité parfaite entre la dette elle-même et ce que l'on donne comme contre-partie. Saint Thomas fit sienne cette idée, IIa-IIæ, q. LXXX, a. unic., ad 1um; et c'est de la sorte que la IIa-IIæ, traité des vertus particulières, après avoir fait une place dans les 46 premières questions aux vertus théologales, aborde avec la q. XLVII, l'étude de la prudence, puis celle de la justice, que suivra celle de la force et de la tempérance. La justice a dans cette division de la *Somme* la part du lion, q. LVII-CXXII, c'est parmi ses « parties potentielles », comme dit l'École, c'est-à-dire parmi les vertus annexes, que figure la vertu de religion, à qui le Docteur angélique réserve une place considérable, q. LXXXI-C.

Cette disposition générale a fini par s'imposer aux théologiens postérieurs. Suarez lui-même n'osera pas rompre cet équilibre qui ne laisse pas de nous apparaître aujourd'hui comme un peu artificiel. Il reconnaît, il est vrai, qu'en un certain sens la vertu de religion est à la racine des vertus théologales, aussi bien que des vertus morales surnaturelles. S'appropriant une remarque déjà faite par saint Thomas, IIa-IIæ, q. LXXXI, a. 8, selon laquelle la religion s'identifie avec la sainteté, il voit en elle le centre même de la vie morale surnaturelle. Mais il ne se reconnaît pas le droit de briser le cadre dans lequel ses prédécesseurs avaient traité de cette vertu. *De virtute religionis*, tract. I, l. III, c. II. On remarquera néanmoins que cet auteur parle de la religion aussitôt après avoir traité des vertus théologales, et non point comme d'une vertu annexe de la justice.

3° Au fait la question n'est que d'importance secondaire, pourvu qu'il soit bien entendu que, dans la vie morale, la religion, prise dans son sens le plus compréhensif, est la source jaillissante d'où procèdent toutes les autres vertus. Reste ensuite la question de savoir — le problème mérite d'être posé — si la religion doit être rangée parmi les vertus théologales ou parmi les vertus morales.

La solution de ce problème de classification était imposée aux théologiens médiévaux par les diverses considérations historiques que nous avons dites. A l'art. 5 de la question LXXXI, saint Thomas se donne quelque peine pour établir que la religion, encore qu'elle ait Dieu comme objet (ce qui est la définition même des vertus théologales) n'a pas Dieu comme objet au même titre que la foi, l'espérance ou la charité. Et Suarez n'est pas loin de dire qu'il y a bien quelque subtilité en cette argumentation. *Ibid.*, l. III, c. II, n. 1. Les modernes commentateurs de saint Thomas, le P. Menessier, par exemple, dans l'édition de la *Somme théologique* de la *Revue des jeunes*, *La religion*, t. I, p. 313 sq., quand ils s'efforcent de justifier par la dialectique une division que l'histoire avait imposée, attachent peut-être plus d'importance qu'il ne convient à l'argumentation du Maître.

Cette argumentation la voici : « La religion rend à Dieu le culte qui lui est dû. Il y a donc en elle deux choses à considérer : ce qu'elle offre à Dieu, le culte, qui joue le rôle de matière et d'objet de la vertu; d'autre part celui à qui nous le devons, Dieu. Destinataire du culte qu'on lui rend, Dieu n'est point pour autant atteint par nos actes d'hommage religieux, à la manière dont nos actes de foi, s'adressant à lui, l'atteignent (cette sorte d'adhésion qui nous fait dire que Dieu est objet de la foi, non seulement parce qu'il est lui-même ce que nous croyons, mais encore celui à qui nous donnons notre foi). Rendre à Dieu la dette de son culte, c'est simplement accomplir en respect de lui, certains actes qui l'honorent, telle l'offrande d'un sacrifice ou quelque autre geste analogue. Il est donc manifeste que Dieu n'est, relativement à la vertu de religion, ni objet, ni matière, mais simplement fin. Nous n'avons donc pas affaire ici à une vertu théologale ayant pour objet la fin dernière. La religion est une vertu morale, regardant ce qui s'ordonne à cette fin. » Traduct. Menessier, *op. cit.*, p. 38-39. En d'autres termes la religion a seulement pour objet les *actes* du culte, et c'est par ces actes du culte qu'elle atteint Dieu. Mais ne pourrait-on pas dire la même chose des trois vertus théologales; elles n'atteignent Dieu que par les actes mêmes qu'elles font produire. Suarez a très bien senti la difficulté et, abordant la question par

un autre biais, il fait remarquer que, si la foi atteint Dieu en tant qu'il est la souveraine vérité, l'espérance en tant qu'il est le souverain désirable, la charité en tant qu'il est le bien en soi, la religion, de son côté, l'atteint en tant qu'il est la majesté souveraine devant laquelle doit s'incliner toute nature créée. Cette remarque judicieuse ne l'empêche pas d'ailleurs de se joindre, en fin de compte, au courant de la tradition. *Ibid.*, c. II tout entier. Retenons de cette discussion, qu'en rangeant la religion parmi les vertus morales on fait droit à cette idée fort juste qu'il n'est point « d'honnête homme » qui ne soit religieux.

4° Il faut reconnaître d'ailleurs, et tout le monde ici est d'accord, qu'il ne saurait être question de maintenir entre les vertus des cloisons étanches, comme l'ancienne psychologie en maintenait entre les différentes « facultés ». Il y a action réciproque des vertus théologales sur la vertu de religion et inversement. Il est clair que, si la religion, à son état premier, nous engage à accepter l'autorité du Dieu qui révèle, la foi à son tour donne à l'âme, sur la majesté divine, des clartés qui augmentent cette révérence en quoi consiste essentiellement la religion; on en dira tout autant de l'espérance et à plus forte raison de la charité. C'est l'âme tout entière qui, à la fois, révère et croit, espère et aime, et c'est en tout cela, en ces sentiments de foi, d'espérance, d'amour, que consiste proprement ce « culte en esprit et en vérité » que le Christ annonçait à la Samaritaine. Joa., IV, 24. C'est bien ce qu'exprime saint Augustin, au début de l'*Enchiridion* : « Tu me demandes, écrit-il à Laurent, de quelle manière on rend un culte à Dieu. Et je réponds, c'est par la foi, l'espérance et la charité. » *P. L.*, t. XL, col. 231-232.

Si la religion engendre ainsi les vertus théologales et en reçoit d'autre part sa perfection, elle entretient aussi des rapports avec les vertus morales. Celles-ci, on le sait de reste, ont pour fin de mettre de l'ordre dans la vie intérieure et d'incliner l'homme à respecter l'ordre général de l'univers. Or, il est trop clair que tout autre sera le respect de cet ordre chez qui y voit seulement la loi abstraite des choses et chez qui y voit la volonté souverainement raisonnable d'un Dieu personnel devant laquelle il faut s'incliner avec révérence. La morale de « l'honnête homme » et la morale du chrétien peuvent extérieurement se superposer, elles ne laissent pas d'être animées d'un esprit tout différent. Et c'est pourquoi saint Thomas, en dépit de sa classification quelque peu laïque des vertus, n'hésite pas à déclarer que la religion est préférable aux autres vertus. *Ibid.*, a. 6; cf. a. 8, où elle est identifiée avec la sainteté. C'est déjà ce que déclarait l'Épître de saint Jacques : « La religion pure et sans tache devant notre Dieu et Père n'est pas autre qu'avoir soin des orphelins et des veuves dans leur détresse et se préserver pur des souillures de ce monde. » Jac., I, 27. Voir Suarez, *ibid.*, l. III, c. II, n. 11, 12, 13; et c. III.

II. Objet propre de la vertu de religion. Son sujet. — Tout en reconnaissant les rapports étroits qu'entretient la vertu de religion soit avec les vertus théologales, soit avec les autres vertus morales, il faut déterminer d'une manière plus stricte son objet.

« Cet objet, dit saint Thomas, c'est de rendre honneur au Dieu unique, sous cette unique raison qu'il est le principe premier de la création et du gouvernement des choses : *ad religionem pertinet exhibere reverentiam uni Deo secundum unam rationem, inquantum scilicet est primum principium creationis et gubernationis rerum.* » Cet honneur rendu à Dieu, ce n'est pas autre chose que le culte; culte qui peut demeurer intérieur, on s'extérioriser en des actes. Question amplement traitée à l'article Culte en général, t. III, col. 2404-2427.

Du fait de cette définition, on voit aussitôt en qui peut et doit se trouver la vertu de religion. Saint Thomas ne traite pas cette question : elle a attiré l'attention de Suarez, *ibid.*, l. III, c. I. Cet *habitus*, dit-il, ne peut exister que dans une créature; il ne peut figurer à aucun titre parmi les attributs moraux de Dieu, tandis que l'on peut et doit parler de la charité de Dieu, de la justice de Dieu, etc. La raison en est obvie. Par ailleurs toute créature raisonnable est susceptible de cette vertu, et donc, en tout premier lieu, la sainte humanité du Christ. Que celle-ci ait possédé dans le degré le plus élevé la vertu de religion, c'est ce qu'il est inutile de démontrer. C'est en union avec les sentiments religieux du Sauveur sur la terre que l'Église nous engage à prier nous-mêmes : *Domine, in unione illius divinæ intentionis qua ipse in terris laudes Deo persolvisti, has tibi horas persolvimus*, disons-nous au commencement des heures canoniales. Et ce n'est pas seulement en union avec les sentiments religieux passés du Sauveur, que nous sommes invités à prier, c'est en union avec ceux que le Christ, dans la gloire céleste, continue à entretenir, *semper vivens ad interpellandum pro nobis*, remplissant toujours les fonctions essentielles de son sacerdoce, dont la première est de rendre à Dieu le culte qui convient, tant en son nom propre qu'au nôtre. C'est l'admirable doctrine de l'Épître aux Hébreux, VIII-IX. On sait tout le parti qu'en a tiré la grande école de spiritualité française du XVII[e] siècle. Voir en particulier H. Bremond, *Histoire littéraire du sentiment religieux*, t. III, *La conquête mystique; l'École française.* Au même titre, encore qu'à un degré infiniment moindre, la vertu de religion existe chez les anges, chez les bienheureux dans le ciel, dans les âmes du purgatoire.

Cette religion au contraire ne saurait exister chez les damnés; sans doute ces malheureux, anges ou hommes, ont la claire perception de la souveraine puissance divine dont ils éprouvent les justes rigueurs : *Et dæmones credunt et contremiscunt.* Mais il n'entre point dans leur sentiment cette révérence filiale qui est de l'essence même de la religion.

On peut se demander encore si la religion persévère dans le pécheur qui a gardé la foi et l'espérance. Non évidemment, en tant que vertu infuse, puisque les *habitus* infus sont le cortège même de la grâce sanctifiante, disparaissent avec celle-ci, reparaissent avec elle dans la deuxième justification. Mais il est clair, continue Suarez, que, même sans la grâce habituelle, on peut avoir les *actes* de la « religion surnaturelle ». Seulement ces actes, par lesquels l'âme pécheresse se dispose à recouvrer la grâce sanctifiante, se font sous l'influence d'un secours spécial de Dieu qui besogne dans l'âme, encore qu'il n'y habite pas comme il le fait par la grâce habituelle. *Actus pro eo statu non fiunt connaturali modo, sed sunt ab auxilio speciali Dei operantis, nondum vero inhabitantis per sanctificantem gratiam. Ibid.*, n. 10.

III. Actes de la vertu de religion. — L'acte essentiel de la religion c'est la reconnaissance du souverain domaine de Dieu avec la volonté de lui rendre le culte intérieur et extérieur qui correspond à cette reconnaissance. C'est ce que nous appelons aujourd'hui l'adoration, tandis que dans les textes anciens ce dernier mot signifie plutôt la manifestation extérieure du sentiment intérieur.

Comme actes intérieurs de la vertu de religion, saint Thomas signale d'abord la dévotion, qu'il définit : la volonté de se livrer promptement à ce qui concerne le service de Dieu, q. LXXXII, a. 1, voir l'art. Dévotion, t. IV, col. 680-685; puis la prière, qui fait l'objet de la très longue question LXXXIII. Voir ici Prière, t. XIII, col. 169-244.

Les actes extérieurs comprennent : 1. l'adoration, q. LXXXIV, entendue au sens restreint que nous venons de dire; voir l'art. Adoration, t. I, col. 437-442, où

l'on s'est très strictement tenu au concept de saint Thomas: 2. les actes par quoi nous offrons à Dieu quelque chose d'extérieur, c'est le cas des sacrifices, oblations, prémices, dîmes, q. LXXXV-LXXXVII, voir plus loin l'art. SACRIFICE; les vœux rentrent, jusqu'à un certain point, dans la même catégorie, q. LXXXVIII, voir l'art. VŒUX; 3. dans ces divers actes l'homme offre à Dieu quelque chose dont il lui abandonne le domaine; en revanche en d'autres actes, religieux au premier chef, l'homme emploie à son usage quelque chose qui est plus spécialement à Dieu, de manière à communiquer à ses actes à lui un caractère plus sacré; en un sens les sacrements réalisent jusqu'à un certain point ce concept, mais la *Somme théologique* se réserve de leur consacrer des développements spéciaux, dans la seconde moitié de la IIIª; reste à considérer ici l'emploi que fait l'homme du nom divin, soit dans le serment, q. LXXXIX, voir plus loin son article, soit dans l'adjuration, q. XC, voir art. ADJURATION, t. I, col. 400-401. Par un phénomène assez bizarre, saint Thomas traite enfin de la *louange de Dieu*, spécialement dans le chant ecclésiastique, dont on se serait attendu qu'elle fût traitée en même temps que la prière publique. C'est l'inconvénient de toutes les classifications.

Celle que propose Suarez est encore moins satisfaisante. Le traité II s'occupe des préceptes positifs relatifs au culte de Dieu : l. I, oblations, dîmes, prémices; l. II, jours consacrés à Dieu; l. III, lieux sacrés. Séparé de celui-ci par un traité III, sur les vices contraires à la religion, le traité IV discute avec abondance toutes les questions relatives à la prière, soit mentale, soit vocale, soit privée, soit publique; le traité V aborde la question du serment et de l'adjuration; c'est aux vœux qu'est réservé le très volumineux traité VI. C'est seulement après que Suarez aborde dans un ouvrage spécial qui ne comprend pas moins de deux gros volumes, la question de l'état de perfection et de religion.

IV. ACTES ET VICES OPPOSÉS A LA VERTU DE RELIGION. — Leur énumération achèvera de préciser, par contraste, la vertu à quoi ils s'opposent.

Fidèle à sa théorie, suivant laquelle la vertu morale (et la religion est telle) se tient entre deux extrêmes, saint Thomas distingue les actes dans lesquels la religion excède, ou, si l'on veut, dévie, ceux au contraire où elle fait défaut.

L'excès de religion c'est la superstition, au sens très large du mot, qui est d'ailleurs le sens étymologique *(super-stare)*. Après avoir traité en général de la superstition, q. XCII et q. XCIII, pour faire comprendre ce que peut être l'excès de religion — le sentiment religieux s'égare sur des objets qui n'en sont pas dignes, ou bien il honore Dieu mais d'une manière qui ne convient pas — saint Thomas étudie d'abord l'idolâtrie, où se révèle au mieux cette aberration du sentiment religieux, q. XCIV, voir ici l'art. IDOLATRIE, t. VII, col. 602-669. La divination, q. XCV, voir l'art. DIVINATION, t. IV, col. 1441-1455, est au contraire la manifestation d'un sentiment religieux perverti qui, reconnaissant le souverain domaine de Dieu, cherche à plier jusqu'à un certain point cette puissance à nos fins propres par des moyens tout à fait disproportionnés. C'est aussi le cas des vaines observances, q. XCVI, dont il a été traité partiellement ici à l'art. AMULETTE, t. I, col. 1124-1125, et dont il sera plus amplement question à l'article SUPERSTITION. On aura remarqué que la magie, où se réalise si nettement l'idée de contraindre la divinité, de captiver la puissance souveraine par des procédés strictement extérieurs, est à peine étudiée par saint Thomas. Voir ici l'art. MAGIE, t. IX, col. 1510-1550, et spécialement col. 1511, où est fait le départ entre vaine observance et magie. Suarez, et c'est un signe des temps, est beaucoup plus développé sur ces questions relatives à la magie, auxquelles il consacre les c. XIV-XIX du l. II, *De superstitione et variis modis ejus*, de son traité III.

On pèche aussi contre la religion par défaut; c'est l'irréligiosité, entendue dans le sens fort, comme étant le mépris de Dieu et non pas seulement sa méconnaissance pratique. A l'époque où il écrivait, saint Thomas n'avait guère à s'occuper de cette dernière forme si courante aujourd'hui d'irréligiosité. Voir l'art. INDIFFÉRENCE RELIGIEUSE, t. VII, col. 1580-1594. En fait de mépris de Dieu, il mentionne d'abord celui qui s'attaque à Dieu lui-même; le fait de le tenter, q. XCVII, le fait de le prendre faussement à témoin dans le parjure, q. XCVIII. Le blasphème, dont on s'attendrait à trouver ici l'étude, est rattaché par saint Thomas aux vices contraires à la foi; aussi bien, consiste-t-il, d'après lui, à attribuer à Dieu ce qui ne lui convient pas, ou à lui retirer quelque chose qui lui convient; c'est ce qui en fait une forme de l'infidélité. IIª-IIæ, q. XIII, a. 1 et 3. Moindre est évidemment le mépris qui s'attaque aux choses sacrées et dont saint Thomas signale deux variétés : le sacrilège d'une part, q. XCIX, la simonie de l'autre, q. C. Voir leurs articles respectifs.

Suarez a quelque peu transformé l'ordre de saint Thomas; le traité III, *De vitiis religioni contrariis et præceptis negativis quibus prohibentur*, s'ouvre par un l. I sur l'irréligiosité et ses espèces : la tentation de Dieu et le blasphème; le l. II traite de la superstition et de ses divers modes, idolâtrie, divination, magie; le l. III est consacré au sacrilège, qui est très rapidement traité; par contre le canoniste qu'est Suarez se donne libre carrière dans le l. IV consacré à la simonie et qui se déroule sur près de 500 pages.

Même en faisant abstraction de tout le droit canonique dont s'encombre chez ce dernier, et à un moindre degré chez saint Thomas, l'étude de plusieurs des problèmes relatifs à la religion, on voit combien ample est la matière qu'offrent aux méditations des modernes les théologiens de jadis. C'est en abordant ces divers aspects du sentiment religieux, de ses épanouissements légitimes, de ses contrefaçons, de ses aberrations aussi, qu'ils ont donné maintes réponses aux divers problèmes qui préoccupent les sociologues, les psychologues ou tout simplement les philosophes et même les honnêtes gens, tous ceux en un mot qui veulent tirer au clair ce phénomène humain qui s'appelle le phénomène religieux.

É. AMANN.

RELIQUES. — I. Définition. II. Dans la Sainte Écriture (col. 2314). III. A l'âge des persécutions (col. 2318). IV. Après le triomphe de l'Église (col. 2330). V. Dans l'Église orientale (col. 2347). VI. En Occident, au Moyen Age (col. 2351). VII. Au temps du Concile de Trente (col. 2366). VII. A l'époque moderne (col. 2370).

I. DÉFINITION. — On appelle ainsi tout ce qui reste sur la terre d'un saint ou d'un bienheureux après sa mort.

1° Étymologiquement, le mot *reliquiæ* du latin ecclésiastique, tout comme le mot grec λείψανα, signifie « restes »; l'un et l'autre, avant d'être pris dans leur acception rituelle et technique, furent usités dans le langage courant; ils désignaient tout ce qui peut subsister d'un tout matériel ou moral; ainsi les Romains du temps de Néron disaient : *ciborum reliquias, vitæ nostræ reliquias*, et la Vulgate disait pareillement : *Et dimiserunt reliquias suas parvulis suis*, Ps. XVI, 14; *Tulerunt reliquias, duodecim cophinos fragmentorum plenos*. Matth., XIV, 20. Les auteurs de la Renaissance ont bien essayé de parler des « reliques d'une armée », pour désigner simplement les bataillons qui avaient échappé à une défaite; mais ces anachronismes de la langue savante se heurtèrent aux susceptibilités du langage chrétien et, en France, la langue populaire donnait, depuis le XIIᵉ siècle, au mot « reliques » un sens tout ecclésiastique. Il est bien évident, par exemple, que,

quand on parle des « reliques d'une personne aimée », on prend, par une extension légitime et fréquente, dans une acception profane un vocable qui garde un sens exclusivement religieux; il n'est pas jusqu'aux écrivains modernes les plus étrangers aux idées chrétiennes qui n'empruntent à la doctrine et aux usages catholiques une nuance de culte fervent quand ils écrivent qu'« une armée a laissé sur le champ de bataille des reliques sanglantes ».

Comme variantes des mots *reliquiæ*, λείψανα, on trouve dans les Actes des martyrs les expressions σῶμα, *corpus* au sens de cadavre, *ossa*, *membra*, etc. Les premiers auteurs ecclésiastiques utilisèrent naturellement ces mots de la langue usuelle dans leur acception courante : pour les fidèles d'Antioche et ceux de Smyrne (en 156), comme pour leurs compatriotes païens, les dépouilles de leurs glorieux martyrs, Ignace et Polycarpe, sont des *reliquiæ*, λείψανα; ils parlent des « os de Polycarpe qui avaient échappé aux flammes du bûcher » ou des « parties plus dures du corps d'Ignace qui avaient été abandonnées » par les bêtes du cirque, dans des termes qui auraient pu être employés par le greffier du tribunal. Mais, aux IVe et Ve siècles, outre qu'on les accompagne d'épithètes admiratives, *sacra ossa*, *beatorum corpora*, destinées à en corriger la vulgarité originelle, on remplace volontiers le mot *reliquiæ* par des synonymes plus imagés : *exuviæ*, *trophæa*, *signa*, σύμβολα, etc.

2° On appelle reliques, dans le langage de l'Église, des objets sacrés qui ont été en contact réel avec le Christ ou les saints, et qui nous rappellent leur souvenir, non pas comme les pieuses images, par une simple représentation, non pas comme un vase sacré, par une destination cultuelle, mais bien par un rapport objectif avec le corps de Jésus, dans sa vie humaine, par une appartenance plus ou moins intime dans le passé avec les saints ou les bienheureux qui sont maintenant au ciel.

Au premier rang de ces reliques, à cause de la dignité de leur objet, il faut mettre les instruments de la passion du Christ, non pas que la doctrine théologique qui les concerne soit sensiblement différente, mais l'histoire de leur culte est assez spéciale et demande à être traitée à part. Voir Croix *(Adoration de la)*, t. III, col. 2339-2363. Quant aux reliques des saints, dont nous allons étudier le culte et la doctrine, il faut qu'elles aient appartenu à un saint canonisé ou à un bienheureux qui a droit aux hommages des fidèles. On range sous ce nom, non seulement les restes de leurs corps et leurs ossements, qu'on peut dénommer reliques corporelles, mais encore les choses qui furent à leur usage, durant leur vie terrestre, comme les vêtements dont ils se couvraient, les objets sacrés ou profanes dont ils se servaient dans leur vie quotidienne, et surtout les intruments de leur pénitence, de leur captivité ou de leur supplice, tout cela constituant encore des reliques réelles; enfin — reliques dites représentatives — leur tombeau même et les linges, étoffes ou objets pieux mis au contact de leurs ossements, de leur sépulcre ou simplement des lampes de leur sanctuaire. Mille objets divers que la piété des fidèles rangea sans hésitation dans le même culte.

De cette simple énumération, il ressort que les reliques, si diverses soient-elles, doivent être des objets matériels qui ont été en relation immédiate ou médiate avec un saint ou un bienheureux : le genre de relation que ces objets ont eue avec la personne sainte fait la qualité des reliques, et leur classification est basée sur ce contact plus ou moins intime ou banal, transitoire ou permanent : elle tient donc à l'histoire et à la nature des choses. En relation avec une personne digne d'un culte religieux, ces objets, si insignifiants parfois en eux-mêmes, sont devenus sacrés et dignes d'un culte, qui se rapporte d'abord au saint, au Christ, et finalement à Dieu.

A ce titre, tout ce qui nous rappelle un saint et nous le rend présent, à nos esprits comme à nos yeux, pourrait passer pour une relique vénérable, et, au premier chef, les écrits des saints Docteurs et les lettres des apôtres : on sait de reste combien les Saintes Écritures étaient chères aux premiers chrétiens et singulièrement aux fidèles d'Afrique du IIIe siècle, qui versaient leur sang plutôt que de livrer les textes sacrés aux persécuteurs : ils avaient pour les Saintes Écritures un culte aussi ardent que pour la sainte eucharistie ou pour les corps de leurs martyrs : c'est sans doute qu'ils y voyaient la parole de Dieu, ou, comme ils disaient, des lettres envoyées par le Christ lui-même; mais, secondairement, ils y vénéraient, avec saint Jean Chrysostome, « cette voix amie » des saints apôtres. Cependant, les écrits des apôtres et des Pères de l'Église, précisément parce que la relation qu'ils ont avec leurs auteurs est trop abstraite et purement spirituelle, ne sont pas regardés comme de vraies reliques des saints, à moins qu'ils ne soient conservés en autographes, dans les exemplaires qui ont été écrits de la main des saints ou transcrits par eux, ce qui les met avec eux dans le même rapport matériel que les autres reliques.

II. Le témoignage de la Sainte-Écriture. — 1° *L'Ancien Testament.* — Il n'y a pas à faire fond, sans discernement, sur les passages de l'Écriture que l'Église utilise dans l'office des Reliques (Ex., XIII, 19; IV Reg., XIII, 21), mais sans préciser qu'elle les prend au sens historique. On ne peut non plus arguer, sans les expliquer, des anticipations de notre culte des reliques que l'on peut trouver à première vue dans l'Ancien Testament; car, à côté de certains textes de la Bible qui paraissent favorables à la thèse catholique, les protestants en alignent deux ou trois autres, tirés parfois des mêmes livres, qui semblent, sinon la condamner, du moins la déconseiller.

La seule façon intelligente et respectueuse de lire l'Ancien Testament, c'est, ici encore, de se rappeler l'économie de la révélation juive. Il faut donc recourir à la méthode historique, c'est-à-dire mettre les divers témoignages à leur époque et dans leur milieu, et confronter, comme l'ont fait Notre-Seigneur et saint Paul pour d'autres sujets, le plein établissement de la loi mosaïque avec le système religieux qui l'avait précédée, et dont il reste assez de vestiges dans les plus anciens livres historiques de notre Bible. Les premières mentions que l'on y trouve de ce qui deviendra nos reliques des saints se réduisent en somme au culte des morts. Les anciennes relations historiques de la Genèse, L, 12 et 26, et de l'Exode, XIII, 19, citent avec éloge ce fait qu'en Égypte — dans ce pays où les corps des rois et des ancêtres étaient l'objet d'un si grand culte — les Israélites embaumèrent, selon les rites des Égyptiens, les corps de Jacob et de Joseph, et transportèrent le premier en grande pompe au lieu où Abraham avait choisi sa sépulture de famille, à Hébron, en Chanaan. Saint Étienne, accueillant une tradition juive, parle d'un transport des restes des fils de Jacob à Sichem. Act., VII, 16. De cette fidélité à la sépulture des ancêtres et des honneurs rendus à leurs ossements, « nous sommes en droit de conclure, écrit A. Lods, *Israël*, p. 264, que les tribus hébraïques ont dû avoir, avant leur entrée en Chanaan, un culte des ancêtres, de la famille et du clan régulièrement organisé. » Mais ce culte des morts, par l'extension de ses bénéficiaires et la restriction de ses fidèles — tous les ancêtres honorés par leurs seuls descendants — n'est pas du tout celui des reliques tel que l'Église le conçoit : s'il s'adresse bien aux corps des défunts, il ne les met pas en relation avec « le Dieu unique », mais avec le peuple, ou plutôt une

toute petite partie du peuple : sa tribu, sa famille. Pratique familiale, qui n'a plus d'attache avec le système religieux mosaïque. « Il faut ajouter pourtant que ce culte rendu aux ancêtres n'est pas la seule forme qu'ait revêtue la vénération des morts chez les Hébreux : il y a une autre manifestation qui a de tout temps tenu une place dans leur piété; c'est ce qu'on pourrait appeler le culte des héros. Débora, sur la stèle funéraire de qui on versait des libations, n'était pas une ancêtre, non plus que Miriam enterrée dans le lieu saint de Quadèsh; il faut en dire autant probablement de Josué, de Gédéon, de Jephté, de Samson, en tout cas de Samuel, dont on indique la sépulture, d'Élisée dont les ossements accomplissaient des miracles. » *Loc. cit.*

M. Lods ne s'embarrasse pas de nos préoccupations dogmatiques, et il accumule tous les faits de l'Ancien Testament qui peuvent dénoncer un culte quelconque des héros d'Israël. Il faut pourtant bien, pour le présent sujet, que nous tentions de démêler le caractère des honneurs ainsi rendus aux chefs du peuple de Dieu. Pour les grands juges, chefs civils et religieux à la fois, dont on indique intentionnellement le lieu de sépulture, on pourra toujours épiloguer pour savoir si on leur donnait la moindre marque de culte religieux. Pour Débora, juge d'Israël, sur le tombeau de qui on offrait des libations, et pour Miriam dont la sépulture même était dans un lieu saint, les honneurs donnés prennent un caractère religieux indubitable; mais y a-t-il là une pratique exceptionnelle empruntée, par la tribu locale, à la religion du pays? Cette pratique a-t-elle été tolérée par les organisateurs du culte mosaïque? Au premier abord, on serait porté à dire que ce culte religieux d'un tombeau n'était pas admis officiellement, puisque la législation de l'Exode et du Lévitique ne lui fait aucune place, et que ses principes mêmes semblent s'insurger contre le contact et la vénération des morts. Pourtant, il y a le cas du sépulcre d'Élisée : le cadavre d'un homme qu'on y a jeté par mégarde reprend vie. IV Reg., XIII, 21. Le geste n'est point religieux, en lui-même, et témoigne plutôt du peu de respect qu'on avait jusque-là pour les ossements du prophète; mais il y a le geste éclatant de Dieu qui vient réclamer pour l'homme de sa droite sinon des libations ou des prières, du moins des marques nouvelles d'honneur en rapport avec le miracle fait sur ses reliques. Il faut noter aussi le prodige opéré par le manteau d'Élie, IV Reg., II, 14 : à la voix d'Élisée, il divise les eaux du Jourdain. Qu'en faut-il conclure, sinon que, dans ce pays du grand prophétisme, du moins pendant ces siècles reculés et jusqu'à la destruction du royaume d'Israël, on observa un certain culte religieux pour les corps et les reliques des grands prophètes?

D'ailleurs toutes ces notations de sépultures ou de miracles sont intentionnelles : lorsque l'auteur sacré désapprouve un usage chananéen ou égyptien, comme les sacrifices humains et les pratiques magiques, il sait bien marquer le désaveu de Jahvé; son silence au sujet des honneurs donnés aux cendres des héros d'Israël comporte donc une approbation tacite de cet usage, qui avoisine de près notre culte des reliques des saints. Si, plus tard, au dernier chapitre du Deutéronome, qui rapporte la mort de Moïse, et qui donc a été rédigé postérieurement, Dieu nous est montré soustrayant le corps du grand législateur aux recherches et aux honneurs des Israélites, cela tient à une évolution plus rigide du culte mosaïque, supprimant par précaution toute image et tout objet sensible de l'horizon cultuel du judaïsme intégral. Jusqu'à Jésus-Christ, on en restera fidèlement au simple souvenir « des glorieux ancêtres dont les corps reposent dans la paix. » Eccli., XLIV, 14; cf. Sap., III, 3. Les théologiens ont donc raison de remarquer que « cela a été fait par Dieu pour que le corps de Moïse ne fût pas adoré comme un Dieu par les Juifs, très enclins à l'idolâtrie. » S. Chrysostome, *Homil. V in Matth.*, cité par Billuart, *De incarnatione*, diss. XXIII, a. 4; ils ont même raison de dire que cela ne comporte pas une réprobation définitive par Dieu du culte des corps saints. Cependant ils ne devaient pas espérer, après ce coup de barre, trouver dans les derniers livres de l'Ancien Testament des textes tout à fait en faveur des reliques des saints. Rien de plus significatif à cet égard que les efforts que fait saint Cyprien, dans sa première lettre aux confesseurs en prison, pour tirer à lui les textes de l'Écriture, « ces célestes recommandations par quoi le Saint-Esprit n'a cessé de nous exhorter à supporter les souffrances du martyre ». *Epist.*, VI, édit. Hartel, p. 480 sq. Il a beau appliquer à sa thèse le psaume CXV, ℣. 15 : *Pretiosa in conspectu Domini mors justorum ejus*, et aussi le ps. XXX, ℣. 20 : *Multæ pressuræ justorum... Custodit Dominus omnia ossa eorum*, puis la Sagesse, III, 4-8, « à l'endroit où la divine Écriture parle des tourments qui consacrent et sanctifient les martyrs de Dieu : *Et si coram hominibus tormenta passi sunt*, etc..., » et enfin le livre de Daniel, III, 16-18, avec le miracle des trois enfants dans la fournaise; Cyprien y trouve bien des paroles à la gloire des martyrs, mais rien en faveur des reliques qu'ils laisseront après eux. Il n'est pas plus heureux d'ailleurs avec les textes du Nouveau Testament, Joa., XII, 25; Matth., X, 28; Rom., VIII, 16-18.

2° *Le Nouveau Testament.* — Ces écrits n'apportent, en effet, que des éclairs passagers sur le culte chrétien des reliques.

Le fait de l'hémorroïsse, qui touche la frange du vêtement du Christ et qui s'en trouve guérie (Matth., IX, 20-21), surtout la parole de la miraculée approuvée par Jésus : « Si je puis seulement toucher son manteau, je serai guérie! », toute cette scène notée par l'évangéliste est assurément un de ces éclairs, et sa lumière éclaira sûrement les premières manifestations du culte naissant. Mais, en somme, ce n'était pas plus un miracle de reliques que la guérison des malades « par la vertu qui sortait de Jésus et les guérissait tous », Luc., VI, 20, ou celle des aveugles et des muets avec de la boue et de la salive par le Sauveur avant sa passion. En tous cas la prescription du *Noli tangere*, qui défendait tous les corps morts de la profanation, en éloignait aussi les honneurs religieux que les Juifs eussent été tentés de leur donner. Les termes mêmes que saint Pierre emploie au lendemain de la Pentecôte, Act., II, 25 sq., en parlant aux Juifs de « David, le saint de Dieu, qui a vu la corruption du tombeau », cf. Ps., XV, 25, vont dans le même sens. Aussi serait-il vain de chercher des traces de notre culte dans la première chrétienté hiérosolymitaine.

Que dire des guérisons opérées « par l'ombre de Pierre venant à passer dans les rues de Jérusalem », Act., V, 15, sinon que c'est un des nombreux miracles opérés par les apôtres, IV, 12, mais non pas du tout un miracle de ses reliques? Il aurait été pourtant commode de trouver le culte des reliques dès la mort du premier martyr, saint Étienne; mais la rédaction de saint Luc, Act., VIII, 2 : « Étienne fut enseveli par des hommes pieux, qui lui firent de solennelles lamentations », ne comporte rien de plus, semble-t-il, que les solennités civiles alors permises pour les grands personnages juifs, par exemple saint Jean-Baptiste, à qui ses disciples firent également de pompeuses funérailles. Marc., VI, 29. Du moins, ni pour l'un, ni pour l'autre, l'Écriture sainte ne note ni prières des fidèles, ni miracles.

On recueille un dernier écho de cette circonspection juive dans l'Apocalypse de saint Jean : il associe à Jésus dans son triomphe les fidèles qui ont donné leur

vie en témoignage de leur foi; mais, dans ce cadre céleste, où il fait figurer pourtant l'agneau immolé, ce qu'il voit sous l'autel, « ce sont les âmes des tués pour le Verbe de Dieu »; s'ils sont représentés vivants et parlants, avec des vêtements blancs, s'ils rappellent « leur sang versé par les persécuteurs sur la terre », ils n'ont plus de traces de sang sur leurs vêtements, ni de larmes dans leurs yeux; du moins aucun hommage particulier n'est donné par saint Jean à ces vestiges de leur martyre. Pour l'ensemble des fidèles défunts « qui se sont endormis dans le Seigneur », Apoc., XI, 13, et d'où les martyrs ne sont pas exclus, il paraît bien plutôt donner la consigne divine de « les laisser se reposer de leurs labeurs. » *Ibid.*

Mais, dans le monde gréco-romain, le culte des apôtres et des martyrs n'est pas l'objet d'une si grande défiance. Si Paul et Barnabé, juifs d'éducation, rappellent les païens de Lystres au culte du seul Dieu vivant, Act., XIV, 14, et refusent pour eux des honneurs divins, trop semblables en tous cas à ceux que recevaient les héros du paganisme, saint Luc, au contraire, note avec éloges qu'à Éphèse « Dieu faisait des miracles extraordinaires par l'intermédiaire de Paul, au point qu'on appliquait sur les malades des linges ou des mouchoirs qui avaient touché son corps, et les maladies les quittaient et les esprits mauvais étaient chassés ». Act., XIX, 12. Usage transitoire sans doute et même trop particulier pour qu'on y voie une anticipation du culte des reliques proprement dites, puisque l'apôtre saint Paul était encore vivant; mais la notation qu'en fait l'auteur sacré dénonce la pensée de l'Église naissante et prépare toute la doctrine catholique sur le sujet : des objets ayant touché au corps de l'apôtre sont reconnus comme instruments de miracles de la part de Dieu, ils sont recueillis et honorés comme quelque chose de sa personne et vraisemblablement mis à part par les fidèles, comme souvenirs matériels de l'apôtre. L'auteur des Actes, d'ailleurs, dans la fin de ce même chapitre, met ses lecteurs en garde contre toute interprétation magique de ces miracles par les Juifs ou les païens d'Éphèse.

Mais, lorsque les premiers apôtres des Églises se furent éloignés ou furent morts dans les supplices, pense-t-on que leur souvenir fut aboli avec leur disparition? Il faudrait, pour le croire, ne pas connaître la ferveur de ces chrétientés primitives : dans cette société religieuse naissante, plus que dans tout autre milieu fermé, l'attachement à la personne des premiers prédicateurs de la foi était tenace et quasi familial. De même que les gens de Nazareth conservèrent jusqu'au IIe siècle, au rapport de l'apologiste Quadratus, des socs de charrue travaillés, disait-on, par Jésus, on gardait dans les Églises de Paul, de Pierre et de Jean, des mémentos de leur passage; quand on ne pouvait se glorifier, comme à Éphèse, à Corinthe et à Rome, de posséder une de leurs lettres ou leur tombeau, on s'attachait aux menus objets qui avaient été à leur usage. Ne suffisait-il pas, pour s'y sentir encouragés, de lire dans les écrits du Nouveau Testament telle confidence de Jésus que les évangiles de Marc, de Matthieu et de Jean nous ont conservée à l'éloge de Marie : « Elle a fait une bonne œuvre à mon égard : elle a d'avance embaumé mon corps pour la sépulture. En vérité, je vous le dis, partout où sera prêché cet Évangile, dans le monde entier, on racontera aussi en mémoire de cette femme ce qu'elle a fait. » Marc., XIV, 10-15; cf. Matth., XXVI, 9-12; Joa., XII, 7. Sans doute serait-il à présent difficile pour le théologien de documenter cette consigne apostolique, et ce n'est assurément pas dans la Διδαχή ou dans la lettre de Barnabé, pour bien des raisons, qu'il peut espérer en trouver des traces. Qu'il compare seulement deux écrits distants d'une trentaine d'années : l'épître aux Hébreux, qui en appelle mystiquement « à cette innombrable nuée de témoins » de l'Ancien Testament, qu'il faut rejoindre par la foi, et l'épître de Clément Romain aux Corinthiens qui leur prescrit : « Fixons nos yeux sur nos deux apôtres : Pierre et Paul, qui ont subi le martyre pour la concorde. » La nuance nouvelle qui s'affirme dans la dernière est toute en faveur d'un culte concret pour les apôtres.

III. La tradition catholique a l'age des persécutions. — 1° *Tradition apostolique.* — Le théologien conclura de ces incertitudes des saintes Écritures que le culte des reliques ressort plutôt de l'enseignement oral et d'une tradition apostolique exprimée ou en paroles ou en actes : c'était déjà la conclusion de saint Jean Damascène, *De imaginibus*, I, 23; II, 16, *P. G.*, t. XCIV, col. 1256, 1302. Dès les premières origines, en effet, on voit l'Église l'accepter sans résistance, sans surprise, non pas à la dérobée et par tolérance pour les instincts païens de ses nouveaux fidèles, mais comme une preuve de piété filiale des plus fervents chrétiens pour leurs ancêtres dans la foi, au point que plusieurs dames romaines qui ont échappé aux supplices, telles sainte Praxède et sainte Pudentienne, n'ont dû leur renom d'héroïsme, puis leur auréole de sainteté, qu'à leur vénération courageuse pour les corps des martyrs. Sans avoir à interpréter des textes obscurs, on peut être assuré que ces attitudes significatives marquent le sentiment commun des chrétiens des premiers temps. Sans doute, on pourrait supposer que l'Église se servait des reliques comme mémorial des martyrs et qu'elle ne les honorait point; mais les reliques ne comportent pas, comme les saintes images, une distinction entre l'usage et le culte, le seul fait de conserver d'une manière particulièrement honorable les restes des martyrs dans les catacombes supposant déjà un culte exprès, encore qu'inexprimé.

Sans doute on doit regretter l'absence de documents contemporains concernant les reliques de la Passion et du Cénacle, et même les tombeaux des apôtres, dispersés aux quatre coins du monde; on peut croire qu'ils ont été l'objet d'un culte, moitié humain, moitié religieux, mais d'un culte localisé aux pays de leur apostolat personnel et de leur sépulture. Et puis toutes les âmes n'étaient peut-être pas disposées à s'abandonner à un culte un peu trop extérieur, que la religion juive avait tenu en suspicion et que leurs propres aspirations mystiques laissaient de côté. Ainsi s'explique le silence de saint Ignace d'Antioche, qui passe à Éphèse pour aller à Rome : il désire « avoir part avec les Éphésiens chrétiens, qui ont toujours été d'accord avec les apôtres »; il veut, par sa propre mort, « quand il entrera en possession de Dieu, suivre les traces de Paul, son symmyste, qui a été sanctifié, martyrisé et béatifié dignement », *Eph.*, XI, 2; XII, 2; et malgré cela il ne dit mot ni du tombeau de saint Paul à Rome, ni de celui de saint Jean à Éphèse! Ignace n'a pas la religion du pèlerin et ses yeux sont fermés aux choses extérieures. Cependant c'est sous la plume de ce mystique que l'usage — sinon la doctrine — des reliques des martyrs, va trouver sa première expression, furtive et vague. Mais il fallait pour qu'il en parlât, que cet usage fût déjà bien ancien et bien catholique : écrivant de la ville de Smyrne aux Romains avec le respect que l'on sait, il les supplie de ne pas chercher à le faire échapper au martyre : « Flattez plutôt les bêtes [du cirque], pour qu'elles me deviennent un tombeau, et qu'elles ne laissent rien de mon corps, pour que, une fois mort, je ne sois à charge à personne. » *Rom.*, IV, 2. Si son corps est dévoré par les lions, « par tous ses membres, il deviendra une hostie à Dieu », un holocauste où rien ne sera perdu, tandis que, s'il en reste quelques débris, les fidèles de Rome penseront à leur donner la sépulture et quelque pieux personnage qui

s'en chargera, en sera peut-être molesté. Qu'il entende parler de sa sépulture, c'est évident : si simplifiée fût-elle par les bêtes, elle comporterait un tombeau dispendieux, offert par ces chrétiens, « qui ornaient déjà les monuments des justes. » Origène, *Epist. ad Julium African.*, c. 9. Mais quand on sait le respect religieux avec lequel cette même cité de Smyrne procédera à la sépulture de son évêque, Polycarpe, cinquante ans plus tard, on ne doit pas exclure de la perspective d'Ignace l'idée d'honneurs religieux donnés à sa dépouille. C'est d'ailleurs ce qui lui était réservé, comme nous allons le voir.

2° *Le Martyrium Polycarpi.* — Les deux attestations les plus anciennes concernant la notion catholique de reliques des saints et le culte à leur rendre sont le *Martyrium Ignatii* — qui se donne comme écrit de Rome par les fidèles d'Antioche aux environs de 110 — et le *Martyrium Polycarpi* que constitue la lettre des chrétiens de Smyrne à ceux de Philomélium et du monde entier, écrite sur place et tout de suite après le martyre de leur évêque (donc en 156 ou 157). Ces témoignages sont, tous les deux, très nets et assez complets, et sont loin de marquer une innovation ou une pratique locale. Si donc deux Églises importantes, l'une capitale de la Syrie, l'autre flambeau de l'Asie, proclament à la face des Églises du monde romain leur dévotion pour les restes dispersés de leurs pontifes, il est à conclure que c'était là une pratique remontant à l'âge subapostolique. Remarquons cependant que nous ne pouvons nous fier absolument à tous les détails du *Martyrium Ignatii*, même dans la version colbertine. (Voir plus haut, au mot IGNACE, t. VII, col. 711.)

Voici la fin de la relation du *Martyrium Ignatii* : « Seules, les parties plus dures de ses restes saints avaient échappé [à la dent des bêtes]; elles furent enlevées et emportées à Antioche et déposées dans un coffre comme un inestimable trésor; ainsi laissées à la sainte assemblée des fidèles à cause de la grâce résidant en le martyr. » Funk, *Patres apostolici*, t. II, p. 284.

Le *Martyrium Polycarpi* rapporte ainsi l'épilogue du supplice : « A la vue de l'agitation des Juifs, le centurion fit placer le corps au milieu de la place, et, selon leur coutume, le fit brûler. Ainsi nous ensuite, prenant les ossements plus précieux que les gemmes de grand prix et plus épurés que l'or, nous les avons déposés en un lieu convenable. Là même, autant que possible, réunis dans l'allégresse et la joie, le Seigneur nous donnera de célébrer l'anniversaire de son martyre, en mémoire de ceux qui sont déjà sortis du combat, et pour exercer et préparer ceux qu'attend le martyre. » C. XVIII, Funk, *op. cit.*, t. I, p. 336. Nous avons ici un texte d'importance capitale pour la question présente, tant au point de vue du culte des reliques qu'à celui de la doctrine catholique sur le sujet. Cf. J.-B. Walz, *Die Fürbitte der Heiligen. Eine dogmatische Studie*, Fribourg-en-B., 1927. Nous possédons dans ces quelques lignes, d'une authenticité absolue, une description très suffisante de l'hommage religieux des fidèles d'une Église apostolique pour les restes sacrés de leur évêque, et en même temps une affirmation tranquille et mesurée de la portée de ce geste, que nous ne retrouverons plus si précise avant la fin des persécutions. Si nous avons ainsi une apparition si précoce de la théologie des saintes reliques, nous la devons en partie à la vénération exceptionnelle dont bénéficiait saint Polycarpe, mais pour une part aussi au fait que cette vénération se heurta tout de suite aux calomnies des Juifs et par là même aux raffinements de cruauté de l'exécuteur, qui fit brûler son cadavre. En recueillant, en effet, des corps décapités et en leur rendant les honneurs de la sépulture, dans des tombeaux de famille ou de corporation, les chrétiens du Ier siècle — on pourrait du moins le croire à un premier examen — obéissaient à une coutume ancestrale de piété pour les morts, coutume attestée par l'histoire et permise par la loi romaine : « Les corps des suppliciés, dit le juriste Paul au IIIe siècle, doivent être délivrés à quiconque les demande pour les ensevelir. » *Dig.*, l. XLVIII, tit. XXIV, lex 3. Et un autre jurisconsulte, ancien préfet du prétoire, écrit pareillement : « Les cadavres de ceux qui ont eu la tête tranchée ne doivent pas être refusés à leurs parents; on peut recueillir sur le bûcher et déposer dans un tombeau les cendres et les ossements de ceux qui ont été condamnés au feu. » Ulpien, *ibid.*, 1. Si donc, dans le geste des chrétiens de Smyrne, il n'y avait eu autre chose qu'un acte de piété filiale, ensevelir un vieillard supplicié aurait paru assez anodin à un magistrat de l'empire; mais envers Polycarpe il y avait une nuance de culte religieux, qui n'échappa point aux Juifs de Smyrne, ni même au centurion qui présidait au supplice, et moins encore aux fidèles du saint évêque : « On voulait empêcher que son corps fût enlevé par nous, bien que beaucoup désirassent lui rendre cet honneur et avoir part à ce saint corps, καὶ κοινωνῆσαι τῷ ἁγίῳ αὐτοῦ σαρκίῳ. » XVII, 1. On remarquera le mélange de respect religieux et d'affection filiale marqué dans le texte grec. « ...Là-dessus, les Juifs de la ville s'imaginèrent que les chrétiens allaient faire de Polycarpe un autre Christ et le centurion, voyant que les Juifs s'agitaient, fit mettre le cadavre au milieu, et comme c'est leur habitude, le fit brûler. De la sorte, nous ensuite, [nous n'avons eu que] des ossements ...à enlever et les avons déposés en un lieu convenable. » *Loc. cit.*

Ainsi, par leur empressement suspect, les chrétiens de Smyrne se virent refuser le bénéfice de la loi commune. Ce refus n'était pas illégal : les magistrats chargés d'appliquer la loi étaient juges des cas particuliers. Les fidèles auraient pu savoir que, si la sépulture des suppliciés était de droit commun, les persécuteurs la refusaient quelquefois : *nonnunquam non permittitur*, dit Ulpien. *Ibid.* Nul doute que les magistrats n'aient vu ici un semblant de magie et de culte illicite.

Mais ces précautions de la haine, en même temps qu'elles aiguisèrent la sainte avidité des fidèles, les amenèrent à justifier leur conduite aux yeux de toute l'Église, par des considérations toutes neuves encore et déjà très précises, sur le caractère subordonné du culte qu'ils rendaient aux saints, et sur l'excellence quasi-intrinsèque qu'ils reconnaissaient à leurs moindres restes. Pourquoi, en effet, voulaient-ils sauver le corps entier de leur évêque? Parce que, disent-ils, nous y aurions retrouvé un disciple du Christ, mais avec cette différence, que « Lui, nous l'adorons comme Fils de Dieu; et les martyrs, comme disciples et imitateurs du Seigneur, c'est à juste titre que nous les aimons, à cause de leur éminent attachement envers leur propre roi et maître. Et puissions-nous, à notre tour, devenir leurs consorts et condisciples! » XVII, 3. Voilà tout l'essentiel de la doctrine catholique sur notre sujet, énoncé dès le milieu du IIe siècle à la face de tout le monde chrétien.

Voici qui dépasse même l'enseignement ordinaire; car, en somme, comment peut-on reconnaître le grand Polycarpe dans quelques os calcinés? « Ces ossements sont pour nous plus honorables que les pierres précieuses et plus épurés que l'or », allusion peut-être à I Petr., I, 7, mais plus sûrement conviction acquise par tradition de la dignité propre que le supplice du feu a donnée aux moindres parties du corps du martyr. Conséquence cultuelle : « Nous les avons déposés en lieu convenable. Et autour de ce sépulcre réunis, comme il nous sera possible, dans l'exultation et la joie, le Seigneur nous donnera de célébrer le jour anniversaire de son martyre, tant pour faire mémoire de ceux qui ont déjà affronté les combats que pour exercer et préparer

ceux qui attendent le supplice. » XVIII, 3. Ce martyr, qui est en même temps pour les chrétiens « un Docteur insigne », pour quelques-uns peut-être un parent très cher, pour les païens de la ville eux-mêmes un homme vénérable et bon, ce martyr reçoit de ses fidèles un hommage qui est expressément donné par eux comme religieux et, si l'on peut dire, ecclésiastique. Il est religieux dans son motif et dans son but; car il ne s'adresse ni à l'homme vénérable, ni au parent très cher, mais bien « au didascale » ce qui est déjà, dans la bouche d'un chrétien, un terme technique, à signification religieuse définie, et surtout « au martyr du Christ », « au disciple et imitateur du Seigneur ». Aussi est-ce le Seigneur qui inspire cette réunion et qui est chargé, pour ainsi dire, d'en « procurer la possibilité ». En d'autres passages de la même circulaire, l'auteur précise la pensée commune : « Le martyr Polycarpe, s'est montré en notre temps » — qui n'est plus celui des prophètes et des apôtres — « un didascale apostolique et prophétique, lui, l'évêque de l'Église catholique de Smyrne », par tout son ministère et son enseignement et à ce titre, il recevait de son vivant, un hommage de vénération. Mais c'est précisément « parce que, luttant dans la patience, il a vaincu l'injuste préfet, et qu'ainsi il a reçu la couronne incorruptible, c'est pour cela qu'il se réjouit avec les apôtres et tous les justes », XIX, 2, le martyre devenant une équivalence de l'apostolat. Et son exemple qui sera évoqué « dans la réunion joyeuse et enthousiaste » aura pour but espéré « de préparer au martyre les chrétiens menacés et de rappeler le souvenir des autres martyrs. » XVIII, 3.

Cependant — et c'est ici que la note ecclésiastique apparaît — « il sera seul commémoré par tous » les fidèles de l'Église, « encore qu'il soit le douzième à avoir souffert le martyre à Smyrne ». Ses compagnons pourront recevoir des hommages de quelques-uns, chrétiens ou païens; mais lui, Polycarpe, recevra des honneurs officiels au nom de tous ses frères et de la part de toute la communauté catholique, et « à son jour de naissance » pour le ciel, au jour anniversaire « de son martyre à lui ». C'est déjà l'équivalent de l'inscription au martyrologe. Elle n'est pas encore ouverte à tous les chrétiens, même généreux et exemplaires, mais à ceux-là seuls dont l'exemple mérite, par l'éclat de leur témoignage, d'être « transmis aux frères des pays plus lointains, parce qu'ils feront glorifier le Seigneur, qui fait un choix — τὸν ἐκλογὰς ποιοῦντα — qui cueille une gerbe d'élus martyrs « parmi ses propres serviteurs ». L'auteur ne dit pas absolument que cet anniversaire se renouvellera d'année en année; mais l'incise, « si le Seigneur le permet », laisse prévoir que l'Église de Smyrne tiendra à le faire pour l'encouragement de tous, et les Actes de saint Pionius nous montrent cet anniversaire se perpétuant au IIIe siècle.

Enfin ce culte ecclésiastique s'adresse bien aux reliques du saint évêque : la réunion se fera « en l'honneur du Christ *gubernatori corporum* » et se tiendra « là où son corps est déposé ». On n'en indique pas l'endroit exact, pour ne pas guider les poursuites de la haine tenace des Juifs; mais cet endroit est « convenable » : c'est déjà une église, un lieu officiel de réunion des fidèles, où se fera la synaxe liturgique.

Quand on dit que le culte des reliques nous est venu du paganisme, on oublie donc que des marques évidentes de ce culte remontent au milieu du IIe siècle, à une époque où le christianisme persécuté nourrissait une aversion éveillée contre les moindres usages païens. Ce qu'il faut dire, au contraire, c'est que l'acharnement même des persécuteurs contre des chefs d'Églises déjà illustres pendant leur vie, les signala par là même à la dévotion antagoniste des fidèles. Bien plus, les rigueurs de supplices qui ne laissaient subsister de la griffe des bêtes ou des flammes du bûcher que de pauvres ossements déchiquetés fouettèrent le zèle des chrétiens : ils les recueillirent avec une avidité qu'ils n'auraient pas eu à déployer si le corps de leurs martyrs leur avaient été livrés intacts, geste spontané qui les mit à même de méditer la dignité et la valeur religieuse de trésors si chèrement acquis et conservés.

Les premières formules de cette religion des martyrs sont d'ailleurs remarquablement exactes, à cause de l'accusation d'idolâtrie que les païens ne manquèrent pas de lancer contre elle : « Nous adorons le Christ parce qu'il est Fils de Dieu, disent les chrétiens de Smyrne en 157; quant aux martyrs, nous les aimons à juste titre comme disciples du Seigneur et ses imitateurs, à cause de leur dévouement pour leur roi et leur maître. Puissions-nous devenir leurs consorts et condisciples! » *Martyrium Polycarpi*, XVII, 3, Funk, *Patres apostolici*, t. I, p. 336.

Grâce à cet enseignement si ferme et si accessible à tous, le culte des reliques prit durant les siècles de persécutions un essor rapide et universel, sans contestations de la part des fidèles ni des chefs d'Églises; les premières attaques vinrent seulement de Vigilantius aux approches de l'an 400, et attestèrent les progrès de ce culte bien plus encore que les abus dont il devenait l'occasion : il faut en effet remarquer que Vigilantius, qui ne dit rien contre la présence des images dans les temples, aurait pareillement laissé les martyrs en repos si leur culte n'avait pas été si fervent autour de lui.

3° *Les Acta martyrum.* — Durant l'ère des persécutions, le culte des reliques est supposé dans les *Acta sincera* par le soin qu'ils mettent presque tous à mentionner la sépulture des martyrs, mais les pratiques en sont encore très discrètes, si discrètes qu'on se demande parfois si elles revêtent un caractère religieux.

Il faut sans doute que ces actes soient bien anciens et bien résumés pour se borner, comme ceux de Jacques de Jérusalem, à la sèche indication topographique du sépulcre. Eusèbe, *Hist. eccl.*, l. II, c. XXIII, 18, *P. G.*, t. XXII, col. 150.

La plupart des autres décrivent l'ensevelissement, parfois furtif, toujours respectueux, des corps ou des restes à demi-brûlés des martyrs. Cf. *Acta S. Carpi, S. Tarachi, S. Sergii, S. Marini, S. Pamphili, Habib diaconi, S. Montani, S. Eupli, S. Justini*, dans Cabrol, *Monumenta Ecclesiæ liturgica*, t. I, *Reliquiæ liturg. vetustissimæ*, Paris, 1902, n. 3864, 3869, 3883, 3885, 3911, 3922, 4005, 4066 et 4068, 4087.

Le caractère cultuel de cette sépulture transpire au regret que témoignent les disciples de S. Pothin de Lyon en 177, de « n'avoir pu enterrer les cadavres », comme ils écrivent dans leur langage volontairement vulgaire, *loc. cit.*, n. 4054, et dans l'atroce précaution que prenaient ainsi les persécuteurs. Eusèbe, *Hist. eccl.*, l. VIII, c. VI, 7. Il paraît encore mieux dans « les habits blancs » et « précieux » dont les fidèles les couvrent, *op. cit.*, n. 3885 et 3922, à l'instar de la suggestion de l'Apocalypse, VI, 11; dans le souci qu'ils ont d'ensevelir tous les martyrs au même endroit, n. 4005, ou bien comme ils disent « en un lieu vénérable, caché aux persécuteurs », n. 4068 et 3869, parfois au lieu même de leur martyre, n. 3883 « pour la gloire du Christ et la louange de ses martyrs », n. 3864. Quant aux linges qu'on place, en 258, devant le corps de S. Cyprien sur le point d'être décapité, c'est un détail qui en dit long sur le prix qu'on donnait à son sang; au contraire des cierges et torches qui escortent son convoi, on ne saurait dire si c'est l'appareil de funérailles civiles ou les marques d'un vrai culte chrétien; en tous cas serait-il bien amphibologique, *op. cit.*, n. 3996. L'amphibologie se dissipe quand, dans la même persécution, Montanus se fait réserver avant sa passion, « une place au milieu des martyrs pour ne pas être privé de partager leur

sépulture », n. 4005, et quand, quarante ans plus tard, « la matrone Pompeiana arrache au juge le corps de saint Maximilien et le conduit « dans sa propre litière », comme un hôte de marque, jusqu'à Carthage... « près du tombeau du martyr Cyprien », n. 4008. L'hésitation n'est plus possible — mais nous sommes sous Maximin, au début du IVe siècle — quand nous voyons des chrétiens d'Anazarba « demander à genoux à la bonté divine de leur découvrir les restes des saints martyrs » et « ensevelir les corps après avoir chanté l'hymne très sainte et s'être réjouis devant Dieu du grand honneur qui leur était acquis dans le Christ ». *Op. cit.*, n. 3868, 3869. Les rédacteurs de ces *Acta Tarachi, Probi et Andronici* se croyaient tenus d'y consigner « tout ce que Dieu avait fait en leur faveur par le moyen des vaillants martyrs », n. 3866; mais, comme ils ne disent mot de miracles ou de guérisons, ils semblent bien voir ces bienfaits de Dieu dans le seul fait de la découverte des corps saints et dans l'honneur qui en rejaillit sur leur chrétienté, « les autres [fidèles de Cilicie] louant Dieu de ce qu'il avait bien voulu faire pour nous. »

Il y a moins de discrétion dans le récit de la sépulture du diacre Euplus, en Italie, « où les bienfaits sont dispensés à ceux qui touchent son sépulcre, où toutes les maladies des infirmes sont guéries jusqu'au jour actuel ». N. 4068. Mais, si le martyre du diacre remonte à l'an 304, la rédaction de ses actes et cette profusion de miracles n'est que du milieu du IVe siècle. Même remarque à faire sur les honneurs extraordinaires accordés à la tombe du saint martyr Pamphile, sous Dioclétien, à Césarée : les actes authentiques qu'Eusèbe a eus en mains, notaient simplement que son serviteur avait réclamé, en plein procès, « de pouvoir confier à la terre le cadavre de son maître », n. 3904; mais c'est Eusèbe, vingt ans plus tard, qui complète ses documents d'après ce qu'il a maintenant sous les yeux, la soudure restant visible : « Comme la providence divine avait gardé les corps intacts et entiers, on leur donna l'honneur convenable et digne en les confiant à la sépulture ordinaire, τῇ συνήθει παρεδόθη ταφῇ, voilà l'usage ancien noté souvent par Eusèbe lui-même (*Hist. eccl.*, l. VIII, c. VI, 7); et voici l'usage récent : « déposés en des temples de très belle construction et livrés en de saints oratoires pour recevoir en perpétuelle mémoire les honneurs du peuple de Dieu, à la gloire du Christ, notre vrai Dieu. » Eusèbe, *Martyrs de Palestine*, n. 17; Cabrol, *op. cit.*, n. 3911.

Jusqu'à la fin du IIIe siècle, dans ces *Acta sincera*, on ne trouve aucun honneur proprement liturgique donné aux corps des martyrs, mais seulement un soin vraiment religieux à recueillir les moindres restes du saint, et à leur donner une sépulture honorable, que les chrétiens venaient visiter et près de laquelle ils se faisaient parfois ensevelir. On ne voit pas davantage qu'ils se soient permis de diviser les corps saints. Sans doute, les actes espagnols de saint Fructueux († 258) parlent de reliques sauvées du bûcher et partagées entre les fidèles : *prout quisque potuit, sibi vindicavit, op. cit.* n. 4050; mais leur teneur actuelle décèle des imitations répétées de la lettre des Smyrniotes (voir plus haut) et aussi des emprunts à la liturgie du IVe siècle, si bien qu'on ne sait que penser de cette apparition du saint à ces pieux recéleurs de reliques pour leur demander de les remettre en un même tombeau : *apparuit fratribus et monuit ut quod unusquisque per caritatem de cineribus usurpaverat, restituerent sine mora, unoque in loco simul condendos curarent. Op. cit.*, n. 4051. Vraisemblablement les rédacteurs du IVe siècle avaient constaté que « les corps à demi-brûlés » étaient disposés dans les tombes en plusieurs paquets séparés, et, prêtant à leurs ancêtres leurs habitudes nouvelles, ils crurent voir dans cette division des reliques la conséquence de larcins individuels, alors qu'elle provenait seulement de la hâte que chacun avait mise à sauver ce qui lui tombait sous la main pour recomposer, si possible, les corps épars dans leur intégrité. Ainsi, on ne peut dire si les fidèles de Carthage ont jamais osé distraire du tombeau de Cyprien « les linges qu'ils étendirent sous ses pieds » lors de sa décapitation, *op. cit.*, n. 3995, de même que Prudence n'a jamais su si les disciples d'Hippolyte n'avaient pas l'intention de joindre à son cadavre « les lambeaux ensanglantés qu'ils recueillaient avec des éponges ». *Peristephanon*, XI, vers 141-144. *P. L.*, t. LX, col. 545.

A Spolète, à la veille de la pacification religieuse, on surprend un détail curieux témoignant du respect accordé aux corps saints : l'évêque saint Savin avait été condamné à avoir les mains coupées; « une veuve avait recueilli les mains amputées de son évêque, et les avait embaumées dans un vase de verre ». On croirait qu'elle les a conservées ainsi et ce serait le premier exemple de reliques particulaires placées dans un reliquaire. Mais, loin d'elle cette pensée : quand le saint eut été mis à mort, la pieuse femme s'empressa « de les rapporter avec le corps et d'ensevelir le martyr près de Spolète », *in quo loco exuberant beneficia Domini et Salvatoris nostri Jesu Christi. Op. cit.*, n. 4082.

Sans doute, faute de mieux, les chrétiens se contentaient de sauver ce qu'ils pouvaient des saintes reliques; mais ce petit fragment, ces gouttes de sang, on n'osait les garder dans sa maison, et on les inhumait selon la coutume ancestrale. Ainsi s'explique cette inscription de Numidie, qui se date de la persécution de Dioclétien : « Inhumation du sang des saints martyrs qui souffrirent dans la ville de Milève sous le président Florus, aux jours de l'épreuve de l'encens. » *Bull. di archeol. cristiana*, pl. III, n. 2. C'est en effet sous la dernière persécution que la sépulture fut, en règle générale, refusée aux martyrs et que les fidèles s'accoutumèrent à recueillir, ce qui n'était jusque-là que l'exception, les moindres restes des martyrs, à défaut de leurs corps entiers. Sous ce rapport encore, la cruauté des persécuteurs aiguisait le zèle ingénieux des chrétiens et éveillait leur dévotion pour des reliques de plus en plus minimes. A Samosate, sous Maximien, les fidèles se préoccupent des corps saints avant même la mort des Sept frères martyrs : « Quand ils furent arrivés en plein forum, un grand mouvement se produisit dans le peuple, et toute la multitude se mit à crier à leur vue : « Le Dieu, en qui vous avez confiance vous rendra vos « corps; en attendant, nous le prions, grâce à vos « prières, de daigner nous prendre en pitié ». *Op. cit.*, n. 4399. Après le supplice, voici que « de nobles matrones, dont il est juste d'honorer la mémoire, vinrent vers midi à l'endroit où les martyrs étaient pendus; elles donnèrent aux gardiens un denier par tête et obtinrent d'eux la permission d'essuyer avec les éponges et les linges qu'elles avaient apportés, la figure des martyrs pendant aux gibets, et de recueillir le sang qui coulait de leurs membres lacérés. » N. 4400. L'épilogue n'est pas moins caractéristique du culte traditionnel : Un citoyen de Samosate, du nom de Bassus, arrive au moment où l'on va jeter au fleuve les corps des bienheureux martyrs; il court après les licteurs hors de la ville, il leur offre sept cents deniers, et demande les saintes reliques pour leur donner la sépulture. Et, le plus vite possible, il les dépose dans un sépulcre qui se trouve là, au lieu même du supplice. N. 4401.

A plus forte raison ne trouve-t-on aucun exemple de culte véritable pour des reliques *représentatives* avant le milieu du IVe siècle; car on peut élever des doutes sérieux au sujet de « la chaire de saint Jacques, premier évêque de Jérusalem », dont parle Eusèbe, non

seulement pour son authenticité, mais pour la signification du culte dont « les frères honoraient par tradition », κατὰ διαδοχὴν, cette chaire épiscopale; ils y voyaient sans doute un symbole de la succession de leurs évêques hiérosolymitains, bien plutôt qu'une relique du premier d'entre eux. Eusèbe, *Hist. eccles.*, l. VII, c. XIX.

Sans doute, on sera plus circonspect pour ce mémorial de Pierre et de Paul, qui se conserve encore — c'est Eusèbe qui parle, *H. E.*, l. II, c. XXV, 5-7 — dans les cimetières de Rome; mais il restera toujours à prouver, que ces tombeaux, « ces trophées », comme parle le prêtre Caïus au début du IIIe siècle (Eusèbe, *loc. cit.*) ont été l'objet d'autre chose que d'un souvenir historique : le corps du saint apôtre qui y dormait était entouré d'une vénération religieuse, dont le tombeau portait des traces écrites — c'était donc une vraie *memoria* — mais la *memoria* n'était pas honorée pour elle-même.

Ainsi les Actes authentiques des martyrs attestent chez les chrétiens des IIe et IIIe siècles une discrétion étonnante dans l'expression de leur culte pour les corps saints, discrétion qui contraste avec l'exubérance subite des deux siècles suivants. Il y aura plus tard excès de zèle; il y a pour le moment indigence d'expression. Il ne faut pas toutefois que cette discrétion nous donne le change : elle se comprenait trop bien dans une ambiance de persécution. Elle se comprenait à une époque où les fidèles haïssaient à fond le paganisme persécuteur et auraient cru lui donner des gages, s'ils avaient innové et risqué, en faveur de leurs héros chrétiens, une pratique qui aurait pu passer pour une imitation des errements païens. Enfin, pour ces héros, qui seront plus tard illuminés de l'auréole des ancêtres et des athlètes de la foi, mais qui étaient pour eux des parents aimés, des amis bien connus, les contemporains n'avaient d'autre ambition que de les laisser dormir paisiblement au milieu de leurs frères, dans un tombeau semblable aux leurs. D'ailleurs ces Actes ne nous disent pas tout : à côté des usages extérieurs qu'ils décrivent d'un mot, ils ne nous laissent pas oublier la ferveur contenue que mettaient tous les survivants à honorer ces tombes communes : et de cette ferveur, les inscriptions funéraires nous sont des témoins éloquents. Enfin les Actes ne nous disent que les rites ordinaires qui accompagnent les martyrs à leur sépulture; mais les rites quotidiens ou solennels qui s'y perpétuent, nous les trouvons dans les écrits des docteurs.

4° *Les écrivains ecclésiastiques du IIIe siècle.* — Au premier rang de ces cérémonies officielles se placent les « anniversaires des martyrs ». La seule description complète que nous en possédions se trouve sur les lèvres de saint Basile, mais elle se donne comme un commentaire d'actes rédigés à l'époque des persécutions; tel détail pourra paraître suspect, mais le caractère religieux de ces rites funèbres est indéniable et suffit à notre but : « On chante des hymnes, des psaumes et des louanges à Celui qui voit toutes choses, et l'on célèbre en mémoire de ces hommes l'eucharistie, le sacrifice d'où est banni le sang et la violence. L'odeur de l'encens n'y est point recherchée, ni non plus le bûcher, mais une lumière pure qui suffit à éclairer ceux qui prient. Il s'y ajoute souvent un repas frugal en faveur des pauvres et des malheureux. » S. Basile, *In Gordium martyrem, P. G.*, t. XXXI, col. 489. On ne nous dit pas où ces rites s'accomplissent mais, à l'époque primitive dont on nous parle, c'était encore certainement un culte tout local et le rappel du repas funèbre suffit à montrer que toutes ces cérémonies avaient lieu au tombeau du saint, devant ses reliques.

1. *Les Africains.* — Les mêmes anniversaires sont rappelés maintes fois par les docteurs africains du IIIe siècle. Tertullien, *De corona*, c. III; *Ad uxorem*, l. II, c. II, le fait en termes si banals qu'on peut être sûr que ces rites y avaient une teneur traditionnelle. L'Afrique se dénonce donc, par ses écrivains comme par ses Actes de martyrs, comme la terre d'élection du culte des reliques.

Saint Cyprien reconnaît que cet usage des anniversaires remonte à une époque bien antérieure à la sienne : « L'aïeule de Célérinus a obtenu, il y a longtemps, la couronne du martyre; de même ses oncles... ont mérité par une glorieuse passion les palmes et les couronnes du Seigneur. Nous continuons toujours, comme vous vous en souvenez, à offrir pour eux des sacrifices, chaque fois que nous célébrons en leur mémoire et à leur anniversaire les jours et les passions de ces martyrs : *Sacrificia pro eis semper, ut meministis, offerimus, quotiens martyrum passiones et dies anniversaria commemoratione celebramus.* » *Epist.*, XXXIX, n. 3. Hartel, p. 583. L'évêque de Carthage note en passant que l'anniversaire s'accompagne traditionnellement en Afrique de la célébration du sacrifice de la messe « pour eux », c'est-à-dire, comme précisera saint Augustin, en leur honneur; il semble même dire que ce sacrifice comporte l'éloge liturgique des martyrs : *Quanto majoris laudis et honoris est fieri in cœlesti prædicatione generosum! Ibid.* Cyprien, encourageant l'usage de ces anniversaires, les met en relation avec les corps saints; sans doute, dans son exil, il célèbre l'eucharistie là où il se trouve réfugié, faute de mieux; mais il attend le moment de la célébrer aux lieux mêmes de leur sépulture : « Tenez note, écrit Cyprien de sa retraite, des jours où ils sortent de ce monde, pour que nous puissions joindre leur mémoire à celles des martyrs, encore que Tertullus ...ne manque pas là-bas d'avoir soin aussi des corps de ces frères : il m'a écrit, il m'écrit constamment et me fait connaître les jours où nos bienheureux frères en prison passent et s'en vont à l'immortalité d'une mort glorieuse. Et ici sont célébrés par nos soins, des oblations et des sacrifices en leur mémoire; mais bientôt avec la protection du Seigneur, nous les célébrerons là-bas avec vous. » *Epist.*, XII, n. 2, Hartel, p. 503. Cette gloire du martyre rejaillit de l'âme des confesseurs sur leurs corps : « leurs membres sont sanctifiés par la confession de son nom! » *Epist.*, VI, n. 1, p. 480. Le martyre est pour les corps mêmes des saints comme un nouveau baptême; mais il ne faut pas polluer « par la promiscuité un corps qui était le temple de Dieu et des membres que la confession du Seigneur avait sanctifiés davantage et illuminés de nouveau ». *Epist.*, XIII, n. 5, p. 507.

Les saints corps des captifs consacrent même leurs chaînes. « Pour des hommes consacrés à Dieu et affirmant leur foi avec un religieux courage, ces liens ne sont plus des entraves, mais des ornements : ils ne déshonorent point les pieds des chrétiens qu'ils attachent, mais les glorifient pour la couronne. » *Epist.*, LXXVI, n. 2, p. 829. Cette pensée fugitive donnée aux chaînes des martyrs — fugitive, car les phrases suivantes, malgré la traduction qu'on en fait souvent, ramènent la pensée vers les corps des prisonniers : *O pedes feliciter vincti!* — cette pensée pour les chaînes des martyrs est une anticipation nette sur la dévotion des Ve et VIe siècles pour les reliques d'instruments de supplice, ou plus précisément pour les chaînes des prisonniers chrétiens.

Enfin, pensant à sa profession de foi que ses fidèles auront la consolation d'entendre, et aussi à son corps qu'ils voudront conserver, Cyprien se décide à être martyrisé à Carthage : « Autrement, l'honneur de notre Église sera frustré. » *Epist.*, LXXXI, p. 841. En effet, pour les martyrs morts dans les tourments, comme pour les confesseurs qui succombent en prison, *sine testimonio passionis*, Cyprien accepte de grand cœur la

consigne qu'il faut avoir grand soin « de donner la sépulture aux corps des martyrs et des autres; négliger de le faire pour ceux à qui incombe ce devoir serait un grand péril. Quiconque d'entre vous aura la moindre occasion de remplir cet office, nous sommes certain qu'il sera jugé [par Dieu] comme un bon serviteur ». *Epist.*, VIII, n. 3, p. 488. Il n'empêche que saint Cyprien ne connaît encore, dans son Afrique si fervente pour ses martyrs, aucune des manifestations de piété qu'au siècle suivant saint Optat et saint Augustin verront se développer autour des corps saints. Au moment de mourir, l'évêque de Carthage prévient même une marque de dévotion qu'il juge intempestive : « Il arriva en hâte, dit son diacre Pontius, jusqu'à l'*atrium Sauciolum* : il était en sueur. Un soldat, jadis chrétien, lui offrit des vêtements secs, dans la pensée sans doute de garder ceux du martyr. Cyprien refusa, en lui disant avec bonté : « Soyez tranquille, c'est un malaise dont « je serai guéri avant ce soir. » *Vita Cypriani*, Hartel, p. CVIII.

Quant aux actes de piété individuels, même approuvés par l'autorité, il faut bien se résigner à en ignorer, dans ces siècles reculés, la plupart des manifestations. Quand quelqu'une d'entre elles transparaît dans les lettres des Pères d'Afrique, elle fait l'impression d'une chose admise par tous, du moins aux abords du IVe siècle : ainsi saint Optat nous apprend qu'à la suite de la persécution de Dioclétien une matrone de Carthage, avant de communier, baisait dévotement les reliques de son martyr favori : le rite était courant, mais le malheur c'est que le prétendu martyr n'avait pas été *vindicatus*, reconnu par l'évêque, qui en fit à la dame un blâme sévère. *De schismate donatistarum*, l. I, c. XVI, *P. L.*, t. XI, col. 916-917.

2. *Les Alexandrins.* — Parmi les écrivains ecclésiastiques du début du IIIe siècle, les docteurs alexandrins sont naturellement très réticents sur la vénération des reliques. Non pas que ce culte fût inconnu, de leur temps, dans l'Église d'Égypte et Denys signale avec éloge un diacre d'Alexandrie qui « ensevelissait, au péril de sa vie, les corps des bienheureux martyrs désormais consommés en Dieu ». Dans Eusèbe, *H. E.*, l. VII, c. XI, 24. Mais l'Égypte n'avait pas beaucoup souffert des premières persécutions et sous celle de Dèce, l'évêque et les chefs du Didascalée avaient pris le parti de la fuite. L'ambiance n'était pas à l'héroïsme. Quant à l'enseignement, il négligeait systématiquement tout ce qui concerne le culte extérieur. Aussi Clément, qui bavarde de tout, ne trouve pas un mot à dire à ses élèves du Didascalée sur les glorieux restes des héros du Christ. Quant à Origène qui aurait bien passé sous silence les temples et les autels chrétiens, s'ils n'avaient pas frappé les yeux des païens eux-mêmes — *Contra Celsum*, l. III, c. XXXIV et l. VIII, c. XVIII — lui, qui interprétait dans un sens tout spirituel la vision de saint Jean sur les âmes des martyrs « près de l'autel céleste », *Exhortatio ad martyrium*, n. 30, il se gardait lui-même, comme d'un culte inférieur, de la vénération d'objets matériels, « bons tout au plus pour aider la faiblesse des chrétiens ignorants », *Contra Celsum*, l. VIII, c. XXIII, et mettait ses disciples en garde contre l'adoration d'une créature, alors que le Créateur suffit à toutes nos prières. *Exhortatio*, n. 7.

5° *La messe aux tombeaux des martyrs.* — Mais il était une dernière manifestation de culte qui manquait encore aux reliques des martyrs : c'était de les associer au sacrifice liturgique. Cette innovation est à mettre au compte, non du paganisme, mais de la persécution romaine. Il ne faut pas oublier que c'est à leur corps défendant que les chrétiens en vinrent à célébrer leurs assemblées dans les catacombes qui n'étaient pas des églises. Si les cimetières de la Rome souterraine furent ainsi utilisés, c'est que le culte des morts était une des rares activités sociales qu'il fût loisible de pratiquer librement, et en vue de quoi il fût permis de posséder des immeubles. Or qui ne voit comment la présence, dans ces galeries souterraines, de *loculi* étagés où se faisaient ensevelir les fidèles, donnait au culte chrétien primitif un caractère funéraire prononcé? Comment surtout la disposition des tombes les plus nobles, celles des pontifes et des martyrs, dans des chambres moins étroites que les couloirs, les désignaient pour les réunions liturgiques aux jours anniversaires de leur mort, sans préjudice des troisième, septième et trentième jours, où les Romains avaient coutume de faire leurs repas mortuaires? C'est, en effet, sous cette forme de réunions funéraires que nous apparaît d'abord à Rome le culte des martyrs, le culte des reliques par conséquent, puisque ces réunions se faisaient à leurs tombeaux. Selon toute vraisemblance, ces réunions remontent aux premières années de la chrétienté romaine; et l'on en a des attestations pour le IIe siècle, si bien que l'on a pu dire : « Les anniversaires des martyrs remontent jusqu'au IIe siècle. » L. Duchesne, *Origines du culte chrétien*, 4e édit., p. 290. En la plupart des pays, cette commémoraison des principaux martyrs avait dès lors un caractère officiel : la chose est attestée pour saint Polycarpe à Smyrne dès la moitié du IIe siècle, et pour l'Afrique au milieu du IIIe : *quoties martyrum passiones et dies anniversaria commemoratione celebramus.* Cyprien, *Epist.*, XXXIV, n. 3, Hartel, p. 583. Mais à Rome, soit que ces anniversaires fussent laissés d'abord à la dévotion des amis et des proches, soit qu'ils aient été entravés durant les persécutions de Marc-Aurèle, « les plus anciens calendriers de Rome ignorent les martyrs du IIe siècle, tels que le pape Télesphore et saint Justin; les plus anciennes épitaphes négligent d'indiquer le jour de la mort; ce n'est qu'au IIIe siècle, selon toutes les vraisemblances, que la commémoration des anniversaires a été célébrée à Rome ». A. Dufourcq, *Dictionn. d'histoire et géogr. eccl.*, t. I, col. 405.

La liste de ces anniversaires s'allongea peu à peu dans les diverses Églises, et fut libellée manifestement d'après celle des anniversaires profanes. « Les monuments funéraires contenaient, habituellement, en effet, un tableau des repas célébrés aux anniversaires de naissance des donateurs, et ces fêtes étaient toutes également désignées par une formule analogue à celle-ci : *VIII. Id. Mar. Natali Cæsenni patris; XIII. K. Sept. No[tale Cæse]nni Silvani fratris; XIX. K. Ian. N[atale Cæs]enni Rufi patr[oni]* », cité par Fouard, *Saint Pierre*, p. 435, note 2. Quand on rapproche de cette inscription romaine profane le calendrier romain chrétien de 336, recueilli par le chronographe de 354, on constate que les anniversaires chrétiens sont tous uniformément annoncés par le même mot *Natale*, qu'il s'agisse de la date commémorative de l'inauguration d'un pontificat, telle que *Natale Petri de Cathedra*, ou de l'anniversaire de la passion d'un martyr. On a simplement transféré au jour de la mort le mot que les païens appliquaient à la naissance terrestre : « Quand vous entendez parler du jour de naissance des saints, *natalem sanctorum*, explique saint Pierre Chrysologue à ses convertis de Ravenne, « ne pensez pas « qu'il s'agisse du jour où ils naissent de la chair pour « la terre, mais de la terre au ciel. » *Serm*, CXXXIX. *P. L.*, t. LII, col. 555. « L'anniversaire des jours où les martyrs ont été couronnés au ciel, dit la Passion de saint Saturnin de Toulouse, nous le solennisons par des vigiles et par la messe. »

Les assemblées funèbres se tenaient le plus près possible des saints tombeaux; et cela suffit pour être assuré qu'elles s'adressaient bien aux reliques des martyrs. « Là où il existait de vastes cimetières souterrains, comme à la catacombe de Domitille, les réunions se

faisaient en présence des reliques. » Wieland, *Mensa et confessio.* Mais parfois, comme pour sainte Agnès, le domaine où le saint avait été enseveli n'avait aucun cimetière souterrain, et l'on devait faire la réunion chrétienne dans la catacombe la plus proche. Cf. Duchesne, *Liber Pontificalis*, t. I, p. 196. Plus tard, après la paix de l'Église, on construisit, et cette fois sur le lieu même de la sépulture, de petites églises, des *cellæ* en plein air, telles celle de Saint-Sixte, les trois sanctuaires de la voie Latine, ou de la *Salaria nova*, les deux églises du cimetière de Prétextat, etc. Ibid., p. 521-522. Alors on n'était plus devant la tombe, mais au-dessus ce qui, d'ailleurs, n'importe guère au sens du culte : il est avéré que les corps saints, durant les trois premiers siècles, furent le centre d'un culte de prières et d'hommages religieux aux anniversaires de leur martyre.

Si l'on avait tant de latitude pour fixer une simple réunion funéraire, il est à croire que les réunions liturgiques du dimanche, avec célébration de la messe, « n'avaient lieu que très exceptionnellement dans les cimetières » suburbains.

Mais, même en ces lieux pleins de reliques de saints, a-t-on tenu à célébrer l'eucharistie exactement sur leurs tombeaux? C'est une question très controversée. Peut-on avancer *a priori* avec dom Leclercq, qu' « un intime rapprochement s'était opéré dès la fin du Ier siècle entre la commémoraison du Christ et celle des martyrs »? Que « l'autel du sacrifice leur était commun; le corps du Christ se consacrant sur la pierre qui contenait les reliques des saints »? *Agape*, dans *Dictionn. d'archéol.* t. I, col. 816. De même Funk écrit : « Il est établi pour les IIe et IIIe siècles que, sur les tombes, on célébrait l'eucharistie au jour anniversaire des défunts. » *Didascalia*, 1905, p. 376. Au contraire Wieland prétend que « ni par les monuments, ni par la littérature des trois premiers siècles, on ne peut prouver qu'on ait utilisé un tombeau comme autel; il faudra bien en convenir ». *Mensa und Confessio*, 1906, cité par Rauschen. *Eucharistie et Pénitence*, trad. française, p. 86, Dans les églises domestiques « on dressait une table pour chaque sacrifice, que l'on ôtait ensuite. Cette table ne contractait pas une bénédiction, ni une signification particulière ». Pareillement « dans les cryptes souterraines, on n'offrait pas le saint sacrifice sur le corps des martyrs; mais on célébrait à l'occasion sur des tables placées à côté des sépultures; ainsi le voit-on pratiqué à Saint-Calixte, aux Saints-Marc-et-Marcellin ». C'est bien un autel-table que nous présentent toujours les fresques des Catacombes. Cependant ces mêmes fresques eucharistiques encadrent parfois les tombes des grands martyrs romains : « le tombeau principal, parfois unique » de telle chambre sépulcrale, comme celui de la *Capella græca*, « creusé dans le tuf, se trouve abrité sous la voûte de l'*arcosolium* qui le domine. Sur la cloison de briques qui forme le couvercle de l'auge de pierre, contenant les restes du confesseur de la foi, une dalle de marbre était scellée, ou simplement glissée dans les rainures pratiquées à ses extrémités pour la recevoir; et elle servait ainsi de table à l'oblation du sacrifice eucharistique ». A. Frezet, dans *Liturgia*, p. 166. Entre les deux opinions, nous n'avons pas à prendre parti; mais, fût-il local et transitoire, cet usage ne tarda pas à se répandre dès la fin du IIIe siècle, car il ne faisait que traduire en actes le rapprochement qui flotte dans la pensée des anciens auteurs, « *ad gloriam Christi et laudem martyrum ejus* ». *Acta Carpi et sociorum*, dans Cabrol, *Monum. eccl. liturgica*, n. 3864.

Pour en finir avec cette question, constatons qu'à l'âge suivant, au IVe et au Ve siècle, on en arriva, en effet, à célébrer la sainte messe de préférence sur les tombeaux (évidemment déplacés) des confesseurs de la foi, et ce lien établi officiellement entre l'eucharistie et le corps des martyrs, mettait à son tour en un relief concret l'union du Christ avec ses membres glorieux « qui l'ont aimé durant leur vie, et imité dans leur mort : même esprit et même foi en eux tous ». Bréviaire romain, ℟. 2, *Commune plur. martyrum.* C'était déjà le trait le plus significatif du culte des reliques et le recours à la doctrine du corps mystique du Christ qui le justifie d'une façon si parfaite à nos yeux. « C'est avec convenance, dira saint Maxime de Turin, et en raison d'une certaine communauté qu'on ensevelit le corps des martyrs là où tous les jours on célèbre la mort du Seigneur. En effet, ceux qui sont morts pour glorifier sa mort doivent reposer dans le mystère de son sacrement. Il est juste, dis-je, en vertu d'une certaine communauté de placer le corps de celui qui a été immolé là où sont déposés les membres du Seigneur mort aussi, afin que ceux qui ont été joints ensemble dans une même passion soufferte avec le Christ, soient unis par un sentiment religieux dans un même lieu. » *Serm*, LXXVII, *P. L.*, t. LVII, col. 690. L'évêque italien pense que c'est l'autel du sacrifice qui a attiré les tombes des martyrs; on peut toutefois se demander si, parfois, ce n'est pas plutôt le corps d'un martyr plus célèbre qui aurait attiré les autres sépultures et localisé la commémoration de la mort du Christ.

6. *La prière aux tombeaux des martyrs.* — Les tombeaux des martyrs attirèrent très vite les sépultures des fidèles. Dès avant la fin des persécutions, les épitaphes parlent de défunts inhumés près des corps saints : les inscriptions : *ad martyres, inter limina martyrum, ad sanctos, ad sanctum Cornelium*, etc..., ne se comptent pas dans les catacombes de Rome. Par ailleurs, cette dévotion a laissé des traces en Orient, en Afrique, en Espagne, dans les Gaules. Cf. *Dictionn. d'archéol.*, aux mots *Ad sanctos* et *Martyrs*, t. I, col. 488, et t. X *b*, col. 2450 sq. C'est dans ce geste et dans les inscriptions qui les mentionnent que les épitaphes des Ve et VIe siècles nous donneront enfin un témoignage explicite du culte des corps saints : *Sancti Petre, Marcelline, suscipite vestrum alumnum.* Car pour le IIIe siècle, les simples demandes de prière ou d'intercession font souvent abstraction du corps du saint et parfois s'adressent à des personnes qui ne sont ni martyres, ni saintes. *Loc. cit.*, col. 2448.

IV. Après le triomphe de l'Église. — La pratique de vénérer les ossements, les cendres ou les linges des martyrs se répandit surtout au moment du triomphe de l'Église, et dès le début du IVe siècle. Les écrits des saints docteurs en font foi : les plus illustres d'entre eux, Basile et Jean Chrysostome chez les Grecs, Ambroise et Augustin chez les Latins, prononcèrent d'éloquents panégyriques devant les tombeaux des saints, et, par leur enthousiasme et la précision de leur doctrine, contribuèrent à éclairer et développer le culte des reliques parmi leurs fidèles.

1° *Apologie du culte des reliques au IVe siècle.* — Le culte, nouveau dans son expansion, suscita des objections de divers côtés aussi bien en Orient qu'en Occident.

En Orient, Eusèbe raconte qu'il fallut détromper les païens, qui se persuadaient que les fidèles n'érigeaient des tombeaux aux martyrs qu'afin de leur rendre un culte divin. *Hist. eccles.*, l. VIII, c. VI, 7. En Occident, le principal adversaire fut le prêtre Vigilantius, prêtre toulousain et homme distingué, qui, choqué des abus qu'il voyait dans le culte populaire, se répandit en invectives vers 403. Lui non plus ne voyait, dans les honneurs donnés aux martyrs, qu'une « pure idolâtrie ». Ces objections avaient été soutenues, avec de vraies brimades officielles à l'appui, par l'empereur Julien. Cf. Cyrille d'Alexandrie, *Contra Julianum*, l. VI, *P. G.*, t. LXXVI, col. 812.

1. Dans ces attaques, il y avait des objections de

principe sur l'objet même du culte des martyrs; il y avait aussi des critiques de détail sur les pratiques populaires de ce culte. Sur les premières, nous ne nous étendrons pas, car elles tiennent à la question plus générale du culte des saints. Vigilance, par exemple, écrivait pesamment : « Non seulement vous les honorez, mais vous les adorez; oui, ces baisers aux tombeaux sont une adoration; c'est en les adorant que vous les baisez! » Jérôme, *Contra Vigilantium*, c. IV, *P. L.*, t. XXIII, col. 342; Jérôme distinguait mieux : *Honoramus autem reliquias martyrum, ut Eum cujus sunt martyres adoremus; honoramus servos ut honor servorum redundet ad Dominum. Epist.*, CIX, 2. Julien disait de même que c'était revenir au culte des héros, et de héros peu recommandables parfois : à quoi saint Cyrille d'Alexandrie répondait : « Les saints martyrs, nous ne les disons pas dieux, nous ne les adorons pas comme tels (λατρευτικῶς) : nous les révérons seulement par l'affection et par l'honneur (σχετικῶς καὶ τιμητικῶς). Nous les couronnons plutôt des suprêmes honneurs à titre de courageux athlètes de la vérité. » *Loc. cit.*, col. 812. C'est la même distinction foncière que faisait saint Augustin au manichéen Fauste : « Autre chose est le culte de latrie dû à la divinité, autre chose le culte d'amour et de communion que les chrétiens adressent aux martyrs. » *Contra Faustum*, l. XX, c. XXI, *P. L.*, t. XLII, col. 384. On voudra bien remarquer la rencontre de pensée et d'expressions entre le grand docteur africain et les humbles rédacteurs de l'antique *Martyrium Polycarpi*. Puis il donne à sa démonstration un développement qu'il faut lire en entier.

2. Voilà comment se tranchait, en quelques mots faciles à saisir, la question fondamentale du culte des saints. Parmi les pratiques de ce culte, la plus caractéristique était d'élever des églises sur leurs tombes; il faut la traiter à part, parce qu'elle concernait leurs reliques et qu'elle engageait la responsabilité des évêques : c'était une pratique officielle. L'empereur Julien en faisait un grief spécial aux chrétiens. *Juliani opera*, édit. Neumann, p. 226. Saint Augustin, que nous venons de voir si net à distinguer le culte de dulie du culte de latrie, déclarait catégoriquement que « nous n'élevons pas de temples aux saints ». *Serm.*, CCLXXIII, *P. L.*, t. XXXVIII, col. 1251. Il insista encore plus tard sur cette distinction importante : « Pour nous, les martyrs ne sont pas des dieux. A nos martyrs, ce ne sont pas des *templa* que nous construisons comme à des dieux, mais bien des *memoriæ* comme à des hommes. » *De civit. Dei*, l. XXII, c. X, *P. L.*, t. XLI, col. 772. Mais à coup sûr il avait contre lui le langage courant, et le vocabulaire bien approuvé de ses plus éminents collègues. Prudence, saint Jérôme et saint Paulin admettent sans hésiter l'expression : *basilica martyrum*. Il aurait pu l'adopter lui-même, en se bornant à observer, comme il le faisait quelques lignes plus loin, que, dans ces temples, l'adoration s'exprimait par le sacrifice de l'autel et que « ce sacrifice ne s'y offrait ni à Pierre ni à Paul, ni à Cyprien, mais à Dieu qui a couronné ses saints, près des restes de ceux qu'il a couronnés ». *Loc. cit.* Mais voilà! c'étaient les corps saints qui avaient occasionné la construction de ces basiliques et qui y attiraient les foules! Elles continuèrent à dire : l'église de Cyprien, et Paulin de Nole continua à célébrer sa « basilique de Félix ». Bien rares furent ceux qui adoptèrent le langage nuancé de saint Augustin. Pure question de vocabulaire, où l'usage était maître.

3. Mais dans ces « temples des martyrs », à côté des messes offertes « en l'honneur des saints », il était d'autres formes de culte moins officielles, où le peuple aurait une action décisive, presque exclusive, d'autant que la prière aux martyrs était une de celles qui convenait le mieux aux païens convertis. Du jour où ce culte deviendrait populaire, et ce fut dès le milieu du IVe siècle, il était inévitable qu'il perdît de sa discrétion première. En effet, les masses qui se ruèrent vers le christianisme avant et après l'édit de Milan entraient dans l'Église avec leurs habitudes ancestrales de dévotion et elles n'avaient pas toujours assez d'instruction pour saisir la différence que l'Église mettait entre les reliques de ses martyrs et le corps des morts illustres ou les trophées des héros antiques; à peine donc pouvaient-elles comprendre qu'on leur interdît de faire aux tombeaux des saints les mêmes gestes qu'elles faisaient devant les statues des dieux. Le fait est indéniable, et saint Paulin, si délicat, le mettait sur le compte de cette *rusticitas adsucta diu sacris servire profanis* (*Carmina*, XXVII, vers 549). Chaque jour il l'avait sous les yeux à la basilique de son cher saint Félix; mais il l'excusait chez cette foule néophyte. Elle ne marchandait pas, en effet, aux reliques les démonstrations de sa piété, et sous les formes les plus diverses. Les tombeaux des martyrs constituaient par eux-mêmes un rendez-vous de prière, et ceci ne peut pas faire difficulté après ce que saint Augustin a dit; mais on en baisait le seuil, on en touchait la pierre ou le métal, on y déposait des offrandes, on y accrochait des ex-voto sous formes d'inscription ou de fac-simile de membres guéris; on y allumait des cierges et des lampes, en signe de joie ou de reconnaissance; à certains jours d'anniversaires, on y faisait des festins. Comme ces pratiques se développaient concrètement auprès des saintes reliques, nous noterons seulement l'attitude diverse des chefs de l'Église à propos de quelques-unes d'entre elles.

Voici, par exemple, l'usage des cierges. Il était critiqué par Vigilantius : « C'est là un rite païen, que vous avez introduit dans les églises sous prétexte de religion! » Il faut bien dire que les anciens cultes païens en avaient fourni l'exemple; dès lors, au lieu d'y voir une forme respectable de l'instinct religieux, Lactance avait déjà remarqué que « le vrai Dieu n'a pas besoin de tout cet éclairage ». *Divin. Instit.*, l. VI, c. II. Saint Jérôme fut d'emblée du même avis et, fougueux, il nia l'usage : « Tu mens, dit-il à Vigilance, quand tu nous accuses d'allumer des cierges en plein jour; nous ne les allumons que pour tempérer les ténèbres de la nuit! » *Contra Vigilantium*, c. VII, *P. L.*, t. XXIII, col. 345. Mais les faits étaient là : il finit par les canoniser. « Soit, reprend-il, nous faisons ce que font les païens, mais ce qui était détestable quand il s'agissait des idoles, est une chose excellente dès qu'il s'agit des martyrs... De ce que nous adorions les idoles, est-ce que nous ne pourrions plus adorer Dieu, sous prétexte que nous aurions l'air de lui rendre un culte qui ressemble à celui des idoles? » « Là est la vraie justification de certaines pratiques du culte des reliques. Inévitablement les signes les plus simples de la piété se retrouvent dans la vraie religion aussi bien que dans les fausses. Et la ressemblance en pareil cas n'est pas toujours une marque de dépendance. » Vacandard, *Études de critique et d'histoire*, t. III, p. 152.

D'autres pratiques étaient, sans conteste, d'origine païenne, mais sans signification religieuse; elles pouvaient donc s'implanter dans les temples des saints, surtout quand ils devaient remplacer des temples d'idoles. On a beaucoup disserté sur les ex-voto des saints guérisseurs d'Aboukir ou d'ailleurs. Cf. Delehaye, *Analecta Bollandiana*, t. XXX, p. 122. Mais Théodoret n'était nullement gêné de découvrir dans les basiliques chrétiennes ces ἀναθατήματα qui rappellent la guérison : des yeux, des pieds, des mains, en or ou en argent ; ces emblèmes n'avaient en somme rien d'idolâtrique, rien d'obscène; et ils ne faisaient point oublier les fruits de sanctification qu'on recueillait au contact des saints. Car ils sont « médecins du corps

et de l'âme ». Théodoret, *Græcar. affectionum curatio*, c. VIII, *P. G.*, t. LXXXIII, col. 1032, *In psalm. LXVII*, ℣. 11, t. LXXX, col. 1381; *De martyribus*, t. LXXXIII, col. 1012. Aux premiers siècles de l'Église, ces usages et bien d'autres, marqués au coin du paganisme, auraient fait horreur aux convertis, qui se séparaient violemment de toutes leurs habitudes anciennes. Aussi ne les a-t-on point rencontrés dans les Actes des martyrs, ni dans les écrits des docteurs du IIIe siècle, qui n'avaient pas besoin d'en détourner leurs fidèles. Mais au IVe et au Ve siècle, la clientèle païenne qui en raffole se fait chrétienne : il était du devoir des chefs des Églises de christianiser ces coutumes et d'en faire un instrument d'apostolat. « A l'aide d'une pratique ancienne, dont la religion nouvelle se bornait à changer l'objet et à purifier l'intention, il semblait que le peuple, toujours esclave de ses anciennes habitudes », et toujours sensible aux pompes extérieures, « se laisserait plus facilement attirer du culte païen des mânes au culte chrétien des martyrs ». Et des hommes comme saint Grégoire le Thaumaturge (*De Vita Gregorii*, *P. G.*, t. XLVI, col. 953), saint Paulin de Nole (*Carmina*, XXVII, 553), saint Augustin (*Epist.*, XXIX, n. 5), s'applaudissent de cette espèce de douce surprise et de contrainte innocente exercée au profit de la foi sur les souvenirs mêmes et sur les usages du paganisme. » R. Rochette, cité dans Vacandard, *op. cit.*, p. 149. Mais d'autres saints docteurs étaient moins optimistes, soit que leurs fidèles fussent plus ignorants, soit qu'eux-mêmes fussent plus sévères : « Autre chose est ce que nous enseignons, autre chose ce que nous tolérons; il y a des choses que nous sommes obligés de supporter, mais nous ne cessons de travailler à les amender jusqu'à ce que l'amendement s'ensuive. » *Contra Faustum*, l. XX, c. XXI, *P. L.*, t. XLII, col. 384. Question d'opportunité, dont chaque évêque était juge, et qui ne suscita entre eux aucune controverse.

4. Il est bien sûr qu'à côté de ces pratiques universelles, qu'il suffisait de bien interpréter, la dévotion aux martyrs ensevelis a donné lieu à des abus indéniables, qui ont soulevé des protestations plus ou moins violentes, chez les païens et même chez les Pères de l'Église. Là encore nous ne citerons qu'un exemple : les repas servis aux tombeaux des martyrs. Ces agapes, qui eurent sans doute à l'origine un caractère grave et religieux, dégénérèrent au IVe siècle en orgies. A Carthage, le culte de saint Cyprien donna naissance à des réunions bruyantes et dansantes, que l'évêque Aurélius dut interdire. « L'ivresse est chose si commune en notre Afrique, écrit le Pseudo-Cyprien, que c'est à peine si on se la reproche. Ne voyons-nous pas aux tombeaux des martyrs le chrétien forcer le chrétien à s'enivrer? » *De dupl. mart.*, 25, *P. L.*, t, IV (1844), col. 895. Augustin s'élève également contre ces banquets *Epist.*, XXII, n. 6, *P. L.*, t. XXXIII, col. 92. Pareillement saint Ambroise, qui y voit une reprise des *parentalia* des païens, et qui supprime cette déformation du culte des reliques. Cependant, puisque ces grossièretés n'étaient rien auprès des turpitudes du paganisme, il ne faut pas se scandaliser de voir certains évêques les tolérer chez les chrétiens nouvellement convertis : saint Paulin les avait supportées aux portes de Rome, *Carmina*, IX, vers 567, et saint Grégoire le Grand devait les permettre aux Anglo-Saxons, pour ne pas heurter de vieilles habitudes. *Epist.*, l. IX, n. 71. *P. L.*, t. LXXVII, col. 1215.

2° *Origine des reliques*. — 1. *En Orient*. — Il faut, sur ce point, noter une différence entre la pratique de l'Orient et celle de l'Occident. En Orient, on n'éprouva aucune répugnance à tirer de leurs tombeaux les corps des martyrs, et même à les démembrer pour la diffusion de leurs reliques. Constantinople, ville nouvelle, n'avait pas de corps saints ensevelis en son sol; elle voulut, à l'instar de Rome et d'Antioche, avoir son trésor de reliques : sous l'empereur Constance, en 356, il s'y fit une translation solennelle des reliques de saint Timothée et, l'année suivante, on apporta d'Alexandrie celles de saint André et de saint Luc; durant le Ve siècle, on en adjoignit beaucoup d'autres. De même, dans tout l'Orient, les grandes métropoles s'enrichirent aux dépens des Églises apostoliques. A Antioche encore, et cette fois pour faire tomber le centre idolâtrique de Daphné, le césar Gallus, en 351, fit transporter le corps de saint Babylas, dont la présence fit taire désormais l'oracle d'Apollon.

De local qu'il était, le culte des reliques tendit ainsi à devenir universel. Constantin qui, d'ailleurs ne connaissait guère de son Empire que les grandes villes, dans son *Oratio ad sanctum cœtum*, 12, Heickel, p. 171, suppose le culte des reliques comme une forme partout existante de la vie religieuse des contemporains. Cela est encore plus net chez Julien l'Apostat, qui reproche aux Galiléens de remplir tout l'empire de *memoriæ* en l'honneur des martyrs. *Juliani librorum contra christianos quæ supersunt*, Neumann, 1880, p. 226, 237 sq.

Comment faisait-on pour se procurer des martyrs à transférer? Les grandes Églises d'Orient, nous l'avons dit, comme les deux Césarée, Antioche, Nicomédie, Alexandrie, la Palestine, avaient des martyrs dont les tombeaux, autour des villes, étaient connus et vénérés par les pèlerins; mais elles les gardaient jalousement. Il y avait bien la Thrace et autres régions occupées par les Barbares : on y fit de fructueuses expéditions. Mais, au fond de l'Égypte, on en était réduit à chercher des reliques sur la foi d'un vieux récit ou d'un songe : « Vraiment ils se trompent, s'écriait le moine Schnoudi, ceux qui s'ancrent dans une pensée mensongère et disent : des martyrs nous sont apparus; ils nous ont appris où étaient leurs ossements! ou bien : il nous est arrivé, pendant que nous creusions la terre, de trouver des ossements de martyrs! » E. Amélineau, *Œuvres de Schnoudi*, Paris, 1907, p. 212. Schnoudi n'est pas le dernier qui se soit élevé contre les fausses reliques! Il était encore préférable de porter de vrais corps de martyrs authentiques aux endroits où la foule les réclamait. Ainsi fit saint Cyrille pour Aboukir : « A douze milles, à l'est d'Alexandrie, un bourg du nom de Ménouthis était célèbre au Ve siècle par son oracle. Non seulement les païens y affluaient, mais nombre de chrétiens ne pouvaient se défendre d'y recourir. Pour mettre un terme à ce concours idolâtrique, saint Cyrille fit transporter solennellement à Ménouthis les corps des saints Cyr et Jean, qui avaient reposé jusque-là dans l'église Saint-Marc à Alexandrie. Cette translation eut son effet immédiat : le nouveau sanctuaire devint en peu de temps l'un des plus fameux de l'Égypte chrétienne. » Vacandard, *op. cit.*, p. 171, d'après Duchesne, *Le sanctuaire d'Aboukir*, dans *Bulletin soc. arch. d'Alexandrie*, 1910, et Delehaye, *Les saints d'Aboukir*, dans *Analecta Bollandiana*, 1911, p. 448.

Mais on pouvait toujours regretter de dépouiller ainsi un vieux sanctuaire de son trésor de reliques : il fallait trouver un autre moyen de faire des heureux. Au IVe siècle déjà, on prit le parti de diviser les corps saints. C'était, semble-t-il, pratique ancienne en Orient où la loi romaine était moins strictement observée. Saint Basile raconte que les quarante martyrs de Sébaste, respirant encore, furent livrés aux flammes et leurs cendres jetées dans le fleuve, et malgré la recommandation contraire des martyrs (*Testament der 40 Märtyrer*, Bonwetsch, 1897, p. 76), « les voilà, dit l'orateur, qui occupent notre contrée et qu'ils sont un honneur pour beaucoup de nos villages... », *P. G.*, t. XXXI, col. 521. Grégoire de Nazianze « en possède une part et fait ensevelir ses parents près des reliques ». *Homil. in SS. XL Martyres*, *P. G.*, t. XLVI, col. 784.

Dans tout l'Orient au ve siècle, cette subdivision du corps des saints est devenue un fait ordinaire que chacun peut constater, et que les historiens de l'Église orientale admettent sans aucune réserve, puisqu'au demeurant leurs âmes sont bien vivantes. « Les âmes courageuses des triomphateurs, écrit Théodoret, se meuvent à l'aise dans le ciel, mêlées aux chœurs des [anges] incorporels; pour leurs corps, ils ne sont plus cachés chacun dans son tombeau, mais des villes et des villages se les sont partagés... Oui, le corps est divisé, mais indivise reste la grâce; et si petit et si menu qu'en soit le résidu, il détient la même vertu que le martyr non encore partagé. » *Græc. affection. curatio*, c. VIII, *P. G.*, t. LXXXIII, col. 1012 A. Le même auteur regrette pourtant que sur « de si petites reliques, σμικροτάτων λειψάνων » on ne puisse plus parfois mettre un nom. Théodoret, *Epist.*, CXXX, édit. Schultze, t. IV, col. 1218.

2. *En Occident.* — Ces usages suspects ne furent pas tolérés dans l'Église romaine et son patriarcat d'Italie, du moins pendant les trois grands siècles qu'elle vécut à l'ombre de l'Empire. C'est qu'en effet, la loi romaine édictait des peines rigoureuses contre toute profanation d'un tombeau, et le Code Théodosien, l. IX, tit. XVII, maintint la prohibition « de troubler le repos d'un mort, ne fût-ce qu'en déplaçant son sarcophage, et la défense surtout de porter sur ses restes une main sacrilège ». La suite du texte s'applique aux translations et divisions de reliques, et les interdit aux chrétiens. Aussi c'est par le fait de circonstances exceptionnelles que s'expliquent les translations de reliques à Rome antérieures au VIIe siècle. On comprend bien, par exemple, celles des martyrs morts en exil, Pontien et Hippolyte, le pape Corneille. Mais les translations clandestines opérées par les novatiens sont appelées des vols par la *Depositio martyrum* de 354.

La plus ancienne translation de martyrs à l'intérieur de Rome est celle des saints Prime et Félicien, qui, en 648, furent transportés de la voie Nomentane à l'église Saint-Étienne-le-Rond; on connaît ensuite celle des saints Faustin et Béatrice en 682. « Quand on parle auparavant de reliques transférées, on entend des objets ayant touché aux ossements des martyrs ou de la poussière de leurs tombeaux. » L. Duchesne, *Liber Pont.*, t. I, p. 321 et 334. Ainsi avaient dû faire le pape Damase (366-384) pour la dédicace de Saint-Laurent *in Damaso*, Innocent Ier (401-417) pour celle des saints Gervais et Protais, et le pape Simplicius (468-483) pour la basilique de Saint-André et de Saint-Étienne dont nous venons de parler. Au VIIe siècle, on ne compte guère que trois translations de corps saints à Rome; mais, au VIIIe, l'ancienne discipline se perdit : en 757, c'est une grande quantité de reliques que le pape Paul Ier fit transporter pour consacrer l'église Saint-Sylvestre *in capite*, et Pascal Ier (817-824) reprit le courant des translations que le pape Hadrien Ier avait essayé d'entraver : il fit transporter dans l'intérieur de Rome 2 300 corps et les répartit dans les différentes basiliques, à la grande satisfaction des pèlerins.

A Milan, au temps de saint Ambroise, la dédicace des églises s'accomplissait sans déposition de reliques, Mercati, *Antiche reliquie liturgice*, p. 19, et ce n'est que pour complaire à ses ouailles cosmopolites qui lui demandaient : « Dédiez la basilique (des saints Gervais et Protais) comme à Rome! » que le grand évêque leur répondit : « Je le ferai si je trouve des reliques. » *Epist.*, XXI, *P. L.*, t. XVI (1845), col. 1019. On sait comment làdessus en 386, il trouva les corps des saints martyrs, inaugurant ainsi dans la Haute-Italie l'usage romain qui exigeait des reliques dans tous les autels.

Dans le nord de l'Italie, on était moins riche et surtout moins renseigné sur les saints martyrisés et ensevelis à la hâte ou en cachette. L'invention des corps des saints Gervais et Protais, puis celle de saint Nazaire, dont on ignorait les lieux de sépulture, fut un événement considérable dans la vie religieuse de l'Italie du Nord et des pays transalpins, plus dépourvus encore de martyrs. L'évêque de Milan vit soudain se tourner vers lui les regards de ses collègues dans l'épiscopat; et, afin de satisfaire leurs pieuses convoitises, il se permit, comme on le faisait en Orient, de partager les reliques des saints Gervais et Protais entre un grand nombre de villes de l'Italie, de la Gaule et de l'Afrique. Saint Gaudence de Brescia en demanda, saint Martin de Tours en reçut, saint Victrice de Rouen également.

L'histoire de ces saints évêques nous instruit sur le culte des reliques dans les Églises italiennes et gallo-romaines du IVe siècle. Nous y voyons que Gaudence, avant d'être évêque, avait parcouru la Palestine, la Syrie et la Cappadoce à la recherche des reliques des apôtres et des martyrs dont il dota son église de Brescia, consacrée sous le vocable de *Concilium sanctorum*. *Serm.*, XVII, *P. L.*, t. XX, col. 962. Saint Martin lutta bien contre les faux martyrs et les fausses reliques; mais il était heureux d'en recevoir d'authentiques. Quant à saint Victrice de Rouen († 409), il inaugura en termes enthousiastes, le culte fervent que devaient garder les Églises du Moyen Age pour les reliques des saints : « Voici qu'une grande partie de la milice céleste daigne visiter notre cité, de sorte que désormais il nous faudra habiter parmi des foules de saints. » *De laude sanctorum*, c. I, n. 2, *P. L.*, t. XX, col. 443. Sainte Radegonde († 587) obtint de l'empereur Justin des reliques de la Vraie Croix et du patriarche de Jérusalem un doigt de la main de saint Mammas.

3. *Les « pignora sanctorum ».* — Mais ces multiplications de reliques aux VIe et VIIe siècles, en Gaule et dans la Haute-Italie, s'expliquent aussi par une nouvelle forme du culte des reliques : si en Orient on divise les corps saints, si à Rome on consent enfin à des translations, en Occident, en dehors des anciennes métropoles, on se contente de reliques représentatives, c'est-à-dire d'objets mis en contact avec le tombeau du saint. On les désigna sous le nom de *brandeum*, *beneficia*, *patrocinia*, *pignora*, *sanctuaria*. Tantôt ce fut de l'huile des lampes que l'on allumait devant le tombeau dans le *sanctuarium*, tantôt la mousse, la « manne » qui se produisait sur la pierre recouvrant le sarcophage, tantôt l'eau ou le baume qui s'échappait du tombeau et que l'on recueillait avec des linges, tantôt même la poussière des dalles du *martyrium*. D'autres fois ce furent des vêtements ou des étoffes que l'on avait déposés sur le tombeau. On apprécia particulièrement ceux de ces vêtements qui avaient été posés sur le tombeau de saint Pierre à Rome; ce furent les *palliola* de la confession de saint Pierre, qui sont devenues le *pallium* des archevêques, mais qui, jusqu'au VIIIe siècle, furent des reliques à tout usage représentatives de saint Pierre. On a conservé les *itineraria* des pèlerins de Rome en quête de ces reliques, et le trésor de Monza garde les étiquettes attachées aux lampes des martyrs, dont saint Grégoire avait fait cadeau à la reine Théodolinde. Pendant des siècles, et en somme jusqu'à Charlemagne, les catholiques d'Occident se contentèrent de ces reliques représentatives des martyrs, comme l'attestent une lettre du pape Hormisdas à l'empereur Justinien, *Epist.* LXXVII dans Thiel, *Epist. roman. pontif.*, p. 873, et la réponse de saint Grégoire le Grand à l'impératrice Constantine, femme de Maurice. Elle lui avait demandé le chef de saint Paul pour sa nouvelle église de Constantinople; le pape s'excuse de ne pouvoir accéder à cette demande : « Des exemples récents montrent à quels dangers s'exposent ceux qui troubleraient les restes sacrés des saints apôtres et martyrs. Ainsi le tombeau de saint Laurent ayant été ouvert par mégarde, tous ceux qui avaient

jeté les yeux sur le saint corps, même sans avoir eu la témérité d'y porter la main, étaient morts dans les dix jours. Sache donc Votre Majesté que ce n'est pas la coutume des Romains d'oser toucher quelque chose de leurs corps, quand ils donnent des « reliques » des saints. Tout ce que nous faisons, c'est d'envoyer dans un coffret de buis, une pièce de soie ou de linge, après qu'elle a été posée sur les corps sacrés. On porte ce *brandeum* à l'église qui doit être consacrée et on l'y ensevelit avec toute la vénération que l'on doit. Et grande est la vertu de ces sortes de reliques : ainsi au temps du pape Léon, de sainte mémoire, les Grecs ayant émis quelque doute au sujet de ces reliques, le pontife se fit apporter des ciseaux, coupa le *brandeum* et le sang s'échappa de l'endroit où l'incision avait été faite. » Le pontife propose donc à l'impératrice de lui envoyer de la limaille des chaînes de saint Paul. *Epist.*, l. IV, n. 29, *P. L.*, t. LXXVII, col. 702. Ces reliques par contact pouvaient donc faire fonction des corps de martyrs, et servaient pour la dédicace des églises.

4. *Les reliques des confesseurs.* — Il y avait désormais pour les Églises d'Occident en quête de reliques une autre équivalence facile à exploiter : c'étaient les reliques des saints non-martyrs, évêques ou moines. L'origine de leur culte, qui remonte à la fin du IVe siècle et s'est développé simultanément en Orient et en Occident, laisse à penser qu'ici et là on a agi sous l'influence d'une idée commune : n'ayant plus de martyrs on a admis que ces saints confesseurs s'égalaient aux martyrs des premiers siècles, par la patience et le dévouement pour le Christ qu'ils avaient montrés durant leur vie. Quant à leurs reliques, si elles n'étaient pas décorées des stigmates du martyre, elles gardaient, à n'en pas douter, une part de puissance sanctificatrice et miraculeuse. C'est d'ailleurs envers leurs reliques que la piété des fidèles pour ses saints se manifesta dès l'abord et sous des formes singulières. Pour posséder des reliques si précieuses, on ne reculait pas quelquefois devant la ruse, le recel, le vol. Un disciple d'Hilarion avait ainsi dérobé, à grands risques, le cadavre de son maître mort en Chypre et l'avait emporté à Majuma en Syrie. C'est par suite d'un rapt un peu plus excusable que les habitants de Tours rentrèrent en possession du corps de leur évêque saint Martin. On déposait ces saints confesseurs, canonisés d'avance, dans une *confessio*, imitée du *martyrium;* et sur cette tombe glorieuse, s'élevait très vite une église. C'était le commencement d'un culte posthume pour ces saints non martyrs, saints évêques ou saints ascètes. Là se renouvelaient, avec une égale ferveur, les scènes de vénération et de guérison que nous avons vues se produire sur les tombeaux des martyrs.

3° *Culte des reliques.* — Il se manifeste, en Orient et en Occident, sous forme liturgique de translations et sous forme populaire de pèlerinages.

1. *Translation.* — Inaugurées au VIIe siècle, les translations des corps saints se continuèrent durant tout le haut Moyen-Age, avec un redoublement de solennités, notamment chez les Celtes : on en eut un exemple quand il s'agit des restes de saint Cuthbert. Ces cérémonies étaient précédées, dans ces régions, d'une vigile dont notre cérémonial de la dédicace a gardé le souvenir. Elles s'achevaient le lendemain par la *tumulatio* solennelle, rite terminal copié de près sur le dispositif romain de translation que le P. Grisar a restitué, *Rome et les Papes*, t. II, p. 184. Cet ensemble composite a constitué le fonds primitif de notre actuel cérémonial romain de la consécration des autels et des églises.

Nous sommes beaucoup moins informés sur le rituel assurément triomphal des translations en Orient.

2. *Pèlerinages.* — Dans les pays orientaux, les pèlerinages aux saints tombeaux vidaient, à certains jours, des villes comme Antioche et Jean Chrysostome les compare, sans trop d'exagération, aux migrations d'un essaim d'abeilles. *In Cordium martyrem, P. G.*, t. XXXI, col. 489. Grégoire de Nysse nous assure qu'à certains sanctuaires le mouvement des foules se poursuivait tout le long de l'année : *De Theodoro martyre, P. G.*, t. XLVI, col. 745 D. Les pèlerinages aux tombeaux des saints Apôtres à Rome et des saints Martyrs de Milan entraînaient peut-être moins de monde en Occident aux VIe et VIIe siècles, mais ils attiraient et de plus loin, les visiteurs les plus illustres et les plus représentatifs.

3. *Autres manifestations.* — Les translations solennelles de martyrs et les expressions populaires d'enthousiasme dont les pèlerinages étaient l'occasion marquent certainement le caractère dominant du culte des reliques du IVe au VIIIe siècle, et suffisent à en montrer la continuité dans l'Église. Mais il y en a d'autres manifestations plus intimes et, pour ainsi dire, plus dogmatiques, en particulier l'usage, qui se répandit peu à peu, de dire la messe sur les corps saints.

Au lendemain de la paix de l'Église, on continua un moment de célébrer sur des autels mobiles, au voisinage des tombeaux. « Dans les donations faites par Constantin aux basiliques romaines, les autels sont d'argent; ils sont rangés parmi les calices et les lampes comme des meubles, et ils sont distingués des confessions de bronze ou de porphyre où, sans doute, on ne célébrait point le sacrifice.

« ... C'est saint Grégoire qui disposa les confessions de saint Pierre et de saint Paul de manière à ce qu'on pût dire les messes *super corpus* » (et non plus seulement *ad corpus*, selon l'expression consacrée par les anciens documents). F. Jubaru, *Sainte Agnès*, append. II, p. 318.

En dehors de la messe, les chrétiens faisaient des saints tombeaux le centre de leurs réunions de prière canoniale. C'est même pour assurer le service régulier et digne des martyrs, que « l'on n'eût pu obtenir du seul clergé paroissial », que les papes des Ve et VIe siècles fondèrent tant de monastères basilicaux à proximité des églises de Rome et des basiliques suburbaines. Cf. L. Duchesne, *Liber Pontificalis*, t. I, p. 236, 241, 327, 347, 520, etc. Les papes des âges suivants les multiplièrent et, pour bien marquer que les moines étaient avant tout les serviteurs du saint patron, ils eurent soin de mettre, à côté des saints orientaux, des moines grecs. *Ibid.*, p. 410, 423, 441, 521, et p. 481, 522, etc... Les moines célébraient près des corps saints « des vigiles festivales chaque jour mais le prêtre de semaine y disait des messes seulement aux jours anniversaires » de tel ou tel saint enseveli dans la basilique. *Loc. cit.*, p. 423. Le service entier passa plus tard à des chanoines réguliers, puis à des chanoines séculiers. *Loc. cit.*, p. 410.

4° *Théologie des reliques des saints chez les Pères.* — Une fois résolues contre les païens et les hérétiques les objections de principe contre le culte des reliques, il restait encore aux docteurs de l'Église à constituer un enseignement qui pût rejoindre la pratique courante des fidèles avec les données de la foi chrétienne; car, là surtout, la dévotion générale précédait la doctrine savante, et cherchait sa justification.

Saint Jérôme, avec sa verve accoutumée, avait indiqué l'essentiel dans sa dispute contre Vigilance en 406. Il soulignait le témoignage des fidèles, des princes et des évêques; en d'autres termes, il faisait appel à la tradition des Églises, en même temps qu'au signe divin du miracle et aux principes déposés dans l'Écriture sainte. « Ainsi nous sommes des sacrilèges, quand nous entrons dans les basiliques des Apôtres! Sacrilège aussi l'empereur Constantin qui a fait la translation des reliques d'André, de Luc et de Timothée à Constantinople! Près de ces saints corps, voilà les démons qui rugissent, et qui attestent qu'ils sentent, eux, la

présence de ces saints! » L'autorité de Dieu est donc engagée dans ces grandes manifestations; mais aussi l'autorité de l'Église enseignante et la foi commune des fidèles de Byzance : « Et tous les évêques » présents à ces translations, « il faut les regarder comme des sacrilèges, bien mieux, il faut les prendre pour des fous, d'avoir porté des choses viles, des cendres en dissolution dans des étoffes de soie et des vases d'or. Fous également les peuples de toutes les Églises, qui vinrent au-devant des saintes reliques, et les reçurent en grande liesse, comme s'ils avaient vu le prophète vivant! Ah! tu crois que ces saints-là sont morts, en quoi tu blasphèmes. Lis donc l'Évangile : « Le Dieu « d'Abraham, le Dieu d'Isaac, le Dieu de Jacob n'est « pas le Dieu des morts, mais le Dieu des vivants. » Ce texte de Matth., xxii, 32, ne prouve pas absolument le pouvoir des reliques : voici qui s'applique mieux aux corps des saints : « Tu dis dans ton libelle que... les martyrs, par leurs supplications, n'ont pu obtenir que leur sang fût vengé? (Cf. Apoc., vi, 10.) Pourtant si les apôtres et les martyrs encore chargés de leurs corps ont pu prier pour les autres, tandis qu'ils étaient encore inquiets pour eux-mêmes, combien plus maintenant qu'ils sont couronnés, vainqueurs et triomphants! Paul l'Apôtre, après qu'il a reçu sa consommation avec le Christ, c'est alors qu'il aura la bouche fermée et qu'il cessera d'intercéder pour ceux qui ont cru à son évangile de par le monde entier? » *Contra Vigilantium*, n. 5 et 6, *P. L.*, t. xxiii, col. 343.

L'effort de défense de l'Église était achevé; les Pères désormais s'appliquent à éclairer paisiblement la foi des dévots sur la dignité des corps saints qu'ils honorent et, pour cela, à bien établir la relation entre les saints eux-mêmes et leur dépouille terrestre. Elle pouvait se baser : 1. Soit sur le culte même des fidèles, qui voyaient dans les reliques la personne du saint;

2. Soit sur l'état où elles se trouvaient, le sang des martyrs nous prêchant le courage;

3. Soit sur les miracles opérés par les reliques comme par des objets divinisés;

4. Soit enfin sur l'idée plus humaine que les reliques sont des souvenirs de nos amis les saints, qui sont les amis de Dieu.

1. La plupart des Pères, du moins dans leurs sermons aux fidèles, semblaient partager les vues simplistes de ceux-ci : pour eux comme pour leurs auditeurs, les corps saints sont les saints eux-mêmes encore vivants et agissants. Écoutons saint Éphrem, au fond de la Mésopotamie, vers 365 : « Voici la vie dans les ossements des martyrs : qui voudrait dire qu'ils ne vivent pas? Voici des tombeaux vivants : et qui aurait le moindre doute là-dessus? Ce sont des citadelles inaccessibles... Celui que rongent l'envie et la perfidie, poison qui tue les âmes, en reçoit secours et le poison s'en va inoffensif. » *Sermones exegetici, in Isaiam*, xxvi, 10, Assemani, *Ephræm opera*, t. ii, p. 349. Théodoret de Cyr répétera au siècle suivant : « Les villes et les villages qui se sont partagé les reliques des saints les appellent « sauveurs et médecins des âmes et des « corps », et les vénèrent comme défenseurs et gardiens; ils se servent d'eux comme d'ambassadeurs près du Dieu maître de tout, et par eux obtiennent les dons divins ». *Græcar. affect. curatio*, c. viii, *P. G.*, t. lxxxiii, col. 1012. A l'autre extrémité du monde chrétien, entendons Victrice, évêque de Rouen, féliciter ses fidèles de l'arrivée des reliques saintes : « Voici une multitude de saints qui viennent à nous. Que personne ne déserte l'étendard du Sauveur! Il a donné l'exemple, il envoie des secours. La victoire est certaine, quand on combat avec de tels compagnons d'armes et avec le Christ pour *imperator.* » *De laude sanctorum*, c. xii, *P. L.*, t. xx, col. 454-455.

Évidemment ce langage éloquent ne trompait personne. Encore fallait-il ne pas exagérer le rôle sanctificateur des saints présents dans leurs reliques : à entendre Victrice, on croirait qu'il leur attribue un pouvoir sacramentel : *Remittite delicta !* « C'est à eux, observe-t-il, que le Seigneur a dit : Les péchés seront remis à ceux à qui vous les remettrez et ce que vous lierez sera lié ! » *Op. cit.*, c. vi et vii, *ibid.*, col. 448-449. Mais il faut se souvenir du sens large donné à cette formule par l'ancienne exégèse : Origène avait déjà étendu ce texte à l'invocation des saints Apôtres, *De oratione*, c. xiv, *P. G.*, t. xi, col. 464; Tertullien l'avait appliqué à l'intercession des martyrs, *Ad martyres*, c. i, et saint Grégoire devait l'étendre à la prière des saints moines. *Dialog.*, l. II, c. xxiii, *P. L.*, t. lxvi, col. 180. La même exagération se trouve chez saint Ambroise, ensevelissant son frère Satyre dans la crypte de saint Nazaire : « Les effluves du sang sacré, en pénétrant les dépouilles toutes proches, les purifieront. » Cf. De Rossi, *Inscript. christianæ Urbis Romæ*, t. i, p. 162, n. 2. Mais les mêmes docteurs surent, quand il le fallait, nuancer leur pensée, et brider l'intempérance du zèle des chrétiens pour assiéger les tombeaux des martyrs : saint Damase, qui célébra si éloquemment la puissance des saintes reliques, se fit ensevelir délibérément loin d'elles, et sur sa tombe, l'archidiacre Sabinus prévenait les visiteurs que le voisinage des saints ne dispense pas de mener une vie sainte : « *Sanctorum meritis optima vita prope est.* » Cf. Vacandard, *op. cit.*, p. 76.

En somme, on voulait dire que les martyrs avaient été saints durant leur vie et que leurs corps eux-mêmes en avaient été sanctifiés. Et, à ce titre, ils étaient promis à la gloire de la résurrection finale : c'est un nouvel aspect de la doctrine que saint Maxime de Turin se plaît à faire comprendre, au temps de Pâques. Voir par exemple le sermon lxxxvi, *P. L.*, t. lvii, col. 703 sq.

2. D'autres docteurs, plus réalistes, regardent les corps saints avec leurs yeux, et y découvrent les héros de l'âge précédent, rigides désormais dans la mort, mais pour nous modèles de courage jusque dans leurs tombeaux. Pour saint Jean Chrysostome, l'excellence propre des reliques et la justification de leur culte réside dans cet exemple efficace : « Vous voyez bien comme la voix de ces corps muets est plus puissante que celle des prédicateurs? Ils n'ont pas attendu comme nous sur le bord de la piscine : ils se sont jetés à l'eau sans rien dire! C'est pour cela que Dieu nous a laissé leurs corps, leurs cadavres : ils ont vaincu depuis longtemps, mais ils n'ont pas encore part à la résurrection, et cela à cause de vous, pour votre bien : ils sont devant vos yeux en tenue d'athlètes pour vous entraîner dans la course... » *De sanctis martyribus*, n. 2, *P. G.*, t. l, col. 648-649. Voir du même Père, *Expositio in Psalm. CXV*, n. 5, et *In II Cor.*, hom. xxv, n. 5, *P. G.*, t. lv, col. 326, et t. lxi, col. 582. Tout cela n'est guère que de belle rhétorique sur ce thème : le corps saint, c'est le saint lui-même, mais mort pour sa foi.

Saint Basile commente dans le même sens moral le mot du psalmiste : *Pretiosa in conspectu Domini mors sanctorum ejus. In Psalm. CXV.* Par où l'on voit que les reliques agissent à distance, remarque Jean Chrysostome, « à la manière d'une source d'eau vive, comme une racine, comme un parfum. Le corps de votre martyr est en Thrace, vous n'y êtes jamais allés, vous en êtes bien loin; pourtant vous sentez d'ici l'odeur de ses exploits! » *Loc. cit.*, *P. G.*, t. l, col. 600-601. Le saint n'était pas prophète : l'attirance de saint Babylas était si forte pour les Antiochiens que, quelques années plus tard, ils se décidèrent à l'aller chercher, pour ne pas le laisser aux mains des Barbares.

Cependant saint Maxime de Turin voit une raison providentielle à ce que les reliques des martyrs soient ainsi dispersées par tout le monde et bien à portée des

chrétiens : « Les bienheureux martyrs... nous ont laissé un exemple : l'exemple de la vertu en vivant bien, l'exemple du martyre, en supportant courageusement les supplices. Et c'est pour cela que le Seigneur a voulu que les martyrs souffrent en divers lieux et finalement par tout l'univers, pour que, témoins idoines, s'il en fût, ils nous encouragent par un exemple concret et présent » — leurs reliques — « rappel de leur confession de la foi; pour que l'humaine faiblesse, qui a peine à croire à la prédication de N.-S. — la distance est trop grande! — croie du moins par le témoignage actuel de ses yeux au martyre de ces bienheureux! Il faut donc honorer avec grande dévotion tous les martyrs; mais spécialement nous devons vénérer, nous autres, ceux dont nous possédons les reliques. Ils nous sont familiers, ils demeurent en effet avec nous; plus précisément, ils nous gardent durant notre vie, ils nous reçoivent à la mort; vivants, ils nous préservent de la tache des péchés; morts, ils nous font échapper à l'horreur de l'enfer. Car c'est dans ce but que nos ancêtres ont pris soin de faire voisiner nos corps avec les ossements des saints : le Christ les éclaire, loin de nous les ténèbres! » *Homil.*, LXXXI, *P. L.*, t. LVII, col. 428.

De cette prudente doctrine, on ne pouvait pas abuser. Aussi saint Maxime fait bien remarquer que la sainteté des reliques ne peut sauver que ceux qui imitent les saints. *Ibid.*, col. 430.

3. Les miracles sont, en faveur de ces humbles dépouilles des martyrs, le sublime panégyrique de Dieu. A une époque où les prodiges de toutes sortes étaient recherchés par les âmes en crise de conversion, les champions de l'Église ne pouvaient pas se taire davantage sur les miracles opérés par les reliques des saints. « On leur octroie des honneurs et des fêtes brillantes, constate saint Grégoire de Nazianze; par eux les démons sont chassés et les malades guéris; ils sont l'occasion d'apparitions et de prédictions; leurs corps par eux seuls sont aussi puissants que leurs âmes saintes, quand on les touche ou qu'on les vénère; quelques gouttes de leur sang et les pauvres souvenirs σύμβολα de leurs souffrances sont aussi puissants que tout leur corps. » *Orat. IV contra Julianum*, *P. G.*, t. XXXV, col. 589. Cependant on s'étonne que Grégoire le Théologien se borne à une théologie aussi fragmentaire des reliques saintes : elles guérissent, elles punissent; il ne sort guère de ce cercle si spécial de considérations. C'est que la doctrine en question, qui avait paru indigne d'intérêt pour Origène comme pour Athanase, était en somme assez complexe, et se rattachait d'assez loin aux grands mystères christologiques; de plus les discussions des ariens et les pratiques suspectes de beaucoup d'entre eux envers les saints dissuadaient les grands docteurs d'insister sur la consécration que leurs souffrances avaient donnée à leurs membres, et sur la résurrection glorieuse qui leur était assurée. On remarquera que saint Grégoire de Nazianze attribue les prodiges opérés par les reliques aux saints eux-mêmes.

Au reste les miracles opérés par les reliques des martyrs ne sont contestés par personne au IVe siècle. Nous venons d'entendre Grégoire de Nazianze en appeler à leur témoignage; saint Basile fait de même. D'autres grands esprits, en Occident, comme Paulin de Nole, Ambroise, Augustin, attestent la réalité des nombreuses guérisons obtenues par les reliques d'un saint Félix, d'un saint Gervais, d'un saint Étienne, etc. S. Ambroise, *Epist.*, l. I, XXII; S. Paulin, *Natale*, XI et VI; S. Augustin, *De civ. Dei*, l. XXII, c. VIII, n. 2; *Serm.*, CCCXX-CCCXXIV. Cf. Delehaye, *Analecta bollandiana*, 1910, p. 427-434. Chose curieuse pour nous, aucun de ces docteurs latins n'a basé sur les miracles une théologie des saintes reliques. Le premier peut être, saint Victrice de Rouen, et cela pour authentiquer la vertu de ses reliques subdivisées, développe une théorie assez nouvelle encore : « L'Esprit divin anime les saints dans le ciel et leurs corps sur la terre. Leur sang, même après le martyre, demeure tout imprégné du don de la divinité... Soyons bien persuadés que ces restes sacrés des apôtres, si menus soient-ils, *has minutias*, contiennent la vérité de toute leur passion corporelle. S'il en est ainsi, nos apôtres et nos martyrs sont venus à nous avec toutes leurs vertus. » *De laude sanctorum*, c. IX, X, *P. L.*, t. XX, col. 451. Et les faits miraculeux étaient pour tous une preuve de la valeur des reliques : « Qui guérit vit, dit l'évêque gaulois; et qui guérit [par les reliques] est dans les reliques. » *Ibid.*, col. 453. A l'autre extrémité du monde chrétien, en Asie, où l'on divisait aussi les reliques, Théodoret dit de même : « Les saints que nous conservons sont les médecins des corps et les sauveurs des âmes; leurs corps sont divisés, mais la grâce de Dieu demeure entière. » *Græcar. affection. curatio*, c. VIII, *P. G.*, t. LXXXIII, col. 1012. Parole qui, légèrement appuyée, a été remployée par la liturgie ancienne de l'office des reliques : *Sanctorum per orbem in cineribus portio seminatur; manet tamen integra in virtutibus plenitudo.* On pourrait voir une allusion aux reliques glorifiées par Dieu dans plusieurs sermons de saint Léon : « Tout cela a servi à l'honneur de son triomphe, jusqu'aux instruments de son supplice. Réjouissons-nous donc dans le Seigneur, qui est admirable dans ses saints, en qui il a constitué pour nous un appui et un exemple. » *In natali S. Laurentii.* Il semble bien que le pape, qui parle dans la basilique de saint Laurent, fait remonter à Dieu la gloire des miracles qui s'y opèrent de son temps : nous avons là une doctrine bien théocentrique des reliques des saints.

Plus volontiers, les Pères qui s'adressent à l'imagination de leurs peuples, attribuent cette « admirable puissance » aux reliques mêmes, et font des guérisons et de la délivrance des possédés une lutte victorieuse « du corps saint sur le diable ». « Les ossements des saints arrêtent les démons et les mettent au supplice, s'écrie saint Jean Chrysostome; et, pour autant, ils délivrent de leurs terribles liens ceux qui en sont captifs. Est-il une chambre de tortures plus terrible [que nos sanctuaires]? On ne voit personne qui harcèle le démon : et voilà des cris, des déchirements, des coups, des gémissements, des mots enflammés qui s'entendent : le démon ne peut supporter ce pouvoir étonnant. Oui, ce sont les saints qui ont porté des corps, ce sont eux qui l'emportent sur les puissances spirituelles. C'est de la poussière, des os, de la cendre qui déchirent ainsi ces natures invisibles... Voilà bien la force des saints jusqu'après leur mort. » *In II Cor.*, hom. XXV.

Quant à la valeur historique de ces récits de guérisons, elle relève entièrement de la critique historique, et saint Augustin ne prétendait pas autre chose en instituant son enquête sur les miraculés de saint Étienne. La question a été traitée de nos jours par le bollandiste H. Delehaye en différents articles et ouvrages cités à la bibliographie. L'historien de la théologie remarquera seulement que les docteurs des IVe et Ve siècles conçurent plus exactement que leurs successeurs les devoirs de l'hagiographie et accordèrent moins de droits à l'édification. Il suffira de comparer les trois sermons de Cyrille d'Alexandrie *In translatione reliquiarum SS. martyrum Cyri et Joannis*, *P. G.*, t. LXXVII, col. 1100 sq., avec le récit déjà fort embelli de Sophrone du VIe siècle : *Narratio miraculorum SS. Cyri et Joannis*, *P. G.*, t. LXXXVII, col. 3424 sq. Ou encore les *libelli miraculorum* de saint Étienne recueillis par les soins de saint Augustin auprès des miraculés eux-mêmes avec les *Dialogues* de saint Grégoire le Grand deux siècles plus tard : pour le bon pape, les reliques opèrent les plus grandes merveilles et même des résurrections; ses interlocuteurs se pâment d'admiration et d'une sainte avidité : *Miracula quo plus bibo, plus sitio,*

Ce n'est pas pourtant que Grégoire ne les mette en garde contre l'illusion de tout attendre des saintes reliques et de les traiter comme des fétiches à pouvoir magique. *Dialog.*, l. I, c. x.

Cette doctrine de la vertu des reliques fondée, non plus sur la sainteté du personnage, mais sur les signes miraculeux que Dieu opérait en leur faveur, est assez différente de celle qu'avaient esquissée dès 156 les fidèles de saint Polycarpe. Elle avait dû, en effet, être adaptée aux changements survenus, en l'espace de six siècles, dans l'état et l'usage des reliques. Maintenant que ces objets de dévotion sont devenus des parties séparées d'un corps en poussière, on sent le besoin de marquer plus fortement la puissance créatrice de Dieu qui fait des merveilles avec les plus petits instruments; et l'on remarque ici un effort méritoire pour développer la doctrine primitive. Maintenant que l'on connaît de moins près les grands martyrs qui ont enrichi les sanctuaires de leurs reliques, on est porté à attribuer à celles-ci une vertu intrinsèque, puisqu'elles retiennent depuis si longtemps leur pouvoir miraculeux; et il y a là peut-être un glissement — glissement fatal des esprits faibles — vers le paganisme et la magie. Maintenant que les sanctuaires sont assiégés de malades et de pénitents, on fait à leur usage des notices des *miracula sanctorum*, où les fruits de grâce et de conversion ne sont certes pas omis, mais où trop souvent les faveurs matérielles sont mises en un relief excessif et gênant.

4. Cependant la distinction élémentaire entre le saint et ses reliques avait aussi été étudiée par deux esprits philosophiques, chacun à sa manière : par saint Grégoire de Nysse chez les Grecs, et par saint Augustin chez les Latins. « Pourquoi venez-vous ainsi en foule, peuple chrétien, des villes et des campagnes? s'écriait le premier. Qui vous a donné le signal pour venir en ce saint lieu? Est-ce que le saint martyr aurait pris la trompette militaire pour vous convoquer au lieu où il repose? » *De Theodoro martyre*, *P. G.*, t. XLVI, col. 736. Voilà le problème posé; mais la réponse n'est pas facile à l'orateur, à cause de son système philosophique : « Voyons pourtant l'état actuel des saints sur la terre, continue-t-il : qu'il est beau et magnifique! Leurs âmes sont montées là-haut et reposent en leur lieu propre et, délivrées du corps, vivent avec leurs semblables; mais leurs corps, instruments vénérables et immaculés de leurs âmes, dont ils ont respecté l'incorruptibilité, en les tenant loin des vices et des passions, les voici ornés et honorés dans le saint lieu. Gages chers et de grand prix, réservés au temps de la palingénèse, bien différents des autres cadavres touchés par la mort vulgaire et commune : on ne peut les y comparer, bien qu'ils soient faits de la même matière qu'eux. Les autres dépouilles sont en horreur à la plupart des gens; ici au contraire tout attire le fidèle : le temple magnifique, les peintures qui rappellent les prouesses et les souffrances du martyr, le tombeau dont le contact est pour chacun une source de sanctification et de bénédiction, la poussière même de la sépulture, qui est regardée comme une chose de grand prix. Quant aux reliques mêmes, les toucher est l'objet du désir et des prières de tous. Comme si le corps était encore vivant et florissant de santé, on le regarde, on le baise, on lui joue des instruments de musique... » L'antithèse se poursuit, mais la réponse à la question se fait attendre, parce que les théories anthropologiques de l'auteur lui masquent la dignité humaine de ces restes inanimés; et quand elle arrive, c'est un simple appel à la foi, mais à la foi des simples, qui a raison ici des hésitations du platonicien! « Le corps mort d'une mort vulgaire est rejeté comme chose vile; celui du martyr est agréable à tous. Cela nous avertit de dépasser les choses qui se voient et de croire aux invisibles. L'ombre qui descend de ces augustes réalités nous montre leur grandeur!... Paul l'a armé, les anges l'ont oint pour le combat, le Christ l'a couronné après sa victoire! » *De Theodoro martyre*, *P. G.*, t. XLVI, col. 740.

Il était réservé à saint Augustin de se poser plus précisément ces deux questions : quel rapport y a-t-il entre les reliques et le saint, et finalement entre les reliques et Dieu? Voici comment il la résout : « Il ne faut pas mépriser et rejeter sans honneurs les corps des défunts, et surtout des justes et des fidèles, ces corps dont l'Esprit-Saint usa comme d'organes et d'instruments pour les bonnes œuvres. En effet, le vêtement d'un père, son anneau, d'autres objets de ce genre, sont d'autant plus chers aux enfants que ceux-ci avaient pour leurs parents une plus grande affection. Il ne faut donc point mépriser les corps qui nous sont à nous-mêmes beaucoup plus familiers et unis que n'importe quel vêtement, et qui tiennent à la nature même de l'homme que nous sommes. » *De civ. Dei*, l. I, c. XIII, *P. L.*, t. XLI, col. 27. Cette considération porte, il est vrai, sur le corps des fidèles plutôt que sur les restes sacrés des saints et elle devait rester inaperçue des disciples mêmes de saint Augustin; mais chacun peut voir combien elle s'applique à ceux-ci, et saint Thomas utilisera ce texte précieux : il en tirera deux considérations distinctes, plus ou moins mêlées dans l'esprit de saint Augustin : 1. les corps des saints, qui leur ont été si unis, et même tous les objets qui leur ont été chers doivent être chers également aux fidèles qui les aiment; 2. ces mêmes corps, qui ont été unis à Dieu dans les bonnes œuvres et le martyre, sont donc saints et sanctifiants. Comme le saint docteur traite en général du corps des simples chrétiens, il ne peut faire état de miracles de Dieu en leur faveur, ni de gages assurés de résurrection. Mais, quand il parlera des martyrs, il fera appel à ces deux motifs nouveaux, comme on va le voir.

Saint Augustin aux prises avec le scepticisme des manichéens, tint à préciser le sens exact et les avantages à attendre du culte des reliques : Les saints ne sont pas des génies tout-puissants, mais bien des intercesseurs auprès de Dieu : « Ils sont sortis de ce monde si parfaits qu'ils ne sont pas nos protégés, mais nos avocats. » *Serm.*, CCLXXXVI, n. 5, *P. L.*, t. XXXVIII, col. 1295. Les saints sont aussi nos modèles, et « le peuple chrétien entoure les *memoriæ* des martyrs d'une solennité religieuse, pour s'exciter à l'imitation [de leur courage], pour s'associer à leurs mérites et être aidé de leurs prières ». *Contra Faustum*, l. XX, c. XXI, t. XLII, col. 384. Pour le moment, les fidèles n'honorent que les corps des martyrs, et les occasions de les imiter se font rares; mais cette consigne d'imitation, combien sera-t-elle plus pratique quand ils auront commencé à vénérer leurs grands évêques, comme Martin, comme Augustin lui-même, qui furent l'objet d'un culte public au lendemain même de leur mort (400, 430), et leurs grands moines, comme Hilarion et Antoine, dont saint Jérôme et saint Athanase avaient déjà divulgué les vertus admirables. Sur ces traces plus accessibles, les chrétiens pouvaient s'élancer : « *ut eorum vestigiis adhæreamus.* » *Tract. in Joannem*, c. LXXXIV, *P. L.*, t. XXXV, col. 1847.

5. *Les derniers Pères.* — Les successeurs de saint Augustin se bornent à reproduire sa doctrine; mais le peu de soins qu'ils mettent à l'approfondir montre bien que c'est désormais une doctrine universelle. « Les corps des saints, et singulièrement les reliques des bienheureux martyrs, dit Gennade (vers 470) dans son exposé des dogmes, nous croyons qu'il les faut honorer en toute sincérité comme les membres du Christ... Si quelqu'un s'élève contre cette définition, ce n'est pas un chrétien, mais un sectateur d'Eunome et de Vigilance. » *Liber ecclesiasticorum dogmatum*, c. XXXV, *P.L.*, t. LVIII, col. 996; édit. Turner, *Journal of theol. Studies.*

1906, p. 96. Cet Eunome, que nous voyons apparaître ici en compagnie de Vigilance, n'est pas autre que l'arien du IVe siècle, dont le rationalisme s'exerçait aussi bien contre les pratiques du culte que contre le mystère de la Trinité.

Saint Victrice, évêque de Rouen, que nous avons déjà cité, a une doctrine remarquable, qui, sans être très originale, a le mérite d'appliquer aux nouvelles reliques parcellaires les divers enseignements des Pères de l'âge précédent : 1. ces fragments sont encore les saints eux-mêmes : « Partout où il y a quelque chose d'eux, les saints défendent, purifient, protègent pareillement ceux qui les honorent. » *De laude sanctorum*, c. XI; 2. ils nous sont en exemples tout aussi bien que des corps entiers, car « ces gouttes de sang desséchées ont été, nous le savons, les *domicilia passionum*, c. II, les points précis de leurs souffrances et de leurs mérites; 3. elles sont en récompense des instruments de miracles divins : *Sanguis autem post martyrium præmio divinitatis ignescit.* C. VIII.

Le témoignage du pape saint Grégoire le Grand, si favorable par ailleurs au culte des saints, son témoignage en faveur des reliques est aussi discret que celui de ses lettres au sujet des saintes images : il demande de se défier des fausses reliques. *Epist.*, l. XI, n. LXIV, *P. L.*, t. LXV, col. 1193. Il réprouve la superstition des dévots qui ne croient leur saint présent et bienfaisant que dans le lieu où son corps repose. *Dialog.*, l. II, c. XXXVIII, *P. L.*, t. LXVI, col. 204 : « Là où les saints martyrs sont couchés dans leurs corps, il n'est pas douteux qu'ils puissent faire éclater de nombreux miracles, et ils le font; et ceux qui en recherchent d'une âme pure rencontrent des prodiges sans nombre. Mais, parce que des esprits faibles pourraient douter de la présence des martyrs pour les exaucer, là où il est évident que leurs corps ne sont pas, c'est là justement qu'il leur est nécessaire de faire de plus grands miracles, là où un esprit faible pourrait mettre en doute leur présence. » Évidemment le bon pape encourage les martyrs, s'ils veulent qu'on les laisse tranquilles en leurs tombeaux, à faire des heureux dans toutes les églises où on les invoque; mais il pousse aussi les dévots à ne pas se trop fatiguer en pèlerinages : « Ceux qui ont leur esprit fixé en Dieu, continue-t-il, ont une foi d'autant plus méritoire qu'ils savent bien que le corps de leur saint n'est pas là, et qu'il ne laissera pas pourtant de les exaucer... Si je ne leur retire pas mon corps, avait dit Notre-Seigneur, ils ne comprendront pas l'amour spirituel. »

Toute la doctrine des Pères latins sur les reliques se trouve excellemment résumée dans ces lignes de saint Isidore de Séville, où l'on reconnaîtra les propres paroles de saint Augustin et de saint Jérôme : « Nous honorons donc les martyrs de ce culte d'amour et de communion que nous accordons dès cette vie aux saints hommes de Dieu; mais, quand nous vénérons leurs reliques, nous y mettons d'autant plus de dévotion que nous le faisons avec plus de sécurité, leur combat étant achevé glorieusement... » *De eccles. officiis*, l. I, c. XXXV, n. 1-6, *P. L.*, t. LXXXIII, col. 770. La doctrine sur ce sujet se rétrécit symptomatiquement, en passant dans les Églises des royaumes barbares : leurs évêques n'ont plus d'yeux que pour les miracles que procurent les saints martyrs, surtout pour les prodiges à jours fixes ou à jet continu qui se manifestent à leurs tombeaux. Grégoire de Tours dans son livre *De gloria martyrum* est un bon exemple du genre nouveau : Saint Nicolas de Myre l'intéresse uniquement pour « la liqueur qui coule de son corps et l'huile qui suinte de son tombeau »; pareillement « l'apôtre saint André fait un grand miracle au jour de sa fête : c'est une manne en manière de farine et une huile à odeur de nectar qui s'écoule de sa tombe : tout cela ne se fait point sans miracle, ni sans bienfait pour les populations assemblées ». *De gloria martyrum*, c. XXXI, *P. L.*, t. LXXI, col. 731.

5. *Doctrine officielle sur les reliques et leur culte du IVe au VIIe siècle.* — La tradition catholique notée dans les *Actes des Martyrs*, dans les écrits des docteurs et dans les coutumes des clercs et des fidèles, a pris vigueur en des documents solennels de l'autorité ecclésiastique. 1. le canon 20 du concile asiatique de Gangres s'exprime ainsi : « Si quelqu'un par orgueil, et se croyant parfait — allusion aux réserves faites par les docteurs d'Alexandrie — dédaigne les réunions qui se font aux lieux et églises des martyrs, s'il y trouve à redire, ou croit qu'il faut mépriser les oblations qui s'y célèbrent et faire peu de cas des *memoriæ* des saints, qu'il soit anathème. »

2. Le canon 14 (15) du Ve concile de Carthage (401) : « Les autels qui sont constitués de tous côtés par les champs et les routes, à titre de *memoriæ* des martyrs et qu'on constate ne contenir aucun corps ni reliques de martyrs ensevelis, qu'ils soient détruits par les évêques de l'endroit, autant que faire se peut. Que si la chose est impossible, à cause des tumultes populaires » — on remarquera l'attachement des foules africaines à la diffusion du culte des martyrs, avec ou sans reliques tandis que la hiérarchie tient à la présence de corps saints — « que les gens soient avertis de ne plus fréquenter ces lieux, de peur que la rectitude de leur foi y soit prise dans les liens de la superstition. Et que, de toutes façons, aucune *memoria* de martyrs ne soit approuvée ou acceptée que là où un corps, ou bien des reliques certaines sont conservés, ou encore là où une tradition d'origine bien assurée place anciennement une habitation [d'un martyr] ou sa propriété ou le lieu de sa passion. Car pour tous ces autels constitués de tous côtés par voie de songes et de vaines révélations soi-disant arrivés à tel ou tel, » — et c'était souvent une réclame déguisée pour de fausses reliques — « nous les réprouvons absolument ». Les abus mêmes que le concile prévient supposent un culte très populaire. Texte dans l'*Hispana*, *P. L.*, t. LXXXIV, col. 212.

3. Les canons de Martin de Braga résument, dans un latin obscur, pour l'Église suève du VIe siècle, les décrets des synodes grecs : voici le dernier canon (can. 68) concernant les clercs : « Il ne faudrait pas que des clercs ignorants prennent sur eux de porter les mystères sur les monuments [funéraires?] dans les campagnes, ou d'y distribuer les sacrements; mais c'est dans une église ou dans une basilique où sont placées des reliques des saints — *positæ*, sans doute par suite d'une translation de reliques parcellaires ou représentatives — c'est là que doit être offerte l'oblation pour les morts. » Mansi, *Concil.*, t. IX, col. 206.

4. Au siècle suivant, à l'usage de l'Église wisigothique, l'*Hispana* résumait le canon de Martin en ces mots plus clairs : « Défense de dire la messe sur les tombeaux » des morts, et donc sans reliques. *P. L.*, t. LXXXIV, col. 583. En 675, le IIIe concile de Braga (can. 5) mettait en garde les évêques contre un abus spécial dans le culte espagnol des saintes reliques, ou plutôt, à vrai dire, dans le cérémonial des évêques du pays : « Nous avons appris que certains évêques, quand ils arrivent à l'église dans les fêtes de martyrs, suspendent les reliques à leur cou, pour se parer aux yeux des gens d'un faste plus glorieux, et, comme s'ils étaient eux-mêmes l'arche des reliques, ils se font porter sur une *sedia* par des clercs revêtus d'aubes. C'est là une présomption détestable, qui doit être abrogée entièrement, de peur que, sous une fausse apparence de sainteté, ce soit la vanité [des évêques] qui seule y trouve son compte »; on voit bien que le concile n'a rien à redire contre l'honneur dû aux reliques; bien au contraire, il les met au-dessus des

évêques. « On a tort de ne pas laisser à chaque ordre son rang et sa révérence; aussi faut-il en revenir à l'ancienne et solennelle coutume, qui veut qu'aux fêtes et aux jours où l'on doit porter l' « arche du Seigneur » avec les reliques, ce ne soient pas les évêques, mais bien les lévites qui la portent sur leurs épaules, comme c'était prescrit aux lévites de l'Ancienne Loi. Que si l'évêque veut lui-même porter les reliques, qu'il ne se fasse pas porter en litière par les diacres, mais qu'il aille plutôt à pied avec le peuple en procession aux saintes assemblées, et que les saintes reliques de Dieu, *sanctæ Dei reliquiæ*, soient portées par le même évêque. » *Ibid.*, col. 589.

5. Avec le IIe concile de Nicée (787), nous voyons la querelle iconoclaste se fermer sur une affirmation très sûre de sa possession séculaire du culte des corps saints, singulièrement des guérisons opérées par eux : « Notre Sauveur nous a laissé les reliques qui continuent à répandre sur les malades des bienfaits de toutes sortes... Ceux donc qui osent mépriser ou jeter les saintes reliques de martyrs, qu'ils soient anathèmes. » Mansi, *Concil.*, t. XIII, col. 380 B.

V. Dans l'Église orientale du viie siècle a nos jours. — 1° *Le culte.* — Le culte des saintes reliques devait prendre en Orient des développements d'autant plus considérables, aux vie et viie siècles, que la division des corps saints s'y pratiquait sans aucune retenue. Sur ces restes sacrés on a construit de magnifiques basiliques où les honneurs les plus grands leur sont prodigués par les peuples et par les empereurs. On se souvient des consignes de Jean Chrysostome : « Les sépulcres des serviteurs du Crucifié sont désormais plus splendides que les cours royales; ce sont des édifices plus vastes, plus beaux, car ils l'emportent déjà à ce point de vue sur les palais; mais, ce qui est bien mieux, ils sont plus fréquentés. Celui-là même qui est revêtu de la pourpre [impériale] se rend à ces tombeaux, pour y poser ses lèvres; il rejette son faste, et se tient en suppliant pour prier les saints de lui être secourables près de Dieu; pour qu'un faiseur de tentes et un pêcheur, morts depuis longtemps, lui servent de patrons, l'empereur prie, ceint du diadème!... Cela se passe à Rome, mais on peut le voir aussi à Constantinople. Ici, en effet le fils même de Constantin le Grand a pensé faire à son père un grand honneur en déposant sa dépouille dans le vestibule du Pêcheur. Les empereurs ont leurs janissaires, dans leurs palais; mais ici les empereurs sont les portiers du Pêcheur. » *In Epist. II ad Cor.*, hom. XXVI.

2° *Doctrines des iconoclastes.* — Il faut noter d'ailleurs que le courant des controverses iconoclastes a fait porter les discussions bien plus sur le culte des images que sur le culte des reliques. Léon l'Isaurien et les premiers briseurs d'images ont laissé les moines et les fidèles en possession tranquille de leur dévotion traditionnelle pour les corps saints, dévotion qu'ils continuaient à partager eux-mêmes, sans se soucier de leur illogisme, sans demander aux orthodoxes des apologies qui eussent semblé oiseuses. Il en résulte que les théologiens semblent faire plus de cas des images que des saintes reliques. Il suffit pourtant de considérer le ton des prédicateurs et l'attitude des dévots pour constater que, dans la conscience de cette Église orientale, une hiérarchie de dignité se maintient fidèlement entre le culte des saints eux-mêmes, de leurs reliques, de leurs images. Et c'est justement parce que ce dernier culte était la dernière dérivation de la religion et la plus sujette aux abus, qu'elle a concentré sur elle les attaques des théologiens de cour et les réponses triomphantes de ceux qui lisaient mieux dans l'âme des croyants. Voir l'art. Iconoclasme.

Pourtant le fils de Léon l'Isaurien, Constantin V surnommé Copronyme, voulut aller plus loin; il s'attaqua, non seulement aux images, mais encore aux reliques des saints. Seulement les trois cent trente-huit évêques du concile de Hiéria ne voulurent pas le suivre dans sa lutte contre les reliques; ils osèrent même glisser dans leurs anathèmes un désaveu formel de ses erreurs, et sur ce dernier point, le second concile de Nicée devait, en 787, réunir trois cent trente-sept membres, et assurer, une fois de plus, que « nous adorons respectueusement les images de la croix et les reliques; que nous recevons, saluons, embrassons et adorons d'un hommage d'honneur les images des saints ». La nécessité d'une réhabilitation des icones obligeait les Pères du concile à accentuer les déclarations en leur faveur. De telles déclarations ne pouvaient qu'encourager les orthodoxes à user des images dans le service liturgique : en 804, Michel le Bègue signale que des prêtres « célèbrent la messe dans des maisons privées en se servant d'une image comme autel, l'icone en pareil cas tenant lieu de relique ». Mansi, *Concil.*, t. XIII, p. 422.

3° *Théologie de saint Jean Damascène.* — Saint Jean Damascène résume la doctrine des Pères grecs sur le sujet : « Notre-Seigneur Jésus-Christ nous a donné les reliques des saints comme des sources de salut, d'où découlent de nombreux bienfaits et un onguent d'agréable odeur. Que personne ne se montre incrédule; car, si, par la volonté de Dieu, l'eau a jailli dans le désert d'une pierre raboteuse et dure, et aussi de la mâchoire d'un âne pour désaltérer Samson, pourquoi serait-il incroyable qu'un onguent d'agréable odeur jaillisse des reliques des martyrs? La chose n'est nullement incroyable à ceux qui connaissent la puissance de Dieu et l'honneur qu'il rend aux saints. » *De fide orthodoxa*, l. IV, c. XV; *P. G.*, t. XCIV, col. 1165. Au premier aspect, on dira que le scolastique grec — qui ne brille pas d'ailleurs par un excès de critique historique — met trop d'insistance, beaucoup plus que n'en mettra plus tard saint Thomas d'Aquin, à appuyer sa thèse des reliques sur le fait des miracles opérés par Dieu par leur moyen. Mais y voir un argument exclusif serait l'illusion créée par une lecture hâtive et la nécessité où se trouvent les manuels de théologie de donner des citations écourtées. Quand on lit au contraire avec attention l'ensemble de la démonstration du Damascène, elle apparaît assez complète; en particulier dans les pages qu'il a consacrées précédemment à ce qu'il appelle sans plus le culte des saints, il est évident qu'il entend par là les saints dans le ciel, mais aussi les saints se survivant sur la terre après leur mort, et donc dans leurs reliques : « Ceux qui s'en approchent avec foi (des corps saints) reçoivent l'objet de leur demande, soit que le serviteur demande cela au roi, soit que le roi accueille l'honneur et la foi de celui qui demande à son serviteur. » *Op. cit.*, col. 1165. Or Jean Damascène, dans ce chapitre, expose les raisons théologiques données jadis par Basile et Grégoire de Nazianze, les mêmes qui seront un jour résumées par saint Thomas : « Il faut honorer les saints en tant qu'amis du Christ, en tant que fils et héritiers de Dieu... L'honneur que l'on témoigne à de bons serviteurs est une preuve de bienveillance à l'égard du Maître commun. Les saints ont été, dans leurs âmes d'abord, puis dans leurs corps qui nous restent, des demeures pures de Dieu; car Dieu dit : « J'habiterai « en eux, je marcherai et je serai leur Dieu. » Lev., XXVI, 11-12. La Sainte Écriture dit : « Les âmes des justes « sont dans la main de Dieu, et la mort ne les touchera pas. » Sap., III, 1. Mais Dieu habite aussi par l'Esprit dans les corps des saints; c'est ce que nous dit l'Apôtre : « Ne savez-vous pas que vous êtes le temple de Dieu et « que l'Esprit de Dieu habite en vous? » I Cor., III, 16. ...Pourquoi n'honorerait-on pas les temples vivants de Dieu, ses tabernacles vivants? Lorsqu'ils étaient en vie, ils marchèrent en présence de Dieu avec confiance. »

De fide orthodoxa, loc., cit. col. 1164-1165. Ces trois dernières phrases visent, à n'en pas douter, le culte des reliques. Dans ses discours polémiques en faveur des images, saint Jean Damascène étend encore sa démonstration du culte des saints au culte des reliques des martyrs et des confesseurs : « Les saints étaient remplis de l'Esprit divin. Après leur mort, cette grâce demeure attachée, non seulement à leur âme, mais à leur corps enseveli dans le tombeau, à leur nom, à leurs saintes images. » *P. G.*, t. xcv, col. 311. On voudra bien considérer le bel ordre que le polémiste assigne à la descente de la grâce de la personne sainte, dans ses reliques d'abord, et enfin dans ses simples images : l'âpreté de la controverse en faveur des images ne l'empêche pas de mettre les saintes reliques en première place. Et c'est assurément à cette rémanence de la grâce dans les corps saints qu'il attribue la vertu miraculeuse, dont il faisait état dans son exposé de la « foi orthodoxe ».

Quel genre de culte faut-il accorder aux reliques? Là encore, Jean Damascène fait les distinctions obligées entre les différents objets de notre culte : « Il faut d'abord honorer, προσκυνεῖν, ceux en qui Dieu, qui seul est saint, s'est reposé. Or Dieu s'est reposé dans les saints comme dans la sainte Mère de Dieu et dans tous nos saints. Les saints se sont efforcés de devenir semblables à Dieu, par l'effort de leur volonté et par le secours de Dieu habitant en eux. Les saints sont donc « adorés » en tant que loués par Dieu, et parce que c'est par Dieu qu'ils sont devenus terribles à leurs adversaires et bienfaisants à ceux qui s'en approchent avec foi. » Les mots mêmes du Damascène montrent que « l'adoration » due aux saints est cette προσκύνησις τιμητική « qu'on rend à tout ce qui est revêtu de quelque dignité » (*Discours*, III, 40), et non la λατρεία réservée à Dieu. La direction toute théocentrique de sa doctrine montre que le culte des saints et de leurs reliques n'est qu'une ampliation de la religion due à Dieu; les méandres enfin de sa démonstration en faveur des images et des reliques marquent bien que, pour lui, ces dernières prennent toute leur dignité de la sainteté de la personne vivante, et, comme le dira saint Thomas, qu'elles ne comportent qu'un culte relatif.

4° *Théologie des docteurs orthodoxes.* — Les Orientaux entendent d'ailleurs le mot « culte relatif » dans un autre sens que les Latins : pour eux, tout culte est relatif, sauf celui qui se rapporte à Dieu, et à Jésus-Christ, consubstantiel au Père; ainsi donc le culte des saints, en eux-mêmes, est déjà un culte relatif, *quia sancti propter Deum coluntur.* M. Jugie, *Theologia dogmatica christianorum orientalium*, t. II, p. 715, note 2. Seul, Dosithée, *Confessio fidei*, resp. IV, admet, par une assertion assez singulière, que les saints peuvent être honorés de deux manières : πρῶτον μὲν κατὰ τὴν πρὸς Θεὸν ἀναφόραν καὶ καθ' αὐτοῦς, ὅτι εἰκόνες ζῶσαι τοῦ Θεοῦ. A plus forte rasion professent-ils unanimement que les restes mortels et les tombeaux de ces mêmes saints ne méritent qu'un culte secondaire par rapport à Dieu. Ils sentent bien que cette vénération d'un corps de martyr se rapporte au martyr lui-même; pourtant la distinction entre le culte du saint et celui de ses reliques n'a jamais été bien élucidée par les théologiens byzantins. Cela tient à ce que, dans leur esprit comme dans celui des foules, la relique ne fait qu'un avec le saint; et ils approuvaient tous, avant et après le concile de Constantinople de 1084, qui l'a authentiquée, la formule de saint Théodore Studite : « Une est la vénération du saint en lui-même et celle de ses reliques. » Entre les deux, le rapport était si étroit, qu'il n'exigeait pas d'explications.

5° *Doctrine de l'Église orthodoxe.* — Depuis la fête de l'orthodoxie (11 mars 843), dans laquelle l'Église byzantine a célébré son triomphe définitif sur les iconoclastes, le culte des reliques lui-même n'est plus attaqué en Orient que par des sectes alliées au manichéisme, comme le paulicianisme et le bogomilisme et, plus tard, par les docteurs teintés de protestantisme. Pourtant, l'orthodoxie ancienne et moderne a montré moins de dévotion active pour les reliques, toujours en honneur, que pour les saintes icones; cela tient à la recrudescence de la dévotion pour les images consécutive aux persécutions du VIIIe siècle, et, pour une part aussi, aux dispositifs nouveaux des églises byzantines : alors que le cancel s'élevait jusqu'à devenir (XIVe-XVe siècle) l'iconostase couverte d'images peintes qui captaient l'attention des fidèles, il leur voilait l'autel, où le petit sachet des reliques devenait tout à fait invisible et se faisait oublier. On s'explique ainsi que les icones aient été indéfiniment multipliées, tandis que les reliques, étant donné la rareté des canonisations byzantines, se soient réduites, dans les nouveaux sanctuaires, à quelques fibres de linge ou à une poussière d'ossements.

A l'autre extrémité du monde chrétien, à Egabra, en Espagne, on relève les traces d'une Église schismatique qui niait, au IXe siècle, le culte des reliques, et qu'un concile de Cordoue de 839 condamna sous l'appellation d'acéphales; encore qu'on puisse y voir un groupe exilé de monophysites orientaux, analogue à cet hérétique syrien condamné par le concile de Séville de 619, il est plus probable qu'elle n'avait de commun que le nom avec les acéphales d'Égypte et de Syrie, et que c'était plutôt une petite Église affiliée à la secte manichéenne, qui se faisait remarquer, comme plus tard les albigeois, par l'étrangeté de ses pratiques cultuelles et disciplinaires. Cf. Hefele-Leclercq, *Histoire des conciles*, t. IV *a*, p. 104-105,

Au contraire, « dans les anciennes Églises monophysites d'Orient, les saintes reliques sont l'objet d'une grande vénération, et aux tombeaux des saints se font fréquemment de pieux pèlerinages, Dans le calendrier liturgique, bien des solennités sont affectées à la translation des corps saints, et on en lit le récit dans toutes les églises, avec mention des miracles qui s'y sont accomplis ». Il a fallu attendre quelques sectes arméniennes, prénontiatrices de la Réforme du XVIe siècle, pour constater quelque faible opposition à ce culte traditionnel : on se rappellera, à ce propos, que les empereurs iconoclastes et leurs troupes de choc étaient arméniens. Ainsi « les thondrakiens rejettent les reliques; ils furent amplement réfutés par la plume des docteurs et par l'insurrection des fidèles ». Jugie, *op. cit.*, t. V, p. 574. L'Église nestorienne, par sa prudence même en matière de culte des saints, a su maintenir sans excès le culte des reliques : « Nous honorons les ossements des saints, dit le docteur Isaïe, *P. O.*, t. VII, p. 40. Mais à Dieu ne plaise que nous entendions par là l'adoration, qui n'appartient qu'à Dieu. Ce serait un sacrilège d'adorer d'un culte de latrie les os de ces hommes illustres. »

Dans toutes ces Églises orientales, qui s'anathématisent mutuellement sur les titres de la Mère de Dieu, la doctrine des reliques s'est conservée, dans le respect des mêmes attitudes de vénération et des mêmes formules de prières. Il n'y eut aucun approfondissement doctrinal, aucun développement poétique ou homilétique digne d'être signalé, durant toute la fin du Bas-Empire. Il n'y eut quelque activité au XVIIe et au XVIIIe siècle, que dans les centres intellectuels de Byzance et de Russie atteints par les attaques des protestants allemands et de leurs adeptes orientaux, comme Cyrille Lucar; alors seulement on vit des théologiens orthodoxes traiter avec quelque originalité la question des reliques. Ainsi Étienne Javorsky, dans sa *Petra fidei* en 3 livres, a consacré le premier traité

au culte des images, le deuxième à celui de la sainte Croix, et le dernier au culte des saintes reliques. Jugie, *op. cit.*, t. v, p. 258-294.

VI. Dans les églises d'Occident au Moyen Age. — 1° *Origine des reliques.* — Le culte des reliques, déjà si actif au VIIe siècle, s'épanouit encore au Moyen Age parce que les reliques s'y multiplièrent, par voie de division, à l'occasion des transferts de corps saints, et aussi, il faut le dire, par invention de fausses reliques.

Tout d'abord les Églises des Gaules et de Germanie se donnèrent une grande liberté pour le déplacement des corps saints. Cette pratique fut imposée et favorisée au IXe siècle par les invasions normandes : les religieux prenant la fuite emportaient avec eux les reliques de leurs fondateurs pour les soustraire à la profanation : au sanctuaire qui avait offert un refuge on laissait toujours une part du trésor. Les conciles eurent beau y mettre des restrictions, les abus continuèrent de se produire. Ajoutons que, déjà sous les Mérovingiens, le transfert des reliques de saint Vincent à Paris, avait été très remarqué. Charlemagne et ses successeurs demandèrent aussi aux papes des corps de martyrs pour les nouveaux évêchés et monastères de Germanie : on voulut avoir des reliques venues de Rome, et non seulement les *brandea* dont parlait saint Grégoire, mais de vrais ossements de martyrs. Ce fut l'occasion de translations solennelles, en pleine paix et dans l'enthousiasme des foules. D'autres Églises furent mises à contribution ou plutôt en firent recette. « L'exportation prit les proportions d'un commerce régulier, avoue dom Baudot; on se faisait gloire de posséder quelque relique rare que d'autres n'avaient pas. »

Les croisades et la prise de Constantinople en 1204 amenèrent en Occident une abondante provision de corps saints et de souvenirs des lieux saints. Ce furent alors les anciennes métropoles d'Antioche et de Jérusalem, d'Édesse et de Myre qui furent les pourvoyeuses forcées des nouvelles métropoles de Gaule et de Germanie; quant à Byzance, qui les avait jadis spoliées, les seigneurs français et flamands y firent une vraie rafle de reliques de toutes sortes. En Palestine, tout leur semblait sacré, et quelques pincées de poussière de Nazareth ou d'Hébron étaient décorées du titre résumé : *e lacte Virginis Mariæ*, qui ne trompait sans doute pas les heureux destinataires, mais était pris au pied de la lettre par les pieux pèlerins.

Car toutes ces richesses d'aloi divers étaient versées, avec les anciennes reliques beaucoup plus authentiques, dans les trésors célèbres des cathédrales et des grands monastères : Cologne et Trèves, Chartres et Paris, Cluny et Saint-Hubert eurent leurs listes de reliques soigneusement mises à jour. Barbier de Montault, *Œuvres*, t. XII, p. 175 sq.

« On trouve dans les anciennes chroniques d'Occident le cas de moines s'emparant, par ruse ou par force, du corps de certains saints. L'ardeur à se procurer un trésor de ce genre fit considérer comme une œuvre de dévotion le vol des restes d'un saint; on n'en avait aucun scrupule, surtout quand il s'agissait de tirer ces restes de l'oubli. Ainsi s'expliqua, dès le VIIe siècle, le fait des reliques de saint Benoît et de sainte Scolastique apportées en France quand le Mont-Cassin eut été dévasté par les Lombards. » G. Baudot, art. *Reliques*, dans *Dictionn. prat. des connaiss. relig.*, t. v, col. 1178.

« Dans cette atmosphère d'illégalité, plus ou moins colorée, on vit se multiplier les reliques douteuses : des gens ne se faisaient pas scrupule de prendre pour le corps d'un martyr ou d'un confesseur tout reste humain découvert accidentellement dans le voisinage d'une église ou dans les catacombes de Rome. En beaucoup de cas, on en vint à écarter l'hypothèse d'une fraude délibérée : on se persuadait qu'une bienveillante Providence envoyait ces précieux gages, *pignora sanctorum*, à des clients qui méritaient pareille faveur. Ainsi des reliques fausses purent affluer jusque dans les trésors des églises médiévales. » *Ibid.*

« Sans doute l'autorité ecclésiastique, mise en éveil, s'appliqua à prémunir les fidèles contre la déception. On tenta d'établir l'authenticité d'une relique par des signes d'ordre surnaturel, on en appela au miracle. Par exemple, en 979, Egbert de Trèves voulant constater l'authenticité du corps de saint Celse, fit envelopper d'un linge la phalange d'un doigt et la fit jeter dans un encensoir... Les synodes portèrent des décrets pratiques à ce sujet : Quivil, évêque d'Exeter en 1287, confirma la prohibition du concile général de Lyon en 1274 : Défense de vénérer les reliques récemment découvertes tant qu'elles n'auront pas été approuvées par le pontife romain. » *Ibid.*

2° *Culte des reliques.* — Une fois les reliques trouvées et acceptées pour authentiques, quelle place leur réservait-on?

1. D'abord on leur garda leur place traditionnelle, le plus près possible de l'autel du sacrifice : soit sous l'autel, dans une crypte faite pour elles, soit sur le sol au-dessous de la table d'autel, soit dans la table même de l'autel, soit enfin derrière l'autel. Ces pratiques successives se développèrent en fonction de la dévotion croissante des fidèles; mais elles répondaient à la même idée : ainsi, quoique d'une façon plus artificielle qu'aux catacombes, les tombeaux des saints furent considérés comme les autels du Christ. De là, sans nul doute, est née la pratique de sceller des reliques dans la pierre de l'autel au moment de sa consécration. Ce n'est que plus tard, au IXe siècle, qu'on permit de laisser des reliques sur la table de l'autel pendant un temps considérable.

Les corps saints, en effet, n'étaient plus ensevelis à même le sol comme dans les catacombes, ni même, comme dans les antiques basiliques, dans des confessions étroites et inabordables, enfouies en terre et gardées par des barreaux épais. On voulait désormais voir et toucher les tombeaux des évêques et des martyrs! Si quelques églises célèbres avaient voulu garder le souvenir de leur antique *confessio*, on l'avait élargie en forme de crypte, qui s'étendait sous une grande partie de l'église et ménageait, sinon toujours la lumière, du moins la place pour les défilés des pèlerins : c'est la pratique habituelle dans les églises carolingiennes ou romanes. Mais souvent on avait trouvé cette place trop humble pour le saint protecteur : on avait « élevé » ses reliques et on les avait déposées dans une « châsse » précieuse, qui eut, dans les églises gothiques, sa place d'honneur, bien en vue au haut des marches de l'autel, sous la table du sacrifice. Quand on n'avait pas de corps saint, on se contentait de prélever une relique d'un martyr que l'on enfermait dans la table ou le bloc de l'autel. En certaines églises plus dévotes ou plus traditionnelles, on eut l'idée de maintenir dans le même autel progressivement développé, les trois modes successifs d'y déposer les reliques : il y en avait un premier trésor dans sa « *plantatio* », un autre dans la table, et un dernier entre les pieds de l'autel, si bien que cet autel unique en contenait pour ainsi dire, trois : c'était un autel « trinitaire ». (Saint-Riquier, Saint-Martin d'Utrecht, etc...)

Dans la suite, pour différents motifs et en vue de satisfaire et d'accroître la dévotion des fidèles, on prit l'habitude de placer les châsses au-dessus des autels dans une anfractuosité de la muraille, ou bien encore derrière les autels, en des arrangements provisoires et variés suivant les fêtes : c'est l'origine des retables de bois peint. Cette pratique fut discutée : des reliques qu'on avait placées ainsi sont retournées d'elles-mêmes

obstinément, disent des chroniques, à l'endroit qu'elles occupaient d'abord sous l'autel. Et quand on n'avait que des reliques peu volumineuses, on se permit, vers le IXe siècle, de les placer sur l'autel même, à côté des Évangiles, qui étaient seuls admis autrefois, et entre les chandeliers, qui venaient de conquérir, eux aussi, cette place honorable.

Le culte rendu aux reliques au Moyen Age s'explique par l'idée très haute qu'on en avait : « Un corps saint, pour une population, avait une importance dont nous ne trouvons pas aujourd'hui l'équivalent. Le corps saint faisait de l'église un lieu inviolable; il était le témoin muet de tous les actes publics, le protecteur du faible contre l'oppresseur; c'était sur lui que l'on prêtait serment; c'était à lui qu'on demandait la cessation d'un fléau, de la peste, de la famine; lui seul avait le pouvoir d'arrêter souvent la main de l'homme violent; quand l'ennemi était aux portes, sa châsse paraissait sur les murailles, donnait courage aux défenseurs de la cité. » Viollet-le-Duc, *Dictionnaire du mobilier français*, t. I, p. 64. Il fallait citer dès l'abord cette vue générale d'un historien libre-penseur; elle résume une foule de documents incontestés du Moyen Age, bien qu'elle confonde les usages et les dates. Il n'est pas de notre rôle ici de les débrouiller; mais le théologien devra noter que c'est l'idée religieuse concernant le respect du corps saint qui, en se modifiant, a amené la modification partielle des pratiques de dévotion; pour le haut Moyen Age, comme pour l'antiquité chrétienne, le corps saint est inamovible; ce n'est guère qu'au IXe siècle et dans les Églises barbares qu'on se risque à transporter les reliques.

2. Au IXe siècle comme, au VIe, en règle générale, le corps saint restait encore sur place, et, pour venir l'honorer, de grandioses pèlerinages s'organisaient au jour de sa fête, parfois même à différents jours de l'année. Certains de ces pèlerinages eurent une célébrité mondiale comme celui des saints apôtres Pierre et Paul à Rome, et celui de saint Jacques à Compostelle, qui duraient, en somme, toute l'année, celui de saint Nicolas à Bari, celui de saint Benoît à Fleury-sur-Loire, qui se renouvelait au moins deux fois l'an.

Les pèlerinages aux saintes reliques donnaient lieu à des manifestations religieuses telles que processions des corps saints, veillées des malades dans les églises, chants populaires en dehors des offices des moines ou des clercs, etc... Ils favorisaient aussi les échanges de nouvelles de toutes sortes, la diffusion de dévotions locales et d'idées venues de loin, enfin la vente d'articles exotiques, en rapport parfois avec l'origine du saint patron ou des possessions de son église. Mgr Duchesne signale que les basiliques des saints Apôtres à Rome, ayant surtout leurs dotations en Orient, « les administrateurs de ces basiliques devaient mettre ces produits rares et recherchés : papier, lin, nard, baume, etc... dans le commerce local. Et c'est une chose intéressante que de voir les églises vénérées des apôtres Pierre et Paul servir d'intermédiaires pour le commerce des épices. Ceci n'est du reste qu'un épisode de l'histoire du grand commerce pendant le Moyen Age, en un temps où les foires œcuméniques se tenaient à l'occasion des fêtes des saints et près de leurs reliques ». Duchesne, *Liber Pontificalis*, t. I, introd., p. CL. Rappelons aussi les influences artistiques et littéraires qui se répandirent sur toute la route du pèlerinage à saint Jacques de Compostelle : disposition générale des grandes basiliques, détails d'ornementation mauresque, chansons de geste; cf. É. Mâle, *L'art religieux au XIIe siècle*. Vraiment on peut dire que le culte des reliques fut un élément important de la civilisation du Moyen Age.

Jusqu'ici on voit les reliques inamovibles et les dévots vont pieusement les chercher dans leur retraite. Mais la pitié catholique voulait avoir ses saints patrons plus près d'elle. La première attestation de corps saints portés habituellement en procession — en dehors de leur primitive translation — nous vient de l'Église wisigothique du début du VIIe siècle : en effet le troisième concile de Braga (675), ci-dessus, col. 2346, donne comme « une coutume antique de faire porter à certaines fêtes, l'arche du Seigneur avec les reliques sur les épaules des diacres revêtus d'aubes, comme c'était prescrit dans l'Ancienne Loi ». (Canon 5.) Le respect pour les reliques est encore si ombrageux que le concile ne permet pas à l'évêque de suspendre ces reliques à son cou et de se faire porter par ses diacres en *sedia;* mais il pourra les porter lui-même à la main et en restant humblement à pied. Un autre concile tolétain du même temps parle contre « les danses honteuses » auxquelles les foules espagnoles se livraient durant ces processions. Cité par le *Décret* de Gratien, *De consecratione*, dist. III, c. 2. Mais l'habitude était prise de donner aux fêtes patronales et aux fêtes de dédicace, par conséquent aux pèlerinages de reliques un déploiement de solennité extraordinaire.

3. Puis voici des pratiques nouvelles rendues possibles par la subdivision des corps saints et leur « élévation » dans ou sur les autels : on les place dans des châsses ouvragées de dimensions de plus en plus restreintes et on les porte en procession dans toute l'étendue du diocèse, parfois même au delà, d'abord dans les calamités publiques, pour obtenir la cessation du fléau par cette visite personnelle du saint protecteur : telles furent, à Paris, les processions de la châsse de sainte Geneviève, à Tours, celles du corps de saint Martin, etc...; puis à toutes les processions de pénitence, aux Rogations, enfin dans toutes les fêtes solennelles.

Avec l'invasion de l'usage du serment féodal, au XIe siècle, on prit l'habitude de jurer sur les reliques des saints. Tous les actes importants de la vie civile se concluaient devant les reliques et les annales du Moyen Age, surtout les chroniques normandes, sont remplies de ces serments, tenus ou non, sur des reliques vraies ou fausses. Un acte de ce genre est à la base des revendications de Guillaume le Conquérant sur l'Angleterre. Dès le Ve siècle en Orient, et dès le temps de saint Martin et de saint Maximin en Gaule, on trouve des exemples de cet usage, qui se vulgarisa, et fut sanctionné par une loi de Childéric, par l'exemple de Pépin à Compiègne en 758 et par un capitulaire de Charlemagne de l'année 803. Charlemagne lui-même portait comme talisman dans ses guerres une parcelle de la vraie croix en un beau reliquaire; et cet usage, mentionné par Grégoire de Tours dès le VIe siècle, avait été, nous l'avons vu, concédé en Espagne aux évêques sous certaines conditions que précise le concile de Braga de 675; il fut autorisé par la suite et se trouve authentiqué par le *Codex juris canonici*, can. 1288.

Enfin, les églises qui possédaient plusieurs corps saints ne se contentèrent pas des offices à jours fixes dédiés à chaque saint : elles se mirent à célébrer chaque année une fête commune en leur honneur, fête des saintes reliques avec un office et une messe spéciale. Certains diocèses ont cette messe soit le quatrième dimanche d'octobre, soit l'un des jours dans l'octave de la Toussaint. L'ordre bénédictin a choisi la date du 13 mai, anniversaire de la dédicace du Panthéon et de la fête de Sainte-Marie *ad Martyres*. Les textes de ces offices seront étudiés plus loin, avec les autres témoignages des liturgies.

Les reliques insignes, ainsi divisées et transportées dans tous les royaumes de la chrétienté, donnèrent lieu à l'érection de sanctuaires magnifiques, conçus en fonction de la relique qu'ils devaient abriter : ainsi la basilique du Saint-Sang à Bruges, la Sainte-Chapelle

bâtie par saint Louis, dans la Cité à Paris, pour recevoir la sainte couronne d'épines, etc... On se rappelle que cette dernière relique, qui faisait l'ornement d'une église de Constantinople, avait été cédée en gage aux Vénitiens par le roi Baudouin, alors assiégé par les Turcs; saint Louis, voulant éviter qu'elle ne fût vendue, paya la dette du roi Baudouin et fit transporter la sainte Couronne à Sens d'abord (11 août 1239) puis à Paris, dans les asiles provisoires de Saint-Antoine-des-Champs, de Notre-Dame et de Saint-Nicolas-du-Palais; enfin dans la Sainte-Chapelle, où elle demeura jusqu'à la Révolution française. Elle revint à Notre-Dame de Paris, le 10 août 1806.

3° *Enseignement des docteurs du IXe au XIIe siècle.* — Il ne manifeste aucun progrès notable chez Bède, ni chez Alcuin.

La querelle des images eut son retentissement, on le sait, en Occident au temps de Charlemagne et de Louis le Pieux au IXe siècle. Claude de Turin, dans ses commentaires de l'Ancien Testament qu'on vient de retrouver, mais qui ne sont pas encore publiés, s'élève contre le culte des corps saints. Agobard, évêque de Lyon, étend lui aussi sa méfiance jusque contre les saintes reliques : sa thèse, d'ailleurs, porte plutôt sur les abus de ce culte : « Non seulement c'est mal de rendre un honneur divin à qui on ne le doit pas, mais il est répréhensible d'honorer ambitieusement les *memoriæ* des saints, pour en tirer gloire près du peuple. » Agobard s'appuie sur un commentaire de saint Jérôme sur Matth., XXIII, 29 : *Væ vobis, scribæ et pharisæi hypocritæ, qui ædificatis sepulchra prophetarum;* mais il est manifeste que Jérôme ne condamne que l'intention orgueilleuse qui préside au geste des pharisiens. L'évêque de Lyon cite également comme un témoignage de toute l'Église, la lettre des Smyrniotes sur le martyre de saint Polycarpe; mais il n'a pas voulu comprendre que les fidèles de Smyrne distinguent entre l'adoration de Dieu et le culte des reliques de leur évêque. Agobard, *De imaginibus sanctorum*, *P. L.*, t. CIV, col. 213.

Il faut bien avouer que, dans le camp orthodoxe, on faisait flèche de tout bois, tant on était sûr d'avoir la Sainte Écriture avec soi. Cela donna lieu à une passe d'armes qu'il faut ici rappeler; car l'un des textes attaqués concerne en fait une sorte de relique. En effet, dans sa *Lettre à Constantin VI et à Irène* en faveur des images, le pape Hadrien donna une place importante aux exemples tirés de la Bible. Jaffé, n. 2248. Avant lui, Léonce de Chypre avait écrit un livre dont de copieux extraits furent lus au second concile de Nicée. Mansi, *Concil.*, t. XIII, col. 44-53. Or ce livre, que le pape avait sans doute connu et mis à profit, observait que Jacob avait baisé, en l'arrosant de ses larmes, la tunique de son fils : il s'agissait bien plutôt d'une relique que d'une image sainte. Mais le pape corsa sa réponse de ce texte controuvé. Les livres carolins, parus trois ans après Nicée et composés par Alcuin sous le nom de Charlemagne, relevèrent assez durement la méprise : « Les hommes de ce concile ont prétendu à tort autoriser l'adoration des images par le texte suivant, qui, du reste, ne se trouve pas dans la traduction sur l'hébreu : *Jacob suscipiens a filiis suis vestem labefactam Joseph, osculatus est cum lacrimis.* » *Libri carolini*, l. I, c. XII, *P. L.*, t. XCVIII, col. 1032. Mais ces livres, témoins de la discrétion des évêques francs pour la diffusion des statues et images dans leurs églises, se gardent de rien dire expressément contre la présence des reliques, qui continuaient plus que jamais d'y être honorées.

Malgré le soin des évêques, de fausses reliques furent parfois honorées : sans parler des supercheries anciennes, tout le Moyen Age retentit du bruit de certains faussaires. Raoul Glaber, *Historia*, l. IV, c. III; Guillaume de Newbury, *Historia*, l. IV, c. XX; S. Anselme, *Epist.*, l. III, ep., XV, et d'autres. Plusieurs prélats, non contents de surveiller de près ces supercheries, s'opposèrent par leurs écrits aux abus environnants. Nul ne le fit avec autant d'âpreté que Guibert, abbé de Nogent († 1124) dans son livre *De pignoribus sanctorum*, *P. L.*, t. CLVI, col. 607-680. Son éditeur, dom d'Achery, a bien soin de faire remarquer que Guibert est loin de nier le culte des reliques, et il n'a pas de peine à nous convaincre; mais il note aussi que l'abbé de Nogent-sous-Coucy exige un culte « religieux, selon la science et spirituel ». Dans le Ier livre, il convient que « nous devons honneur et révérence aux reliques des saints, pour imiter leur exemple et obtenir leur protection »; cependant ce culte est à ranger parmi « les choses que l'Église observe et prêche, mais dont beaucoup ont pu se passer et se passent encore : tels sont les corps des saints et leurs *pignora*, c'est-à-dire les objets qui ont été à leur usage ». On voit comment, dès le début de son ouvrage, l'auteur se met à l'aise avec la doctrine et la pratique de ce culte. Avant de rendre des honneurs à une relique, il faut être assuré : 1° de la sainteté du personnage; 2° de l'authenticité de la relique. Sur la première question, qui sort de notre sujet, il a des remarques pertinentes et caustiques. Il exagère pourtant quand il déclare que, « pour être assuré de la sainteté d'un homme, il faut une révélation divine : *definimus ut nullus pro sancto facile habeatur, nisi quoquo pacto ex divina revelatione probetur.* Col. 666. Sur les fausses reliques, il cite des cas de supercheries évidentes, comme le boniment de celui qui le prit un jour à témoin qu'il avait dans son reliquaire du pain mastiqué par Notre-Seigneur. Dans le second livre, il prétend d'ailleurs qu'il ne peut exister aucune relique du corps de Jésus, puisqu'il nous a laissé comme seule relique l'eucharistie qui le contient tout entier, dans l'intégrité de son corps glorieux et « en mémoire de lui », par conséquent pour suppléer à tout mémorial corporel. Col. 630. Dans le livre suivant, il argue de la résurrection du Christ où il a repris son corps entier, et de la nécessité de la foi, qui ne s'exercerait plus si notre adoration portait sur des objets visibles! L'argumentation vaut ce qu'elle vaut. Les conclusions ne laissent pas d'être intéressantes : elles portent contre l'authenticité de la dent de Notre-Seigneur que les moines de Saint-Médard prétendaient posséder, *loc. cit.*, col. 651, aussi bien que contre la conservation du lait de la Sainte Vierge, que l'on montrait à Laon dans un vase de cristal. *Loc. cit.*, col. 659. Pour les reliques des saints, Guibert ne peut être aussi absolu; mais il plaisante au sujet des reliques en double exemplaire : « Sans parler des gens qui n'ont d'autre autorité qu'eux-mêmes, par conséquent aucune, il y en a d'autres qui ont une confiance certaine dans leurs reliques. Mais là encore, l'erreur est partout. Ainsi les uns disent qu'ils ont telle relique, et les autres prétendent avoir la même; par exemple les gens de Constantinople disent qu'ils ont la tête de saint Jean-Baptiste, et les moines de Saint-Jean-d'Angély affirment que ce sont eux qui l'ont! Quoi de plus ridicule sur le compte de ce grand saint que de dire qu'il eut deux têtes? Parlons sérieusement : il est évident que les uns ou les autres se trompent lourdement. » La même difficulté se répète entre Godefroi, évêque d'Amiens, et les moines de Saint-Denis à propos du corps de saint Firmin : ils ont tous deux un corps, ceux de Saint-Denis ont en plus une inscription; l'évêque d'Amiens en fait faire une, qui plus tard fera autorité pour le moine Nicolas de Soissons; cf. *ibid.*, col. 1028. Conclusion de Guibert : « Ceux qui honorent des reliques qu'ils ne connaissent pas, même si elles étaient d'un saint, ne sont pas sans s'exposer à un grand danger. S'ils les savent fausses, ils commettent un énorme

sacrilège : qu'y a-t-il, en effet, de plus sacrilège que de vénérer comme divin ce qui ne l'est pas? Ce qui a rapport avec Dieu est divin; et qu'y a-t-il de plus attaché à Dieu que les saints qui font un seul corps avec lui? »

Guibert revient, il est vrai, un peu en arrière : « Quelques-uns demandent, écrit-il, s'il est pernicieux d'honorer une relique pour une autre, ou un saint pour un autre. Je crois que non : parce que le Seigneur a dit des saints « qu'ils soient un comme nous sommes un » (Joa., XVII, 22), et que tous les saints ensemble, sous le Christ, leur tête, constituent comme un corps identique, parce que « l'esprit qui adhère à Dieu est un avec « Dieu », et donc honorer les reliques d'un saint pour un autre saint, ce n'est pas une erreur, puisque tous sont membres ensemble du même corps. C'est un peu dans le même sens que la liturgie romaine honore sous le nom des Quatre couronnés cinq autres martyrs. » Col. 628. Si même on vénère de bonne foi des reliques qui n'en sont pas, la prière profite tout de même au croyant. Col. 629. Mais ces erreurs n'arriveraient pas, pense Guibert, si on ne tirait pas les corps des saints de leurs sépultures, si on ne les transportait pas, si on ne les divisait pas : « cela ne plaît ni à Dieu, ni aux saints de subir des affronts que les païens eux-mêmes leur avaient épargnés. Et le pape Grégoire est bien de cet avis ». Col. 627-628. Les miracles, fussent-ils indéniables, ne prouveraient pas toujours l'authenticité d'une relique : « Le miracle peut se produire par le mérite d'un autre saint dont c'est la relique, ou même, si ce n'est pas la relique d'un saint, c'est la foi des croyants qui exige ce qu'ils espèrent. *Multa enim fieri possunt, non tam ejus merito per quem prærogatur, quam illius cui impenditur.* » Col. 663. Enfin, les reliques même authentiques, ne doivent pas être placées froidement « dans ces pyxides d'ivoire ou d'argent, » col. 627; à plus forte raison, ne faut-il pas « enlever les saints à leur repos pour l'amour des offrandes quotidiennes », ni les livrer aux processions et ostensions continuelles dans une atmosphère de mercantilisme, sinon de charlatanisme. Col. 621 et 666. Tel est ce traité des reliques, si inégal, plein de justes remarques et de considérations qui le sont moins, à qui son outrance même enleva une bonne part de son influence.

Les mêmes critiques eurent plus d'écho, du moins dans les monastères, quand elles furent reprises par saint Bernard contre les abus des clunistes : « Les reliques recouvertes d'or en mettent plein les yeux, *saginantur oculi*, et ouvrent les porte-monnaie! On fait l'ostension d'un beau saint, d'une belle sainte, et on la croit d'autant plus sainte qu'elle est mieux peinte! Voilà les gens qui s'empressent à baiser la relique : on les invite bien à adorer, mais ils songent plutôt à admirer l'œuvre d'art qu'à vénérer des choses sacrées. » *Apolog. ad Guillelmum abbat.*, *P. L.*, t. CLXXXII, col. 915. La théologie ne doit rien de constructif à saint Bernard; mais nous avons un vrai traité sur ce sujet, un long sermon dogmatique, de son antagoniste, l'abbé de Cluny, Pierre le Vénérable. *Serm.*, IV, *P. L.*, t. CLXXXIX, col. 998-1006. Il le prend sans doute de trop haut : du geste de Marie-Madeleine, il conclut : « Le Sauveur, en approuvant Madeleine, a fermé la bouche aux fous, il a montré par l'exemple de son corps, qu'il faut honorer les corps des saints. » Mais la suite de son argumentation mérite l'attention : c'est déjà une thèse scolastique. Première preuve, de raison : d'abord quoi d'étonnant que la chair unie à l'esprit, en unité de personne, pour servir le Créateur, doive être vénérée même après le départ de l'âme, puisque les habits eux-mêmes, les vêtements de la chair, nous paraissent vénérables? Voilà l'énoncé de la thèse. Deuxième preuve, de tradition : « C'est la coutume de l'Église de les entourer de cette pieuse affection; et quand elle ne peut avoir de reliques des corps saints, elle exerce sa dévotion sur des fragments de leurs vêtements. Elle console ainsi son désir, elle qui aspire de toute la ferveur de son âme à la société des saints, elle trompe un moment sa faim avec leurs habits et leurs souvenirs. » On remarquera ici une pensée, bien rare au Moyen Age, et voisine de celle de saint Augustin : les reliques inanimées, ne sont pas uniquement des parties de la personne du saint, elles sont pour les dévots des souvenirs de lui. « Tout cela », ajoute-t-il pour répondre à une objection de superstition, « tout cela se rapporte à la gloire de Dieu. D'ailleurs l'Église épouse en tout le jugement de Dieu; or elle s'étudie à honorer de mille manières sur la terre ceux qu'elle croit glorifiés par Dieu même dans les cieux ». Vient ensuite la preuve d'Écriture : « Et pour que tout ce qui est dit ici reçoive confirmation de l'oracle divin, écoutez, sur ce sujet, la Sainte Écriture qui ne trompe personne » : il cite alors Luc., VIII, 46 et XX, 38, Actes, XIX, 12. Mais c'est avec réserve qu'il utilise l'Ancien Testament, IV Reg., II, 14. « Pour montrer le mérite éminent d'Élie, Dieu a montré sa puissance par un miracle éclatant opéré par son manteau. » Col. 1002. Il arrive ainsi à la preuve dernière : « par les miracles innombrables que Dieu fait en leur faveur, il montre bien que nos saints sont vivants ». Col. 1003. Voici la conclusion de ce petit traité : « Donc les vêtements et toutes autres reliques des saints sont vénérables, non pour elles-mêmes, mais pour l'honneur des saints eux-mêmes, tout ainsi que les saints, non par eux-mêmes mais par la grâce de Celui qu'ils ont servi, sont devenus grands au ciel et sur la terre. » Col. 1002. Les fruits de la dévotion aux saintes reliques, sont l'exemple et la protection des saints, pourvu qu'on les prie « dans la charité ». Col. 1004. L'abbé de Cluny réfute également Pierre de Bruys qui niait le culte des reliques.

4° *Enseignement officiel du* IXe *au* XIIIe *siècle.* — 1. Les conciles généraux du Latran n'eurent rien à ajouter à la doctrine du IIe concile de Nicée; la doctrine des reliques n'était d'ailleurs pas attaquée; mais le culte donnait lieu à des abus criants. Le IVe concile du Latran (1215) se fait l'écho de ces préoccupations : can. 62 : « Les reliques nouvellement trouvées, qu'on ne les honore qu'avec la permission de l'évêque. Quant aux prélats, que désormais ils ne laissent plus ceux qui viennent par dévotion à leurs églises se faire tromper par des inventions vaines ou de faux documents, comme on en a pris l'habitude en beaucoup d'endroits, *occasione quæstus*, par l'appât du gain. » Mansi, *Concil.*, t. XXII, col. 1049-1050.

2. L'expression la plus haute du magistère de l'Église à cette époque du Moyen Age, ce fut la liturgie : liturgie romaine et liturgies locales.

La liturgie romaine n'avait pas de fête des reliques proprement dite, mais le sacramentaire envoyé par le pape Hadrien à Charlemagne et adopté, avec des additions, par les Églises de l'Empire franc, portait au 13 mai la messe de *Sancta Maria ad Martyres*, qui commémorait la dédicace du Panthéon de Rome et qui était un office aux reliques des martyrs. D'autres oraisons du Sacramentaire grégorien ont peut-être connoté originairement la présence des saints tombeaux : *Processi et Martiniani gloriosis confessionibus circumdas et protegis* (2 juillet): *Quos in apostolicæ confessionis petra solidasti* (28 juin); mais elles ont à coup sûr perdu très vite ce sens local et matériel.

L'ordinaire de la messe romaine nous a conservé dans ses enclaves les plus anciennes, l'écho de la dévotion des Églises du Moyen Age pour les reliques des saints placées dans l'autel du sacrifice. Dès que le prêtre monte à cet autel — c'est-à-dire puisque les prières préliminaires furent à l'origine d'usage privé — dès qu'il commence la messe, avant même de saluer les fidèles du *Dominus vobiscum*, il salue les reliques de

l'autel. Autrefois sans doute — et aujourd'hui encore l'évêque à l'office pontifical — il baisait en ce moment le livre des Évangiles. Quand il a baisé les reliques de l'autel, vers le VIe siècle, il a dû d'abord ne prononcer aucune prière; comme il le fait encore au Vendredi saint : le geste suffisait pour marquer le culte traditionnel. Depuis le XIIe siècle au moins, il récite la formule : *Oramus te per merita sanctorum, quorum reliquiæ hic sunt, ut indulgere digneris omnia peccata mea*, qui a l'avantage de proclamer le caractère de sacramental que l'Église reconnaît au baiser des reliques. Avant d'en venir à cette formule stéréotypée, dès le Xe siècle, les Églises germaniques utilisaient des formules de sens équivalent. Lebrun, *Explication des prières de la messe*, édit. 1829, p. 113.

Dans la suite de l'avant-messe, avant la collecte, avant l'offertoire, se maintient, pour le prêtre, la conjonction entre le baiser de l'autel et le *Dominus vobiscum*, c'est-à-dire comme une certaine préséance du salut aux reliques sur le salut au peuple. A la fin de l'offertoire du missel de saint Pie V a pris place une autre prière, venue sous diverses formes du bas Moyen Age : *Suscipe, sancta Trinitas*, où un regard est donné aux saints présents par leurs reliques : *et istorum et omnium sanctorum*. Plus aucune allusion à notre culte dans la partie ancienne du canon romain : c'était à prévoir.

L'office canonial, dans sa partie psalmique, et de même l'antiphonaire et le lectionnaire de la messe, enchaînés au texte des psaumes ou des livres sapientiaux, ont dû se contenter de très rares allusions aux reliques des saints. Trop heureux de trouver dans l'Ecclésiastique, XLIV, 14, la phrase. *Corpora sanctorum in pace sepulta sunt et vivent nomina eorum in generationem et generationem*, ils en ont fait un usage répété : antienne 3 et répons du commun actuel de plusieurs martyrs, *Alleluia* de la messe *Intret*, etc. La piété s'exprimait plus à l'aise dans des pièces que l'Église romaine a tolérées longtemps sans les admettre dans son office : les Actes anciens et nouveaux des martyrs et les homélies des docteurs du Ve siècle, enfin et surtout les hymnes triomphales des IXe et Xe siècles.

Dans ces hymnes mêmes, comme dans le reste de l'office, il faut se garder de prendre les accents de triomphe pour les martyrs comme des professions de piété pour leurs reliques : c'est le cas, dans l'hymne ambrosienne *Rex gloriose martyrum* pour les mots : *Trophæa sacra pangimus, Ignosce quod deliquimus*. Mais il y avait une hymne célèbre qui chantait sans aucune amphibologie les gloires de la relique de la Passion : le *Vexilla regis* de Fortunat, avec cette strophe : *O crux ave! spes unica. Hoc Passionis tempore, Auge piis justitiam, Reisque dona veniam*. Sur quoi saint Thomas fait cette réflexion : « Nous donnons à la croix un culte de latrie, puisqu'en elle nous plaçons notre salut... Nous lui rendons la même adoration qu'au Christ lui-même : c'est pourquoi nous nous adressons à la Sainte Croix et nous la prions comme le crucifié en personne. » *Sum. theol.*, IIIa, q. XXV, a. 4.

D'ailleurs la liturgie avait d'autres expressions que des textes revenant à jours fixes. La place des reliques dans les autels et sur les autels était une prescription officielle très significative d'un culte liturgique; celle d'enlever les reliquaires portatifs au moment du sacrifice ou de les voiler en présence de la sainte hostie, marquait sagement les limites où devait s'arrêter un culte de dulie.

La translation des reliques dans l'autel était une cérémonie rare, mais très expressive; elle constituait la partie essentielle et très solennelle de la consécration de l'autel et de l'église. La partie rituelle de la cérémonie rappelle au théologien actuel la grande vénération que professa toujours l'Église catholique pour les reliques parfois bien minimes qu'elle met à la place d'honneur dans la pierre du sacrifice. Autrefois les Églises gallicanes réservaient plutôt la solennité pour le tombeau où elles prenaient les *sanctuaria* destinés au nouvel autel : on y célébrait des *vigiliæ*, avant la dédicace, selon le témoignage de Grégoire de Tours. Dans les *Ordines romani* anciens, la pompe liturgique ne comportait pas de vigiles, mais commençait avec la procession de translation. La liturgie romano-gallicane, depuis Charlemagne, a fusionné les deux rites, accumulant ainsi les marques d'une dévotion non équivoque. Mais à cette époque, elle jouait plutôt un rôle modérateur et permettait à tous de s'instruire aux accents d'une liturgie si sûre de ses enseignements jusque dans son enthousiasme, et si prudente à maintenir au culte des reliques son caractère relatif et théocentrique : « Ébranlez-vous, Saints de Dieu, de vos demeures; hâtez-vous vers les lieux qui vous sont préparés... Levez-vous, Saints de Dieu, de vos demeures; sanctifiez les lieux, bénissez le peuple, et nous, hommes pécheurs, gardez-nous en paix. Mettez-vous en marche, Saints de Dieu, entrez dans la cité du Seigneur; car une église neuve vous a été édifiée, où le peuple doit adorer la majesté divine, etc. » La procession, précédée de la croix, la civière des reliques portée par des prêtres, et faisant le tour de l'église, à l'imitation de l'arche d'alliance, les onctions de saint chrême à l'intérieur et à l'extérieur du sépulcre destiné à recevoir ces saintes reliques, le souvenir enfin que, chaque année, la liturgie ramène de ses sanctuaires, *tot sanctorum decorari reliquiis*, tout cela maintenait dans le peuple la communion des âmes avec leurs modèles célestes et avec Jésus-Christ leur chef.

5° *Enseignement des théologiens scolastiques.* — En présence d'une doctrine bien établie dans la conscience de l'Église enseignante et d'un usage passé dans la pratique des fidèles, les premiers sommistes auraient dû faire une étude philosophique de la question. Mais Pierre Lombard ne lui ayant pas donné place dans ses *Sentences*, ses commentateurs se sont bornés à stigmatiser les abus dans le culte et à marquer le caractère relatif du culte en question. Ainsi saint Bonaventure, qui pourtant ne donne pas de nom spécial à ce culte : « Aux images donc et aux reliques est due *aliqua reverentia sibi compelens;* mais à Dieu seul est réservé le culte de latrie ». *De septem donis Spiritus sancti*, édit. Vivès, t. VII, p. 604. Dans le même traité, il énumère volontiers les reliques des saints avant les saintes images, respectant la hiérarchie que l'Église d'Occident avait maintenue. C'est aux seules images qu'il reconnaît un caractère purement relatif. *Non enim adoratur signum secundum quod res, sed solum ipsum signatum;* mais il n'ose être aussi catégorique pour les reliques, auxquelles les chrétiens attachent une importance intrinsèque : elles se réfèrent aux saints *sicut ad finem*, mais non *sicut ad objectum*, étant en elles-mêmes objet de culte. *In Sentent.*, l. III, dist. XXVII, a. 2, q. IV, éd. Vivès, t. IV, col. 619.

Saint Thomas d'Aquin, qui n'avait donné que des remarques de détail sur ce sujet, dans son *Commentaire des Sentences*, comme dans son *Compendium theologiæ*, s'est décidé, dans la *Somme théologique*, à lui donner une place à part dans le traité de l'incarnation, place conservée depuis dans tous les traités systématiques. *Sum. theol.*, IIIa, q. XXV, a. 6.

Dans cet article, après la preuve d'autorité résumée dans le *Sed contra*, il y a, comme l'a bien observé Cajétan, *in hunc locum*, comme trois parties qui se complètent l'une l'autre, et qui embrassent toutes les vues fragmentaires de la pensée chrétienne, ancienne et récente : la première est la preuve essentielle, démonstration *propter quid*, qui s'étend à tout le défini, qui s'applique à toutes les reliques, quelles qu'elles soient,

même simplement représentatives : toute relique est pour nous un mémorial des saints, *aliquid ad sanctos pertinens;* la seconde est une raison plus intime encore, si l'on peut dire, mais qui ne s'applique qu'aux reliques réelles : les corps saints ont été sanctifiés, ils sont *aliquid sanctorum;* enfin la troisième partie, simple appendice de la démonstration, n'est qu'une preuve *quia :* Dieu fait des miracles devant les reliques des saints, qui pour autant se manifestent comme *aliquid Dei.* Tout l'article va à démontrer que les reliques sont en relation avec les saints, avec le Christ et avec Dieu; mais les réponses de saint Thomas sont différentes, comme il se doit, selon qu'il envisage les reliques en général en rapport avec les fidèles, les corps des saints en rapport avec les saints eux-mêmes, et ces mêmes reliques en rapport avec Dieu.

a) La première preuve prend résolument son point de départ dans le vif du sens humain : « Celui qui est affectionné pour quelqu'un, vénère aussi les choses que cette personne a laissées d'elle-même après sa mort »; vue profondément humaine, qui était sous-jacente à la pensée des anciens docteurs, pour lesquels la relique était le saint lui-même, mais que saint Augustin avait mise en lumière; pour lui, comme pour saint Thomas, la relique est un intermédiaire sans doute, un succédané, mais concret et permanent de l'être aimé; bien loin de faire écran, elle maintient le contact avec lui. Aussi est-ce cette belle pensée de saint Augustin, *De Civit. Dei*, l. I, c. XIII, que nous voyons reparaître après un long oubli, dans la théologie des reliques. Sans doute le saint docteur l'étendait à toutes les relations d'amitié, aussi bien au culte familial des défunts qu'au culte religieux des saints; et c'est bien ainsi que la prend saint Thomas, qui en fait la majeure de son raisonnement. « Or, continue-t-il, nous devons avoir de la vénération pour les saints de Dieu », pour quatre raisons qui se commandent l'une l'autre : ce sont des membres du Christ, et donc les fils de Dieu, fils de Dieu et donc les amis de Dieu, amis de Dieu et donc intercesseurs près de Dieu pour nous. C'est, mise en ordre plus théologique, l'énumération que le Damascène avait faite des titres des saints. Ceux-ci donc sont les vrais objets de notre vénération; leurs reliques ne sont que l'occasion, l'excitant et le signe de cette vénération. Nous devons donc, *en souvenir d'eux*, vénérer dignement tout ce qu'ils nous ont laissé. » Il y a bien une relation réelle — puisque c'est une vraie relique — entre cet objet et le saint qui nous l'a laissé, et c'est cette relation qui nous permet de l'atteindre en lui et par lui. Cependant cette relation n'ayant pour but que de rappeler le souvenir du saint à notre pensée, est conçue ici par saint Thomas comme purement morale. Il ne suppose aucune sanctification de la relique, il ne lui reconnaît aucune dignité intrinsèque. Aussi n'a-t-il pas jugé utile de reprendre l'assertion du pseudo Augustin, que « les chaînes de saint Pierre eussent été sanctifiées au contact de ses membres. » Il suffit que la relique ait eu un rapport, aussi transitoire et banal qu'on voudra, avec le saint qu'on honore : elle sera efficace dès lors « pour exciter à l'aimer et pour signifier l'amour qu'on a pour lui ». Suarez, *Opera omnia*, édit. Vivès, t. XVIII, p. 655. Cette relation se retrouve donc dans les reliques les plus parcellaires et dans les simples reliques représentatives, c'est-à-dire « dans toute espèce de reliques », *reliquias qualescumque.* Et quel culte rendrons-nous à ces reliques? *Honore congruo venerari debemus.* Saint Thomas ne précise pas plus que saint Bonaventure; mais la portée de cette première preuve ne revendique pour elles qu'un culte relatif, comme le rôle qu'elles tiennent à notre égard, qui est celui d'un miroir ou d'un *memento;* notre vénération ne s'arrête donc pas à elles, et cependant passe par elles: elles ne la reçoivent en quelque sorte que pour la transmettre aussitôt aux saints dont elles tiennent la place et « nous rappellent le souvenir ».

b) La seconde preuve de saint Thomas est d'ordre plus strictement objectif : elle est prise de la réalité physique de certaines reliques, et va à leur reconnaître une dignité et sainteté intrinsèques; mais elle n'est appliquée expressément qu'aux corps des saints. Cette dignité propre aux corps des martyrs était une chose entendue depuis longtemps, quoique obscurément, par la dévotion populaire, et elle avait été revendiquée par saint Augustin déjà, dans le texte cité, mais plutôt par une considération *a fortiori* : « Si le vêtement d'un père est cher à ses enfants qui ont pour lui de l'attachement, ils ne doivent aucunement mépriser son corps même, qui lui fut, à lui, beaucoup plus familier que toute espèce de vêtements; son corps fait partie en effet de sa propre nature d'homme. » La pensée du docteur africain se tournait insensiblement des rapports d'amitié des enfants pour leurs parents, aux rapports d'unité des hommes avec leurs propres corps. Saint Thomas reprend la même direction de pensée, et considère les reliques corporelles en elles-mêmes; mais sa démonstration est d'autant plus neuve qu'il analyse plus profondément la part nécessaire du corps des saints dans la sainteté des saints en tant que tels : « Nous devons surtout honorer leurs corps qui furent les temples et les organes du Saint-Esprit habitant et opérant en eux, et qu'au corps du Christ ils doivent être configurés par la glorieuse résurrection. » Temples et instruments de l'Esprit-Saint dans leur personne tout entière, dans leur âme principalement, et appelés ainsi à la gloire future, ils le sont secondairement dans leurs corps restés sur la terre. C'est dire implicitement que ces corps eux-mêmes, que ces reliques de premier ordre, ont reçu et conservent une sanctification intrinsèque, et donc que l'*honor congruus* qui leur est dû de ce chef, s'arrête en partie à ces corps saints, à cause de leur éminente dignité. Bien plus que la bénédiction de l'Église, ils ont reçu la sanctification de Dieu. Il y a là une considération particulière aux reliques réelles, qui leur assure une place plus haute dans notre estime que toutes les images des saints : et c'est là ce qui justifie le rang privilégié que les docteurs du Moyen Age ont toujours assigné, du moins en Occident, au culte des reliques au-dessus de celui des images. Saint Thomas voit-il dans cette sainteté des reliques corporelles le fondement d'un culte absolu quoique inférieur à celui que nous devons au saint lui-même? Il y aurait moins répugné assurément pour les reliques que pour les saintes images; car, pour lui comme pour le peuple chrétien, les corps saints, même considérés *ut res*, étaient *aliquid sancti* et *aliquid sanctum.* Peut-être aurait-il admis la distinction de saint Bonaventure : les reliques corporelles sont l'objet d'un certain culte, sans en être la fin. Sans doute, à l'article 3 de la même question, il enseigne que « la révérence n'est due qu'à la créature raisonnable », et à l'article 5, il dit que « les créatures insensibles sont incapables d'être vénérées pour elles-mêmes »; à la solution 2 du présent article, il précisera bien que le culte chrétien ne peut s'arrêter finalement à un corps inanimé, mais bien à l'âme des saints et à Dieu, leur maître. Or ces principes vont à dire que l'excellence des saints est la raison première et la fin du culte rendu à leurs reliques. Mais celles-ci ne peuvent-elles être vénérées avec le saint lui-même, comme on honore d'un même culte le roi et son vêtement? En fait, saint Thomas ne s'est pas posé, comme pour les saintes images, cette question précise : doit-on rendre aux saints et à leurs reliques le même culte spécifique? Mais le principe qu'il énonçait plus haut : le culte s'adresse toujours à la personne, peut se compléter par cette mineure : or les corps des saints sou-

tenaient jadis avec leur personne un rapport d'identité; ils doivent être englobés dans le même culte. De là une conclusion, non exprimée, que le corps saint mérite d'être honoré pour lui-même: il est l'objet partiel, quoique très secondaire, du culte que l'on rend aux saints.

c) La troisième preuve est présentée comme une conséquence de la précédente : *Unde et ipse Deus hujusmodi reliquias convenienter honorat, in eorum præsentia miracula faciendo :* l'intervention de Dieu en faveur des reliques est un simple signe, mais irréfragable, de leur dignité. On remarquera d'un côté l'assurance avec laquelle l'auteur fait appel à ces miracles, admis par tous, d'un autre côté, la réserve qu'il met à en expliquer la causalité : puisque ce sont des miracles, ils sont opérés par Dieu; puisqu'ils sont faits « en présence des reliques », celles-ci en sont l'occasion, mais peut-être à cause de la dévotion des fidèles et de leurs prières au saint du lieu; saint Thomas ne dit pas que les reliques soient la cause instrumentale des miracles.

d) Les trois réponses aux objections précisent les caractères du culte des reliques : 1. culte d'honneur, culte de dulie et non de latrie, « comme, dit-il, celui que les païens rendaient à leurs morts » (?). 2. Culte dû à des corps inanimés, « non à cause d'eux, mais à cause de l'âme qui leur fut unie jadis et qui maintenant jouit de Dieu, et à cause de Dieu, dont l'âme et le corps furent les serviteurs ». Voilà pourquoi, Dieu étant l'objet final de cette vénération, saint Thomas tolère, sans bien la comprendre, l'expression si fréquente chez les docteurs grecs : adoration des reliques; et c'est à cause de ce respect qu'il a de la tradition grecque qu'il ne donne pas une réponse tout à fait négative à sa question liminaire : « Les reliques des saints doivent-elles être de quelque manière adorées? » 3. Culte qui unit dans la même vénération le saint et tout ce qui appartient à sa personne : son corps vivant autrefois et son corps inanimé maintenant : voilà bien la portée lointaine de la deuxième partie de la thèse; mais elle se heurtait à une objection métaphysique. « Un corps mort n'est pas de même espèce que le corps vivant? Il n'est donc pas numériquement le même. On ne doit donc pas, après la mort d'un saint, vénérer son corps. » La difficulté est sérieuse et exige une réponse, si la relique corporelle doit être objet de culte. Voici la solution un peu trop résumée de saint Thomas : « Le corps mort d'un saint est le même que son corps vivant... du point de vue de l'identité de la matière, laquelle doit être à nouveau réunie à l'âme, sa première forme. » Nous dirions : le corps saint a perdu son principe vivant, mais il reste tout de même constitué par les mêmes molécules de matière, qui furent jadis sanctifiées par l'âme et qui seront un jour revivifiées par elle.

Dans l'article 4 de la même question, saint Thomas étudie le cas d'une relique d'une excellence particulière : la vraie croix de Notre-Seigneur. Il y explique mieux encore et le caractère relatif qu'il reconnaît au culte des reliques et à celui des images et la supériorité des premières sur les secondes. « L'honneur ou révérence n'est dû qu'à la créature raisonnable; et ce n'est qu'à cause d'elle que l'on honore la créature insensible. On le fait d'ailleurs pour un double motif : soit parce qu'elle représente la nature raisonnable, soit parce qu'elle lui est jointe de quelque façon, *in quantum ei quocumque modo conjungitur.* Pour le premier motif, les hommes ont coutume de révérer l'image d'un roi; pour le second, ils vénèrent son vêtement. A ces deux sortes d'objets insensibles les hommes rendent le même honneur qu'au roi lui-même. » On saisit déjà comment le culte des images et celui des reliques prennent leur racine dans le sens humain, et comment la raison formelle des unes et des autres est diverse; mais elles se trouvent réunies dans la croix de la passion : « Si nous parlons de la croix même sur laquelle le Christ a été crucifié, elle nous est vénérable des deux manières; premier motif, parce qu'elle nous représente la figure du Christ étendu sur elle » : voici son rôle d'image; et voilà son rôle de relique : « Second motif, parce qu'elle a touché aux membres du Christ et qu'elle a été toute inondée de son sang. Aussi d'une façon comme de l'autre, la vraie croix est adorée d'une même adoration avec le Christ. Et à cause de cela aussi, nous nous adressons à la croix et nous la prions comme le Crucifié en personne. » *Sum. theol.*, III^{a}, q. xxv, a. 4. Pour saint Thomas donc, qui étudie toujours les choses du point de vue le plus formel, la raison de relique est distincte absolument de la raison d'image : celle-ci représente son prototype à l'esprit, elle en retrace la figure, tandis que celle-là en conserve sinon la forme, du moins les éléments matériels. Mais, si cette forme matérielle de la relique peut fournir à l'esprit un rappel du saint qui l'a laissée, ce qui était relique peut prendre raison d'image. Et l'on voit que saint Thomas n'exige pas une conformité plastique, puisque, pour la vraie croix, son seul aspect « représente » à l'imagination « l'image du Christ qui fut étendu sur elle ». A ce titre, on pourrait même dire que toute relique a plus ou moins raison d'image, non pas par origine exemplaire, et similitude de figure, mais par similitude de matière et par origine naturelle.

La raison formelle de relique est expliquée également par saint Thomas dans toute sa généralité par ces mots : *alio modo in quantum ei quocumque modo conjungitur.* Cette conjonction, il l'entend d'une relation réelle, non seulement exemplaire et représentative comme pour l'image, mais physique, par contact, par habitation, etc., pour constituer « une conjonction de quelque façon ». Mais l'exemple qu'il prend du vêtement du roi explique bien que cette jonction peut être naturelle ou artificielle, habituelle ou momentanée. Et les deux choses se réalisent pour la relique de la vraie croix : 1° *Ex contactu ad membra Christi,* contact passager, et 2° *Ex hoc quod ejus sanguine est perfusa,* contact permanent. C'est la justification applicable à toute relique dite « représentative », linge imbibé du sang d'un martyr, ou objet ayant touché réellement, à son corps. Bien entendu, la relation serait beaucoup plus intime si la relique, réelle celle-là, avait appartenu à la personne du saint; comme le remarque saint Thomas, toujours à propos de la vraie croix : « Bien qu'elle n'ait pas été unie personnellement au Fils de Dieu », par exemple comme le Saint-Sang, « la croix du Christ lui fut cependant unie d'une certaine manière différente, à savoir [par représentation et] par contact; et pour ce seul motif on lui doit la vénération. » *Ibid., ad* 2um.

La solution suivante, dans le même article, montre bien comment saint Thomas envisage la relation de relique par contact, aussi bien à propos des saints que de Notre-Seigneur : il suffit que le contact soit réel et local; mais, par le fait même, les exemplaires de ces reliques ne sont pas indéfiniment multipliables par voie d'imitation, comme pour les saintes images, qui peuvent être une image d'image. « Quant à cette raison de contact avec les membres du Christ, nous adorons non seulement la croix, mais aussi tout ce qui a été [en relation réelle] avec le Christ. C'est pourquoi le Damascène écrit au IVe livre [*De la foi orthodoxe,* c. II] : « Le bois précieux [de la croix], parce que sanctifié par le contact du corps sacré et du sang, doit être adoré dignement, mais aussi les clous, les vêtements, la lance; de même les saintes demeures où le Christ a séjourné. » Mais ces dernières reliques ne représentent pas l'image du Christ comme la croix, qui est appelée dans l'Écriture « le signe du Fils de l'homme qui appa-

raîtra dans les cieux », comme il est dit, Matth., XXIV, 30. Ainsi pour le saint Docteur, en conformité avec le sentiment chrétien, la croix a raison de relique du Christ, mais aussi d'image, tandis que d'autres reliques du Christ, comme la sainte lance ou les clous de la passion n'ont pas raison d'image; aussi des clous imités des clous authentiques ne sont plus de vraies reliques, et ce ne sont point des images du Christ; tandis que des croix quelconques sont encore de vraies images dignes de culte. « Aussi rendons-nous un culte de vénération à toute représentation de la croix du Christ en quelque matière qu'elle soit, mais non à des imitations des clous ou d'autres instruments de la passion. » *Ibid, ad* 3um. Cette distinction entre la Sainte-Croix et la Sainte-Lance font supposer que, pour saint Thomas, il y a pareillement des reliques des saints qui en sont aussi des images, tandis que d'autres n'en sont pas. Ce sera toujours la différence que la saine dévotion catholique mettra entre un corps saint, une relique insigne, qui représentent parfois le saint si vivement, et une poussière d'os qui ne dit rien aux yeux.

Saint Thomas fait une brève mention, d'un ton presque détaché, *Summ. theol.*, IIIa, q. LIV, a. 2, ad 3um, « du sang du Christ qui est conservé comme relique dans quelques églises », par exemple à l'église du Saint-Sang de Bruges, célèbre par ses pèlerinages. La réserve avec laquelle il s'exprime sur l'origine de ce sang et son authenticité parfois discutable est à remarquer. Cela ne l'empêche pas d'y voir des reliques dignes de vénération : « Ce sang est conservé dans certaines églises comme reliques; mais il n'a pas coulé du côté du Christ : c'est par miracle qu'il a coulé, dit-on, *dicitur*, de certaine image du Christ frappée » par des juifs ou des impies. Dans le culte des reliques, dit-il encore, il faut se garder des pratiques superstitieuses, soit par des excès dans les marques de vénération, soit par « quelque vaine observance, qui ne va pas à la révérence de Dieu et des saints. » IIa-IIæ, q. XCVI, a. 4, ad 2um. Suarez y verra « matière à sacrilège ». *Opera omnia*, édit. Vivès, t. XIII, p. 617.

Sauf les commentateurs de saint Thomas, les autres théologiens scolastiques des XIVe et XVe siècles n'envisagèrent guère la question des reliques que du point de vue moral, se bornant à reproduire sans les approfondir, les raisons dogmatiques, traditionnelles désormais dans l'École. Voici, qui les résume assez bien, une page du compilateur Denys le Chartreux : « Comme l'avoue Pierre d'Ailly dans son livre *De ecclesiastica potestate*, la vérité de la foi catholique tient le milieu entre deux erreurs opposées. Sur ce sujet de la vénération des reliques, il y a également deux excès à éviter : les uns, en effet, Eunome et Vigilance après lui, prétendent qu'il ne faut donner aucune révérence aux reliques des saints. Les autres, à leur égard, se montrent superstitieux, pensant honorer les saints par des pratiques qui leur déplaisent, comme des usages extravagants ou charnels, des pompes exagérées, des oripeaux curieux, des beuveries sans frein et des excès de tous genres. Tout cela est contraire à la loi naturelle comme à la loi divine. » *Dionys. Cartus. opera omnia*, t. XXXVI, p. 201. L'auteur résume honnêtement les raisons données par saint Thomas; mais aux miracles de Dieu en faveur des reliques, il ajoute cette variante : « Enfin les âmes des saints, qui jouissent maintenant de Dieu dans la béatitude, aiment leurs propres reliques, les honorent et viennent les visiter; ils accordent de nombreux bienfaits aux villes et aux hommes qui les conservent respectueusement et les honorent comme ils le doivent. » *Loc. cit.*, p. 202. « Contre les précédents abus, le *Corpus juris* a fulminé », continue-t-il et le Chartreux cite pêle-mêle les vrais conciles et les Fausses Décrétales, d'après le Décret de Gratien.

VII. Le concile de Trente et les théologiens postérieurs. — 1° *Le décret du concile de Trente.* — Les précurseurs de la Réforme avaient, dès le XIVe siècle, protesté contre le culte rendu aux saintes reliques, unissant dans une même réprobation des abus trop certains et des pratiques d'une incontestable légitimité. Devant leurs attaques l'Église n'était pas demeurée à court.

Parmi les erreurs de Jean Huss, le concile de Constance, session XLIV, note que celui-ci accuse les prêtres catholiques « de penser en infidèles de... la vénération des reliques »; et il demande d'interroger les suspects « s'ils croient qu'il soit licite aux fidèles de vénérer les reliques des saints », et de les questionner, si c'est l'usage du pays « par serment sur les reliques des saints ou sur le crucifix ». Mansi, t. XXVII, col. 1197; Denz.-Bannw., n. 679.

Ces négations étaient renouvelées de Wicleff; elles furent reprises au siècle suivant par tous les réformés; le culte des reliques était, pour Luther, une invention lucrative de l'Église romaine et se dénonçait comme contraire à la parole de Dieu dans l'Écriture. Calvin s'élève contre les fausses reliques, par exemple les exemplaires multiples d'un même saint. Contre ces novateurs, le concile de Trente, session XXV, porte le décret suivant, qui se tait sur l'argument scripturaire, mais fait appel à la tradition apostolique, à l'usage universel, aux condamnations antérieures et aux deux principales preuves de raison développées depuis longtemps par les Pères et dans l'École : « Le Saint Concile mande aux évêques et à tous autres ayant fonction et charge d'enseignement, selon l'usage de l'Église catholique et apostolique, reçu dès les premiers temps de la religion chrétienne, d'instruire avec soin les fidèles sur l'honneur dû aux reliques..., leur montrant que les corps saints des martyrs et autres saints qui vivent avec le Christ, qui furent des membres vivants du Christ et le temple du Saint-Esprit... par lesquels [corps saints] de multiples bienfaits sont accordés par Dieu aux hommes, doivent être vénérés des fidèles. » Puis passant à la condamnation, le concile ajoute aussitôt : « De telle sorte que ceux qui affirment qu'aux reliques des saints n'est due ni vénération ni honneur, ou que ces reliques et les autres monuments sacrés sont inutilement honorés des fidèles, et qu'on fréquente en vain les *memoriæ* des saints, dans l'espoir d'en obtenir secours, tous ceux-là doivent être absolument condamnés, comme l'Église les a condamnés depuis longtemps et les condamne encore présentement. » Denz.-Bannw., n. 984, 985.

Encore que le décret ait une allure disciplinaire, qui le distingue à première vue des habituelles définitions dogmatiques du concile — la hâte avec laquelle ont été rédigés ces derniers décrets y est pour quelque chose — il ne laisse pas néanmoins de mettre *in tuto* une vérité qui s'appuie sur des considérants d'ordre doctrinal : la *légitimité* et donc la *licéité* du culte des reliques. Le concile n'a pas entendu préciser le genre de culte qui leur était dû ni les raisons qui le fondent; au fait il y avait sur la matière d'assez amples discussions parmi les théologiens scolastiques. Ces disputes, après le concile, vont reprendre; elles sont pour les docteurs une occasion d'arriver à d'utiles distinctions.

2° *Les théologiens postérieurs au concile.* — Les premiers polémistes antiluthériens avaient signalé, vaille que vaille, les réponses topiques à opposer aux arguments des réformateurs. Il faut descendre jusqu'à Suarez, *In Sum. theol.*, disp. LV, éd. Vivès, t. XVIII, p. 654 sq., pour trouver un exposé d'ensemble, qui fasse appel aux divers lieux théologiques, et une discussion proprement scolastique.

Visiblement les textes scripturaires empruntés à la Genèse c. L et à l'Exode, c. XIII (translation des corps

des patriarches), aux Actes, c. VIII (sépulture honorable donnée au diacre Étienne), ne viennent ici que comme un modeste appoint. Ils sont d'ailleurs à peine discutés.

Après un bon article sur la tradition ancienne des grandes Églises de Rome, d'Antioche, de Constantinople et de Milan, Suarez inaugure la série des saints Pères par les *Clémentines*, l. VI, c. XXX, et les *Constitutions apostoliques*, qui ne prouvent que pour le IVe siècle. Les miracles de Dieu en faveur des reliques, que saint Thomas avait prudemment donnés comme « opérés en leur présence », Suarez les donne comme « faits par les reliques, *tamquam per divina organa* » : c'est une nuance d'idée conforme à la tournure prise par l'enseignement ordinaire. A la série des définitions conciliaires citées plus haut, l'auteur ajoute un concile de Mayence, can. 51, et surtout le concile de Trente, sess. XXV, decr. 2, que nous venons de donner. Les raisons théologiques du commentateur sont celles de la *Somme*, avec quelques modifications plus ou moins intentionnelles : en tête de la démonstration, la preuve tirée de la dignité intime des corps des saints, « qui furent les temples des saintes âmes »; puis, le motif augustinien remployé par saint Thomas et complété ainsi par Suarez : « conserver des reliques est un signe d'amour pour les saints, et elles excitent à ce même amour à leur égard ». L'analogie de la foi fournit à Suarez une considération nouvelle : « Les reliques des saints ont avec eux une relation plus étroite que les images, et » — même comme simples *memoriæ* — « elles les représentent mieux. Or les images saintes ont droit à notre culte... » Parmi les objections classiques de Suarez, une seule est à retenir; la dernière de celles de saint Thomas; celui-ci l'avait posée sur le terrain métaphysique, mais Suarez la ramène délibérément sur le terrain moral : « Dans les reliques, dit-on, il ne reste plus [du corps du saint] que la matière première, et tout au plus la même quantité avec quelques accidents. Réponse : cette difficulté ne doit pas être traitée métaphysiquement, mais plutôt moralement : ce rapport [que l'on cherche entre les reliques et le saint] n'est pas une chose physique, ni une relation réelle, mais une relation de raison, une certaine dignité morale. » *Loc. cit.*, p. 656. C'est ici une de ces positions intermédiaires que le jésuite espagnol affecte de prendre dans les discussions théologiques : après avoir mis en tête de sa démonstration l'argument métaphysique : *corpora sanctorum fuerunt templa animarum sanctorum*, dont saint Thomas pourtant n'avait fait qu'un à côté de son article de la Somme, Suarez propose que l'on remette dans l'ombre cette « chose physique » qu'est la sanctification des corps saints par leur « relation réelle avec l'âme », ou mieux, comme écrivait saint Thomas, avec le Saint-Esprit. S'il croyait cette position métaphysiquement intenable, il aurait mieux fait de laisser tomber la première de ses preuves; mais, en le faisant, il risque d'abandonner un lambeau de la théologie traditionnelle; il garde donc cet argument, qui parle tant à l'imagination et à l'esprit de foi, mais, pour lui, l'âme ne donne aux corps des saints qu'une « dignité morale ». Quant au second argument, le motif d'édification, il fait remarquer sagement que les reliques ne peuvent nous faire ressouvenir des saints que si elles demeurent reconnaissables, *quamdiu res sub tali forma conservatur*, et que, réduites à quelques grains de poussière, il y aurait, à vouloir les conserver, « quelque indécence dont il faut se garder ». Enfin Suarez note, à propos du danger des fausses reliques, que pour honorer prudemment une relique *nec major certitudo exigenda est quam ad aliarum virtutum actus, nempe privatum testimonium. Ibid.*, p. 658.

Parmi les théologiens scolastiques de l'époque moderne, plusieurs avaient fait un choix assez exclusif entre les raisons données par saint Thomas pour le culte des reliques, les uns disant qu'elles étaient vénérables en elles-mêmes, mais d'un culte inférieur à celui que l'on doit aux saints, et les autres disant qu'elles méritent exactement le même culte que leurs prototypes, culte de dulie mais relatif, quand il s'agit des reliques, absolu quand il s'adresse directement aux saints dans le ciel. Bellarmin pose assez exactement le problème dans le *De Ecclesia triumphanti*, II, 3, *op. omnia*, t. III, p. 203-211.

Billuart, *De incarnatione*, dissert. XXIII, a. 4, pour accorder les uns et les autres, renvoie à la distinction qu'il avait faite, *loc. cit.*, a. 3, à propos des images. « L'image peut être considérée de trois manières : 1. Matériellement, *ut est res quædam*... Prise ainsi, l'image n'a droit à aucune vénération ». Ce premier point de vue est difficilement applicable aux reliques. 2. Elle peut être considérée très formellement, *in actu exercito*, comme faisant son rôle d'image, qui est de présenter actuellement l'exemplaire dont elle tient la place... c'est l'exemplaire même *in esse repræsentativo*, bien que comme objet matériel, elle ait sa matière, sa figure à elle. 3. L'image peut être envisagée d'une façon intermédiaire, en tant que chose sainte destinée au culte des saints, et qui a aussi la vertu de les signifier : c'est encore, disent certains théologiens, l'image formellement considérée, non pas toutefois *in actu exercito*, mais *in actu signato*, non pas comme représentant actuellement, mais comme représentative du prototype, à qui elle emprunte une certaine sanctification et quasi-consécration, un peu comme... les reliques des saints sont dites saintes à cause de la relation avec la réalité sacrée, qu'est la personne du saint. »

« Ce point de vue est celui de Suarez, de Sylvius et d'autres. Bien que saint Thomas, à cet article 3 de la Somme n'en ait pas fait mention, il en reconnaît ailleurs le bien-fondé, IIa-IIæ, q. XCIX, a. 3, où il énumère l'ordre de ces réalités sacrées : 1. La personne sainte. 2. Les sacrements, puis, « en seconde place les vases sacrés pour la réception des sacrements, et les images saintes et reliques des saints, dans lesquelles d'une certaine manière les personnes mêmes des saints sont honorées. »

Billuart pouvait donc, en bon thomiste, appliquer sa distinction aux reliques des saints : « Si les reliques des saints sont saisies d'un même regard avec le saint dont elles sont les reliques, comme un seul objet total, le tout est honoré d'un même culte : le saint *primario et propter se*, les reliques secondairement et à cause du saint. De même, dit le saint docteur, nous vénérons du même respect le roi et son vêtement : d'où il conclut qu'une croix quelconque est adorée d'un culte de latrie, bien entendu latrie respective, comme nous l'avons expliqué ci-dessus pour les images; la même raison existe pour les reliques considérées en ce sens. Si au contraire on les considère précisément dans la relation qu'elles ont avec le saint dont elles sont les reliques, en tant qu'elles furent quelque chose de lui ou qu'elles l'ont touché, comme nous l'avons dit des images considérées au troisième point de vue, alors ces reliques sont honorées d'un culte inférieur qui n'appartient qu'analogiquement et *reductive* au genre du culte [de dulie] donné au saint lui-même. C'est exactement la même solution que pour les saintes images considérées de la troisième façon ». Billuart, *De incarnatione*, disp. XXIII, a. 4.

Pour se rendre un compte exact de cette doctrine, il faut se dire que le théologien applique non pas matériellement mais formellement aux reliques sa judicieuse distinction concernant les images. Or le rôle formel de la relique est de conserver un reste matériel du saint, et non pas simplement d'en représenter la

pensée. Donc : 1. Si l'on prend la relique au sens le plus formel, c'est-à-dire *in actu exercito*, dans son office actuel de relique, qui est de conserver quelque chose du saint et d'en tenir lieu, sous cet aspect tout à fait formel de conserver matériellement, elle ne se distingue du martyr vivant et mourant que par le mode d'être mort et immobile, comme d'ailleurs l'image diffère de son prototype par la matière et la couleur. Ainsi la relique, *reduplicative ut reliquiæ*, est une même chose avec le saint qui nous l'a laissée après soi : elle forme avec lui, objectivement et sans aucun travail d'imagination de notre part, un seul objet total, un seul terme de vénération. Qui dit relique dit restes d'un saint; quand on pense au vêtement du roi on honore le roi. Notre culte est donc le même pour le saint et pour la relique; mais il atteint le saint *in recto, primario et propter se*, et la relique *in obliquo, secundario et propter sanctum;* ainsi le culte du saint est un culte de dulie absolu, et celui de la relique est bien un culte de dulie mais relatif, et, pour cette raison, inférieur au culte donné à la personne du saint. Et même, comme le fait remarquer Billuart à propos des saintes images, le culte de dulie ainsi accordé à la relique, par le fait qu'il est indivisiblement le même que la vénération donnée au saint, ne tient cependant pas de la relique même cette dignité, mais bien du prototype; tout ainsi que le même acte de vision béatifique qui embrasse Dieu et les créatures, n'est pas formellement béatifique du fait qu'il se termine aussi aux créatures, de même l'acte qui englobe la relique dans le culte du saint est un acte de dulie *materialiter tantum seu specificative*. 2. Mais on peut aussi considérer la relique « d'une façon intermédiaire »; comme s'exprime Billuart, et cette fois en elle-même, et pour sa propre excellence, non pas matériellement certes, comme un ossement vulgaire ou un morceau de toile, mais formellement déjà, comme un objet sacré destiné à honorer le saint dont elle nous vient, et apte à en conserver quelque trace jusqu'à nous : la relique est bien considérée formellement dans son rôle de conservation, mais *non in actu exercito, sed in actu signato*, non pas comme une dépendance actuelle du corps vivant du saint — cet ossement desséché en est si différent! — mais comme une chose sainte qui a été jadis unie avec la personne du saint si c'est une relique réelle, comme un objet sacré qui a touché son tombeau, s'il s'agit d'une relique représentative. De ce contact ou de cette union, il est permis de croire que la relique a reçu et détient une certaine sanctification immanente. De plus elle a reçu les hommages de l'Église et est restée durant des siècles affectée à son culte. Tout cela fait que la relique peut être honorée pour elle même; beaucoup plus facilement que pour l'image, nous pouvons regarder la relique dans sa dignité propre. Sans doute nous disons-nous que cet objet, parfois minuscule, doit toute cette dignité au fait qu'il a été en relation réelle avec un saint; mais enfin nous le vénérons en lui-même, comme détenant une consécration particulière, dérivée originairement de la personne du saint. Dès lors la relique est honorée d'un culte inférieur à celui du saint, et qui ne peut être appelé dulie que par analogie. Ainsi l'honneur donné à l'uniforme du roi, quand le roi est absent, est-il très différent de celui qu'on donne à sa personne présente. Par cette distinction dans les points de vue, Billuart explique assez bien les deux opinions qui divisaient les anciens scolastiques et les nouveaux théologiens, contemporains du concile de Trente, comme Sanderus, Catharin et Bellarmin. Il rend compte également des attitudes diverses des Pères de l'Église, les uns passant, pour ainsi dire, directement de la relique au saint qu'elle personnifiait, et les autres s'arrêtant à considérer en eux-mêmes ces restes sanglants. Nous avons dépassé largement l'époque du concile de Trente. Mais il fallait réunir tous ces théologiens spéculatifs et nous avons entendu avec Billuart un bon résumé de l'enseignement de l'École.

VIII. Les saintes reliques a l'époque moderne. — 1° *La liturgie.* — Ni le missel, ni le bréviaire romains dans leur état présent n'ont d'office spécial pour les saintes reliques; mais les divers diocèses ont fait place dans leur calendrier à une fête destinée à célébrer ensemble les diverses reliques conservées dans la circonscription diocésaine. L'ordre bénédictin, qui la place le 13 mai, au temps pascal, utilise simplement l'office des saints martyrs *tempore paschali;* la congrégation de France a maintenu à son propre cinq antiennes, dont deux tirées de l'Écriture, *Custodit Dominus*, Ps. xxxiii, 21, et *Corpora sanctorum*, Eccli., xliv, 15; deux autres reproduisent des textes patristiques : *Isti vero nobis familiares sunt, nobis autem commorantur*, cf. Maxime de Turin, ci-dessus, col 2341, et *Sanctorum per orbem in cineribus portio seminatur; manet tamen integra in virtutibus plenitudo*, cf. Théodoret, ci-dessus, col. 2342.

Les Églises qui fêtent les reliques en novembre ou du moins aux alentours de la Toussaint ont des pièces propres beaucoup plus nombreuses : à Paris et dans les diocèses de France, les répons du 1er nocturne utilisent au sens mystique Gen., iv, 10; Ex., xiii, 19, et II Reg., xxi, 21; les suivants, au sens historique Act., v, 15 et xix, 12 et au sens figuré Dan., xii, 3 : Ez., xxxvii, 12.

La collecte de la messe, colligée au xixe siècle : *Auge in nobis resurrectionis fidem*, tout en faisant état des « merveilles opérées par les reliques », fait appel à la foi : foi bien établie dans la résurrection glorieuse « des cendres vénérées », foi destinée à affermir chez les fidèles l'espérance de leur propre résurrection.

Les deux hymnes *O vos unanimes* et *Adeste, sancti, plurimo*, toutes deux de Santeuil, sont plus dignes d'attention. La première est un bon résumé de la doctrine catholique, la première strophe donnant les noms poétiques de ces reliques, la deuxième expliquant que les saints ont mérité aussi par leurs corps, *pœnarum sociis ossibus*, la troisième marquant la protection de Dieu sur les reliques, et la quatrième l'honneur que leur fait l'Église en disant sur elles la messe, la dernière rappelant les fruits de ce culte. La seconde hymne marque le contraste entre l'humilité des restes sacrés et les hommages qu'ils reçoivent des fidèles et la vertu que Dieu leur assure pour guérir les malades et chasser les démons.

Un des derniers spécimens de la littérature liturgique, c'est l'hymne de Santeuil *Ad sanctos cineres*, que l'Église de Paris utilise pour les matines de la fête de saint Denys. Rien de bien neuf dans cette autre composition : la première strophe s'adresse aux martyrs prédicateurs de la foi, la seconde rappelle les hommages des rois à leurs tombeaux, la suivante leur adjoint les confesseurs, *quos sensere bonos rebus in arduis*, et la dernière résume les miracles, sceau de Dieu en leur faveur : *Hic quot prodigiis se Deus asserit!* L'autre hymne de la même fête : *O invidenda Martyrum*, applique aux reliques mêmes et à contre-sens le mot de Tertullien : *semen est sanguis christianorum*. « Les ossements sont confiés à la terre, et arrosés des larmes des fidèles, ils deviennent une bonne semence, qui donnera en son temps une ample moisson! »

Mais il ne faut pas oublier que la liturgie romaine, par sa fixité, joue dans l'Église le rôle d'un régulateur : ainsi l'ancien rituel de la dédicace est toujours officiel, et que les antiennes en l'honneur des corps saints et le transfert solennel des reliques est toujours la partie essentielle de la consécration de l'autel et de l'église. Le culte des saintes reliques, qui languit un peu dans le peuple chrétien, et même dans le clergé, n'a pas de guide plus sûr que ces pages du Pontifical.

2° *Le sort des reliques.* — Les corps saints avaient traversé sans trop de dommages les désordres du Moyen Age, à cause de la dévotion générale qui veillait sur elles, et qui, au pis aller, enrichissait toujours un nouveau sanctuaire des dépouilles du premier. Mais, à l'époque moderne, où les railleries des Réformés, de Voltaire et des Encyclopédistes avaient refroidi la foi d'un grand nombre, les reliques ont eu beaucoup à souffrir des guerres et des révolutions de l'Europe. Sans parler des guerres de religion, où les protestants français pillèrent et brûlèrent tant de trésors d'églises dans le midi et le centre de la France, la Révolution française, confisquant les reliquaires d'or et d'argent pour la monnaie, ceux de cuivre pour l'armement des troupes, dispersa beaucoup de reliques. Quelques-unes, comme le corps de sainte Marguerite-Marie à Paray-le-Monial, furent mises dans de vulgaires caisses en bois et cachées dans des greniers; elles reprirent leur place dans les églises dès le retour de la paix religieuse. D'autres restèrent bien plus longtemps à la garde de pieuses personnes, comme celles de beaucoup de cathédrales et de grands monastères de France, qu'on prit le soin d'authentiquer par la suite. Mais la Révolution fit aussi des martyrs, et bien que les exécuteurs des hautes œuvres eussent pris soin de supprimer les reliques ou de jeter les corps des condamnés à la fosse commune, les églises s'enrichirent ainsi de souvenirs bien vénérables, d'autant plus émouvants qu'ils venaient de martyrs récents et connus : *Nobis familiares sunt, nobis enim commorantur.* Le pèlerinage aux îles d'Aix et les pieuses visites à l'église des Carmes à Paris renouvellent à dix siècles d'intervalle les gestes des fidèles de France en l'honneur de leurs martyrs. L'expansion des missions en pays païens au XIXe siècle a fait aussi des martyrs, parmi les missionnaires et leurs néophytes, dont les reliques sanglantes enrichissent les maisons religieuses de France et de tous les vieux pays catholiques. Il faut adjoindre à ces saintes reliques celles des bienheureux et des saints canonisés en si grand nombre depuis une centaine d'années. *O vere beata mater Ecclesia, quam sic honor divinæ dignationis illuminat! Floribus ejus nec rosæ nec lilia desunt!* Bède le Vénérable, *Sermo XVIII, de Sanctis.* La guerre européenne, elle-même, qui a obligé plusieurs grandes églises envahies à mettre pour un temps leurs reliques en sûreté à l'étranger, a eu comme résultat inattendu d'occasionner des restaurations de sanctuaires dévastés, et les travaux entrepris à la cathédrale de Reims ont amené inopinément la découverte du corps de saint Albert.

Mais l'invention de nouvelles reliques au XIXe siècle est due surtout aux progrès de l'archéologie chrétienne et aux fouilles intelligentes entreprises à Rome dès le début de ce siècle, à Carthage et dans l'Afrique chrétienne depuis l'occupation française, à Jérusalem depuis la fin du même siècle, en France même et dans les pays danubiens depuis la fin de la grande guerre.

3° *Authenticité des reliques.* — De 1800 à 1840, beaucoup de reliques douteuses provenaient des catacombes de Rome avec la permission plus ou moins expresse des Congrégations romaines. « Avant De Rossi, écrit le P. Delehaye, bollandiste, la plupart des érudits qui s'engagèrent dans les catacombes romaines sans avoir des critères assez sûrs pour discerner les centres de culte, crurent découvrir des corps saints dans une foule de tombes devant lesquelles les pèlerins des temps antiques n'avaient jamais songé à s'arrêter. Ces reliques, pour le moins douteuses, furent vivement recherchées... L'exemple le plus connu est celui de sainte Philomène, dont l'insignifiante épitaphe : *lumena Paxtecumfi* a suggéré les combinaisons les plus ingénieuses... On en arrive aujourd'hui à constater que le corps que l'on a trouvé en 1802 n'est pas celui de *Philumena* inscrite sur l'épitaphe; ce n'est pas celui d'une martyre, mais d'une personne ayant vécu probablement au IVe siècle et en pleine paix. » Delehaye, *Légendes hagiographiques*, p. 97, et *Analecta bollandiana*, 1905, p. 120.

« On trouvera peut-être que l'autorité ecclésiastique aurait dû protéger, mieux qu'elle ne l'a fait, la foi des simples contre de pareils égarements... Quiconque a le souci de la pureté du culte des saints ne peut, en effet, que regretter de voir ainsi la piété des fidèles se tromper d'objet. Mais il en est de cet abus comme de tant d'autres : il est beaucoup plus facile de le signaler que de le déraciner. » Vacandard, *loc. cit.*, p. 143.

Voilà pourquoi l'Église romaine, qui a toujours eu soin de dégager sa responsabilité en matière d'authenticité des reliques, laisse à la surveillance des évêques et aux discussions des savants catholiques le soin de discerner les reliques vraies de celles qui sont certainement fausses, et de celles qui, sans être assurément authentiques, sont cependant respectables et traditionnellement vénérées. Dans une lettre restée célèbre, Mabillon, au XVIIe siècle, proposait les cinq règles suivantes : *a)* on conclura à l'authenticité si l'objet en lui-même est digne de vénération ; *b)* pareillement, si les évêques du temps où les reliques ont été exposées n'ont rien dit, on suppose qu'ils n'ont pas autorisé sans fondement la vénération de ces reliques ; *c)* l'objet étant supposé vénérable, il y a peut-être lieu d'émettre un doute sur la vérité de la relique; *d)* dans ce dernier cas, qu'on ne se laisse influencer que par des preuves claires, certaines, évidentes; *e)* et même, avec de telles preuves contre la vérité des reliques, il faudra voir si la suppression ne causerait pas plus de mal que la tolérance de l'abus. La première et la troisième de ces règles sont fondées sur la notion d'authenticité relative suffisante pour en faire l'objet d'une vénération relative également; la deuxième et la quatrième font état, peut-être à l'excès, de la force de la tradition cultuelle, possession locale, perpétuelle et active; la dernière règle s'inspire de l'enseignement catholique sur le culte des reliques, qui, en définitive, s'adresse au saint lui-même.

Au XVIIe siècle également, une œuvre hagiographique considérable fut entreprise par Bollandus et ses continuateurs : les *Acta Sanctorum.* Bien que leur attention se porte principalement sur l'édition critique des anciennes vies des saints, et l'examen des faits qu'elles rapportent, les préfaces qu'ils donnent dans chaque cas mentionnent les principaux gîtes des reliques du saint et souvent cherchent à fixer l'origine et la valeur de la tradition.

4° *Doctrine concernant les saintes reliques.* — 1. *La documentation positive.* — A l'époque actuelle, c'est surtout la doctrine positive du sujet qui a retenu l'attention des savants catholiques ou même protestants. Et encore faut-il constater qu'elle a été abordée indirectement à propos de recherches archéologiques ou hagiographiques. En effet De Rossi, dans son *Bulletin d'archéologie sacrée*, et ses continuateurs, Le Blant, Allard, Marucchi, Grisar, etc., en conclusion des notices qu'ils ont rédigées sur les inscriptions chrétiennes, sur les catacombes, sur les monuments du Moyen Age, n'ont pas été sans risquer quelques synthèses sur le développement du culte des reliques à ces mêmes époques. Ces études fragmentaires ont donné à l'abbé Vacandard, à l'encontre d'un pamphlet de Saintyves : *Les saints successeurs des dieux*, l'occasion de résumer les formes successives de ce culte dans l'antiquité chrétienne. De même le P. Delehaye, dans ses recherches sur les légendes hagiographiques, côtoie à chaque instant l'histoire des reliques. Les uns et les autres ont éclairé les usages populaires par des emprunts aux sermons et aux livres des Pères du IVe et du

ve siècle. Cependant ces œuvres n'ont jamais été utilisées parfaitement pour mettre en relief les nuances de la doctrine qu'ils décèlent; nous avons conscience d'avoir été nous-mêmes très incomplet dans les pages précédentes. Il faudrait relire, à ce point de vue, tous les panégyriques des saints, les histoires de toutes les translations, etc. Les notes copieuses de dom Leclercq dans ses articles : *Ad martyres* et *Martyrs* du *Dictionnaire d'archéologie* ont laissé de côté presque toute la documentation patristique.

2. *La doctrine spéculative sur notre matière* a fait, il faut l'avouer, peu de progrès depuis les derniers scolastiques. En ce qui regarde les motifs de ce culte, on insiste moins aujourd'hui sur la première raison donnée par saint Thomas : l'attachement à tout ce qui nous vient des saints, laquelle raison s'étend si bien à tout le défini, et quand on le fait, on ne se garde pas toujours assez de la lointaine analogie tirée du culte des héros et des ancêtres. On s'attache plutôt aux trois raisons données par le Concile de Trente en faveur des corps saints : ce sont des membres de Jésus-Christ, des temples du Saint-Esprit, des corps appelés à la résurrection glorieuse. Dans le développement de la première raison, la tentation serait d'insister trop sur l'idée du corps du Christ, qui consiste avant tout dans l'union des âmes des saints avec la sienne, et qu'on ne saurait étendre qu'avec précaution à l'union physique avec le corps du Christ des corps saints que nous honorons. Qu'ils aient été les temples du Saint-Esprit, c'est ce que l'on démontre par les vertus héroïques que les saints ont déployées avec le secours de leurs corps : les martyrs en supportant les supplices dans leurs membres, les confesseurs et les vierges en les domptant par la pénitence, la tempérance, les œuvres de charité. Sous ce rapport, il semble que le culte des reliques devrait profiter des progrès et de la diffusion des notions historiques concernant la vie des saints anciens et modernes. Ces deux motifs sont, en somme, fondés sur l'influence de la grâce qui se fait sentir de l'âme des saints sur leurs corps en vertu de l'unité naturelle et substantielle entre les deux : le retour à la philosophie thomiste ne peut que faciliter cette démonstration. La troisième preuve, qui s'appuie sur la résurrection future des corps saints, dans leur identité primitive, trouve de vraies difficultés dans la philosophie scientifique moderne; le cardinal Billot a donné dans son traité *De novissimis* des principes qui peuvent servir à étayer notre doctrine des reliques, selon les indications de saint Thomas, IIIa, q. XXV, a. 6, ad 3um.

Mais, au cours du développement des trois preuves, on s'aperçoit qu'elles ne concernent, comme le concile de Trente l'avait déclaré, après saint Thomas, que les reliques au sens propre du mot, les restes corporels; les efforts que l'on fait pour montrer que « le corps des saints sanctifie ses vêtements et les objets à son usage », ne vont pas sans quelque exagération dangereuse, la consécration de ces objets inanimés ne pouvant se comparer à la sanctification des sacrements par Jésus-Christ, ni même à la consécration d'un vase sacré par la bénédiction de l'Église et l'usage qu'elle en fait. La sanctification d'un vêtement par un saint, est tout à fait à la dernière zone de son influence, comme saint Thomas le note, IIa-IIæ, q. XCIX, a. 3. On ne néglige assurément pas les miracles opérés devant les reliques, mais on a raison de ne pas insister sur ce motif.

L'exposé des preuves amène les théologiens à se demander si les reliques ont une excellence surnaturelle intrinsèque, susceptible de motiver un culte absolu, ou comme on dit, direct. C'est l'ancienne controverse de Bellarmin et de Billuart qui se perpétue. Quelques théologiens affirment cette excellence propre, et il faut bien dire que la préférence que l'on donne aux preuves intrinsèques et physiques ne peut que faire pencher l'opinion théologique dans ce sens. Cependant, après Lugo, Jungmann la nie et Pesch également. Jungmann, *De Deo homine*, 1901, n. 394; Pesch, *De Verbo incarnato*, 1922, n. 665 sq.

L'enseignement courant de la prédication s'attache beaucoup plus à montrer les avantages divers du culte des reliques : développement de la foi qui retrouve l'âme sainte et prédestinée dans un fragment de son corps, exemples de charité, de zèle des âmes, de patience héroïque que nous donnent ces souvenirs d'une vie sainte : *Horum intuentes conversationem imitamini fidem, dilectionem;* motif d'espérance en la résurrection glorieuse, *cujus in eorum cineribus pignora veneramur.* (Collecte.)

Voici, pour conclure, une bonne définition des saintes reliques par Franzelin : « C'est à peu près de la même manière que des images qu'on doit parler des reliques et autres objets sacrés à honorer en relation avec Dieu, le Christ rédempteur et les saints, si ce n'est que la relation ici ne consiste pas en une pure représentation, mais dans une spéciale conjonction (réelle), soit dans le passé, soit dans le présent, soit dans l'avenir, entre ces reliques et la personne qui est l'objet absolu d'adoration ou de culte. » Franzelin, *De Verbo incarnato*, th. XLV, p. 459.

4° *Droit canonique concernant les reliques.* — 1. *Définition.* — Au sens large, les reliques sont tous les objets ayant eu quelque relation avec le saint : vêtements, objets familiers, cercueil...; au sens strict « les reliques sont le corps ou les parties du corps ». Parmi ces reliques, l'Église nomme « reliques insignes » : le corps, la tête, le bras, l'avant-bras, le cœur, la langue, la main, la jambe (mais pas le tibia, S. C. Rit., 1234, ad 2um) ou la partie du corps dans laquelle le saint a souffert le martyre pourvu qu'elle soit entière et pas petite. Can. 1281, § 2; S. C. Rit., 1333 ad 14um; 1334 ad 3um.

2. *Authenticité.* — Même dans les églises exemptes, on ne peut proposer au culte public des fidèles que des reliques dont l'attribution authentique est reconnue par un document écrit, officiel, d'un cardinal, ou bien de l'Ordinaire du lieu. Can. 1283. Le pouvoir de délivrer des « authentiques » appartient à l'Ordinaire du lieu, revêtu ou non du caractère épiscopal, can. 198, § 1 et 2; les vicaires généraux ne peuvent sans délégation spéciale certifier l'authenticité des reliques, can. 1283, § 2, ni non plus un évêque qui ne serait pas « Ordinaire », car le terme « Ordinaire du lieu » est strict. Par contre, cette faculté peut être attribuée par indult apostolique à n'importe quel « ecclésiastique ».

Cette mesure sévère a été prise pour éviter d'honorer des reliques douteuses ou superstitieuses. La piété des fidèles n'a rien à perdre à l'amour de la vérité, ni au progrès des sciences historiques. Les Ordinaires doivent donc prudemment retirer les reliques quand ils sont certains de leur non-authenticité, can. 1284; plusieurs fausses reliques ont été retirées à Rome même, et une des sources du canon 1284 est une décision de la S. Congrégation des Rites de 1697 qui interdit l'exposition de reliques de Melchisédech et de la « Pierre où N. S. s'est assis pour composer l'Oraison Dominicale », S. C. Rit., 1977. L'exposition publique d'une fausse relique, connue pour fausse, *scienter*, ferait encourir *ispo facto* l'excommunication réservée à l'Ordinaire du lieu. Can. 2326.

Par contre l'Église attache une grande importance à la tradition : une relique qui est l'objet d'un culte ancien jouit d'une présomption de droit et il faut des arguments certains pour en nier l'authenticité, can. 1285, § 2, d'autant que le culte rendu, la dévotion exercée envers le saint, les faveurs spirituelles peut-être obtenues, ont pu conférer un certain caractère

sacré en dehors de toute question d'authenticité (Vermeersch). Si le certificat d'authenticité d'une relique a disparu, dans des troubles civils ou pour toute autre cause, il faut avant d'honorer cette relique d'un culte public une permission de l'Ordinaire du lieu (et pas seulement du vicaire général), can. 1285, § 1, qui délivre un nouveau certificat après une enquête sérieuse sur les vicissitudes subies.

Enfin les Ordinaires ne doivent pas permettre, surtout dans la prédication ou dans les livres de caractère édifiant et pieux, de traiter irrévérencieusement de l'authenticité des reliques, ou de la nier sur de pures conjectures, sur des arguments simplement probables ou des préjugés. Can. 1286. L'Église veut éviter le scandale des faibles et s'opposer aux irrévérences et aux moqueries. Mais, dans les publications de caractère scientifique, elle reconnaît et encourage l'intervention prudente de la saine critique historique.

3. *Aliénation et garde des reliques.* — Les reliques non insignes peuvent être gardées même dans les maisons privées ou être portées par les fidèles, pourvu qu'on leur rende les honneurs convenables. Can. 1282, § 2. Les reliques insignes sont l'objet d'une réglementation plus sévère : on ne peut les conserver dans une demeure, privée ou même dans un oratoire privé, can. 1188, § 2, 3°, sans une autorisation expresse de l'Ordinaire du lieu. Can. 1282, § 1. On ne peut les aliéner validement, ni les transporter à titre perpétuel dans une autre église sans une permission du Saint-Siège. [Les reliques qui jouiraient d'une grande vénération auprès des fidèles de quelque lieu sont en ce point assimilées aux reliques insignes. Can. 1281, § 1.

La vente de toute relique est interdite, can. 1289, § 1, et il peut même y avoir simonie. Can. 727-730. Aussi les Ordinaires et en général ceux qui ont charge d'âmes doivent éviter qu'à l'occasion d'héritage, de vente de biens..., des reliques, et surtout des reliques de la vraie croix, ne soient vendues ou ne tombent aux mains de personnes non-catholiques. La vente de vraies reliques, la fabrication et la distribution de fausses reliques est punie *ipso facto* de l'excommunication réservée à l'Ordinaire. Can. 2326. Les reliquaires peuvent être vendus pour leur valeur intrinsèque ou comme objets d'art, après qu'on en a retiré les reliques; mais il faut éviter de les vendre à des non-catholiques ou de les faire servir à des usages profanes.

4. *Culte liturgique.* — Ce culte est lié à l'office liturgique et à la messe en l'honneur du saint dont on possède des reliques. La présence de reliques insignes d'un saint comporte le *Credo* aux messes festives de ce saint. Sauf indult, les reliques des *bienheureux* ne peuvent être exposées ni portées en procession, que dans les églises où le Saint-Siège leur a concédé un office et une messe propres. Can. 1287, § 3. Aucun reliquaire, même de la vraie croix, ne peut ni être placé dans le tabernacle, ni servir de socle à un tabernacle, ni être exposé immédiatement devant la porte du tabernacle, ni être exposé au temps où le Saint Sacrement est exposé. Il faut exposer les reliques dans des reliquaires clos et scellés par le prélat qui délivre l'authentique : pour l'exposition des reliques, il faut allumer deux cierges. S. C. Rit., 2067, ad 9um, 3029-3204. On porte les reliques en procession, sans dais, la tête découverte, mais le clergé reste couvert. On n'est pas obligé de donner la bénédiction, avec les reliques, mais si on le fait, tous s'agenouillent.

Le cérémonial des évêques indique que l'on peut convenablement disposer des reliquaires sur la table de l'autel, soit au pied de la croix, soit de part et d'autre en les alternant avec les chandeliers : il parle de *tabernacula*, terme qui peut s'appliquer à des monstrances ou à des coffrets de dimensions modestes. Les grandes châsses ne sont pas employées sur l'autel, mais sur des retables ou en d'autres places honorables.

Les reliques de la vraie croix sont honorées de manière spéciale parce qu'elles ont droit, d'une manière relative, au culte de latrie dû à N.-S. Jésus-Christ. Can. 1255, § 2 et 1256. On ne peut les conserver, ni les exposer que dans des reliquaires spéciaux, can. 1287, § 2, et jamais réunies aux reliques des saints. La relique exposée est saluée d'une génuflexion et, si on célèbre la messe devant cette relique, on observe les rubriques de la messe célébrée devant le Saint Sacrement renfermé dans le tabernacle. S. C. Rit., 2722. On peut les porter en procession sous le dais, avec encensements; tous ont la tête découverte et, après la procession, on doit bénir l'assemblée avec la relique. Le célébrant encense la relique étant debout, mais fait une génuflexion avant et après. S. C. Rit., 2324. On peut faire baiser la relique aux fidèles, même le Vendredi saint. S. C. Rit., 4350. Les reliques de la vraie croix, placées dans la croix pectorale d'un évêque reviennent, à sa mort, à son église cathédrale qui les transmettra à son successeur. Can. 1288.

5. *Reliques dans les autels.* — Enfin, une marque du culte de l'Église pour les reliques des saints est la nécessité de leur emploi pour la consécration des autels soit fixes, soit portatifs Le prélat consécrateur doit placer des reliques de saints dans une cavité creusée dans la pierre, can. 1200, § 2 : pour la validité, il faut des reliques certaines de plusieurs saints, ou au moins d'un martyr. Le sépulcre qui contient les reliques *doit* être fermé d'une pierre cimentée que le prélat scelle habituellement de son sceau. Can. 1198, § 4. Si les reliques sont ôtées ou le couvercle enlevé, l'autel perd sa consécration.

Ami du clergé, 1900, p. 913 sq.; Cabrol-Leclercq, *Monumenta Ecclesiæ liturgica*, Paris, 1902, n. 3800 à 4090; Leclercq, *Dictionnaire d'archéologie et de liturgie*, aux mots *Ad Sanctos*, t. I, col. 488 sq.; *Martyrs*, t. x, col. 2450 sq.; H. Delehaye, S. J., *Origines du culte des martyrs; Légendes hagiographiques* et *Analecta bollandiana*, t. xxx sq.; L. Duchesne, *Origines du culte chrétien*, 4e édit.; *Liber Pontificalis*, introduction p. CVI et notes; A. Dufourcq, art. *Anniversaires*, dans *Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastiques*, t. I, p. 405; Grisar, *Rome et les Papes*, t. II, p. 184 sq.; De Rossi, *Inscriptiones christianæ urbis Romæ*, Rome, 1880, et *Bulletin d'archéologie chrétienne;* Tixeront, *Histoire des dogmes*, 3 vol., Paris; Jugie, *Theologia dogmatica christianorum orientalium*, t. II et V; Vacandard, *Études de théologie positive*, t. II, *Culte des reliques des saints;* Walz, *Die Fürbitte der Heiligen. Eine dogmatische Studie*, Fribourg-en-Br., 1927.

P. Séjourné.

RELLIO François, frère mineur de la régulière observance du XVIIe siècle. Originaire de Cavan, en Irlande, il appartint à la province de Burgos en Castille. Il est l'auteur d'un *Cursus philosophicus ad mentem Doctoris sublilis*, Pompeiopoli, 1651, en 2 vol. in-4°.

J.-H. Sbaralea, *Supplementum ad scriptores ord. minorum*, Rome, 1908, t. I, p. 298; Hurter, *Nomenclator*, 3e éd., t. III, col. 965.

A. Teetaert.

REMI D'AUXERRE appartient à la dernière partie de ce IXe siècle, qui fut à tant de points de vue un siècle de renaissance et qui produisit dans l'ordre théologique des œuvres dignes d'être étudiées. Moine à Saint-Germain d'Auxerre, il fut le disciple de Heiric et par delà ce maître fameux, il se rattache à Loup de Ferrières et à Jean Scot. Il succéda à Heiric comme écolâtre d'Auxerre et il eut à cœur d'y maintenir la tradition créée par le maître. En 893, il fut appelé avec Hucbald, son ancien condisciple et ami, à enseigner à Reims. Pendant les dernières années de sa vie il enseigna à Paris, où il eut pour élève Odon, qui devait être le second abbé de Cluny. Il mourut vers 908.

Son activité de professeur et d'écrivain fut grande, aussi bien dans l'ordre de la théologie que dans le domaine plus profane de la philosophie et de la grammaire. Toutefois l'étude de son œuvre présente une difficulté particulière du fait que dans l'ensemble du rayonnement de cette école auxerroise, qui fut à cette époque fort brillante, on a de la peine à discerner ce qui lui revient à lui personnellement. Ces Auxerrois se copient les uns les autres, semblant avoir mis charitablement en commun toute leur fortune intellectuelle. D'autre part, beaucoup de leurs travaux étant des gloses inter ou intra-linéaires d'auteurs étudiés en classe, nous sont parvenus en manuscrits anonymes, un grand nombre d'ailleurs encore inédits. Il n'existe pas d'édition complète des œuvres de Remi : Migne en a publié quelques-unes au t. CXXXI de la *P. L.* Nous devrons nous tenir dans cette notice à ce qui paraît certain.

Son œuvre théologique comprend d'importants commentaires sur la Genèse et sur les Psaumes. D'autres commentaires lui sont attribués mais on ne peut dire avec certitude s'ils sont de lui, d'Haimon ou de quelque autre Auxerrois. A la suite, *P. L.*, t. CXXXI, col. 843 sq., Migne donne un *Tractatus de dedicatione Ecclesiæ*, d'après Martène, et quelques homélies sur des textes de saint Matthieu. Pour l'*Expositio missæ*, il renvoie aux œuvres d'Alcuin parmi lesquelles elle se trouva en effet confondue de bonne heure. Elle constitue le chapitre XL d'un *De divinis officiis*, *P. L.*, t. CI, col. 1246, attribué à Alcuin et qui en réalité est une compilation de morceaux divers. Cf. dom Wilmart, art. *Expositio Missæ* dans *Dictionn. d'archéol.*, t. V, col. 1026, et P. Moncelle, art. *Alcuin*, dans *Dictionn. d'histoire*, t. II, col. 38.

A ces œuvres théologiques il faut joindre un commentaire des *Opuscula sacra* de Boèce. Cf. dom Cappuyns, *Le plus ancien commentaire des Opuscula sacra* dans *Recherches de théologie ancienne et médiévale*, juillet 1931. On trouvera, dans le même article, de très utiles indications concernant les leçons de Remi sur diverses parties du *Trivium* et du *Quadrivium*, spécialement la grammaire et la dialectique. Il se présente comme un disciple de Jean Scot mais beaucoup moins hardi que son maître et toujours soucieux de l'orthodoxie. Ses gloses sur Boèce, sur Martianus Capella, sur Donat, etc. constituent un chaînon important de la transmission de la culture antique jusqu'au Moyen Age.

Dom Cappuyns, *op. cit.*, nombreuses références aux parties publiées des œuvres de Remi; du même, *Jean Scot Érigène*, Louvain, 1933; Laistner, *Thought and Letters in Western Europe, A. D. 500-900*, p. 212; Manitius, *Geschichte der latein. Liter. des M. A.*, t. I, 1911, p. 504-519 (étudie surtout l'œuvre grammaticale de Remi); du même, une notice dans *Neues Archiv*, t. XLIX, 1932, p. 172-183; Silk, *Sæculi noni in Boetii consolationem philosophiæ commentarius*, Rome, American Academy, 1935.

H. PELTIER.

REMI DE' GIROLAMI (1235-1319), théologien et philosophe dominicain. Né à Florence, il appartenait à la noble famille Chiaro de' Girolami : d'où les deux noms de *Clari* ou de *Hieronymei* sous lesquels il fut jadis parfois désigné. Il fit ses études à Paris, où il suivit les leçons de saint Thomas, dont il devait rester le disciple fidèle. Toute sa carrière s'écoula dans sa patrie, au couvent de Santa Maria Novella, dont il devint deux fois prieur (1294-1313), mais où il se distingua surtout dans l'enseignement et eut l'honneur de compter le jeune Dante parmi ses élèves, non sans prendre part, à l'occasion, par la parole et la plume à la vie de la cité. Ses œuvres furent considérables autant que variées, mais sont restées inédites. La bibliothèque de Florence conserve aujourd'hui les manuscrits du couvent de Santa Maria Novella qui en contenaient, au moins en majeure partie, la collection.

Outre des poésies religieuses, en langue soit latine soit italienne, on y trouve trois longues séries de sermons, où brillent également l'éloquence et la piété. Il subsiste encore de lui des *Postillæ super Cantica canticorum*, où l'on relève cette déclaration qui indique son tempérament : *Majus enim dampnum pati videtur moderna Ecclesia ex sollicitudine et cura temporalium quam passa fuerit Ecclesia primitiva ex persecutione impia tyrannorum.*

Des *quæstiones* par lui consacrées à divers sujets de métaphysique et de théologie il existe, composée, croit-on, par ses propres soins, une *Quædam extractio ordinata per alphabetum.* Elle se complète par plusieurs dissertations spéciales, dont un *Tractatus de modis rerum* et deux *Quodlibeta* comprenant une trentaine d'articles. Sa *Determinatio de uno esse in Christo* a été publiée par M. Grabmann, dans *Miscellanea Thomista*, Barcelone, 1925, p. 257-277. Le système thomiste y est partout suivi et, au besoin, défendu.

Plusieurs de ses ouvrages portent sur des points de doctrine morale ou sociale. Ainsi deux opuscules *De misericordia* et *De justitia;* un plus étendu *De contrarietate peccati* et un autre *De peccato usuræ*, avec un supplément sur les *mercationes ad terminum;* un vaste commentaire du décalogue intitulé *De via paradisi.* Quelques-uns touchaient à des questions politiques d'actualité : notamment son *De bono pacis* et, plus encore, son *De bono communi*, où il soutient jusqu'au paradoxe la prépondérance de la collectivité, civile ou ecclésiastique, sur l'individu.

Son traité le plus curieux est le *Contra falsos Ecclesiæ professores*, Cod. *940 C 4*, fol. 154-196, synthèse apologétique originale, voire même parfois bizarre, où l'auteur s'efforce de retrouver allégoriquement dans l'Église, en 99 chapitres, les caractères éminents de toutes les sciences et arts humains. Au passage, il y expose abondamment, avec de larges appels à la philosophie d'Aristote, sa conception des rapports entre l'Église et l'État. En démontrant combien l'Église est *magna auctoritate*, c. 6 sq., Remi soutient, c. 18, *quod auctoritas papæ excedat omnes hujus mundi auctoritates.* Principe dont il précise ensuite la portée : comme celle de l'Église, la juridiction du pape en matière temporelle ne doit pas s'entendre *principaliter et directe*, c. 19 sq., mais bien *indirecte et in communi*, c. 37, c'est-à-dire, explique-t-il en cours de route, seulement *ratione delicti vel defectus judicis principalis.* L'auteur va plus loin quand il s'agit de l'empereur. Tant que celui-ci est en fonction, dès là que les deux pouvoirs sont distincts et viennent chacun de Dieu, le pape ne peut étendre sur lui son autorité si ce n'est *indirecte quodammodo et mediate.* Il en est autrement lorsque le souverain fait défaut. Ce qui peut arriver, non seulement par la mort, mais *per justitiæ subtractionem vel dilationem, per causæ ambiguitatem vel difficultatem, propter connexitatem ad causam ecclesiasticam, propter suspicionem judicis*, sans oublier la coutume et les privilèges consacrés par le droit. Dans tous ces cas, et il est aisé de voir qu'ils sont aussi souples que multiples, le pouvoir spirituel peut intervenir *directe* pour suppléer d'office le temporel.

Malgré cette immense extension donnée à la puissance pontificale, Remi de' Girolami se tient plutôt sur la ligne modérée de son maître saint Thomas, sans aller, au total, jusqu'aux thèses extrêmes qui caractérisent la théorie du pouvoir direct.

Notice dans Quétif-Échard, *Scriptores ordinis Prædicatorum*, Paris, t. I, col. 1719. D'autres plus modernes sont relevées dans U. Chevalier, *Répertoire*, col. 3927, mais qui ne sont pas davantage au point. Seules méritent de compter les études faites sur les sources : V. Fineschi, *Vita di Fra*

Remigio Girolami, dans *Memorie storiche*, Florence, 1780, p. 157-267; B. Hauréau, *Rémy de Florence*, dans *Histoire littéraire de la France*, t. XXVI, Paris, 1873, p. 556-558; G. Salvadori et V. Federici, *I sermoni d'occasione, le sequenze e i ritmi di Remigio Girolami Fiorentino*, dans *Scritti vari di filologia dedicati a Ernesto Monaci*, Rome, 1912; J. Taurisano, deux articles dans *Rosario. Memorie domenicane*, Florence, 1913, p. 430-447, et 1915, p. 25-38; résumé dans *S. Tommaso d'Aquino*, Rome, 1924, p. 139-145, où une monographie par A. Magnanelli est annoncée comme en préparation; M. Grabmann, *Fra Remigio de' Girolami, O.P., discepolo di S. Tomaso d'Aquino e maestro di Dante*, dans *Scuola cattolica*, t. LIII, 1925, p. 267-281 et 347-368, avec en appendice les titres des chapitres pour les traités suivants : *Quodlibeta*, *De modis rerum*, *Contra pestiferos (sic pour falsos) Ecclesiæ professores;* mémoire de même titre, avec ce sous-titre : *Die Wege von Thomas von Aquin zu Dante*, dans *Deutsches Dante-Jahrbuch*, t. IX, 1925, p. 1-35; résumé dans *Mittelalterliches Geistesleben*, t. I, Munich, 1926, p. 361-369. — Études spéciales de sa doctrine politique : M. Grabmann, *Remigio de' Girolami von Florenz*, dans *Studien über den Einfluss der aristotelischen Philosophie auf die M. A. Theorien über das Verhältnis von Kirche und Staat*, Munich, 1934, p. 18-33; R. Egenter, *Die soziale Leitidee im « Tractatus de bono communi » des Fr. Remigius von Florenz*, dans *Scholastik*, t. IX, 1934, p. 79-92. — Étude de sa théologie de la foi : M. Grabmann, *Die Lehre von Glauben, Wissen und Glaubenswissenschaft bei Fra Remigio de' Girolami*, dans *Mittelalterliches Geistesleben*, t. II, 1936, p. 530-541.

J. RIVIÈRE.

REMI DE LYON. — Remi succéda à Amolon sur le siège archiépiscopal de Lyon, très probablement en 854. Il prit une part importante à la querelle prédestinatienne : toutefois les ouvrages qui lui étaient jadis attribués doivent selon toute vraisemblance être restitués à Florus. Cf. dom Wilmart, *Une lettre sans adresse écrite vers le milieu du IXe siècle*, dans *Revue bénédictine*, t. XLII, 1930, p. 149-162; et dom Cappuyns : *Jean Scot Érigène*, Louvain, 1933, p. 117. Il faudrait rectifier dans ce sens les indications de Migne au t. CXXI, et de Hefele-Leclercq, *Histoire des conciles*, t. IV. C'est sous sa direction que se tint le concile de Valence, en 855; il intervint activement aux conciles de Langres et de Savonnières en 859, de Thuzey en 860, qui mit fin à la querelle sans résoudre le problème. Remi n'a aucune sympathie pour la personne de Gottschalk, mais il estime qu'Hincmar s'est montré à son égard d'une excessive sévérité, et que, du point de vue doctrinal, qui dépasse de beaucoup la personne du moine rebelle, l'archevêque de Reims est infidèle à la pensée de saint Augustin sur la « double prédestination », des justes, au salut, des impies, non pas à leur péché, mais à la peine qu'ils méritent par leurs péchés.

Voir l'art. PRÉDESTINATION, t. XII, col. 2916, 2922, 2926, 2929.

H. PELTIER.

REMI DE REIMS (SAINT), évêque de cette ville de 459 à 533 environ. Saint Remi tient une très grande place dans l'histoire de l'Église de France à cause du rôle qu'il a joué dans la conversion de Clovis, mais il ne compte pour ainsi dire pas dans l'histoire de la pensée chrétienne et de la théologie. On ne s'attendra donc pas à trouver ici une notice développée à son sujet. Nous possédons deux rédactions de la vie de saint Remi, l'une fort courte, attribuée à tort à Fortunat, *Mon. Germ. hist.*, *Auct. antiq.*, t. IV *b*, p. 64; l'autre beaucoup plus étendue, qui est l'œuvre d'Hincmar de Reims et dans laquelle les éléments légendaires tiennent une place des plus importantes, *Mon. Germ. hist.*, *Script. merov.*, t. III, p. 210 (*P. L.*, t. CXXV, col. 1129-1188). Flodoard dans son *Historia Eccl. Rhemensis*, I, 10, *P. L.*, t. CXXXV, col. 43 sq., reproduit assez brièvement les récits qui circulaient de son temps.

Saint Remi naquit vers 437 à Laon d'une famille distinguée. A l'âge de vingt-deux ans, il fut élevé sur le siège épiscopal de Reims, en remplacement de Bennagius. Il exerça ses fonctions, au dire de saint Grégoire de Tours, *De gloria conf.*, 78, pendant soixante-dix ans ou davantage et il mourut vers 533, laissant après lui un très grand souvenir. Nous avons pourtant assez peu de détails précis sur son épiscopat. Vers 474, saint Sidoine Apollinaire lui adressa une lettre, *Epist.*, IX, 7, dans laquelle il parle avec beaucoup d'éloges de ses *declamationum volumina;* aucune trace ne nous est restée de ces morceaux de rhétorique ou de ces sermons et les quatre lettres que nous avons de lui sont assez quelconques du point de vue littéraire.

De ces lettres, deux sont adressées à Clovis. La première est assez souvent datée de 481, date à laquelle Clovis devint roi des Francs à Tournai. Si cette date est exacte, la lettre exprime assez bien les sentiments qui pouvaient animer un évêque déjà avancé en âge et en expérience en présence d'un très jeune roi dont on cherchait à gagner la confiance. Il s'y trouve un curieux mélange de familiarité et de respect qui ne laisse pas d'être assez touchant. Pourtant, il n'est pas exclu que la lettre soit plus tardive. Cf. A. Hauck, *Kirchengeschichte Deutschlands*, 4e éd., Leipzig, 1904, t. I, p. 595 sq.; M.-M. Gorce, *Clovis*, Paris, 1935, p. 49 sq. La seconde est postérieure à la mort d'Alboflède, sœur de Clovis : elle exprime de pieuses condoléances pour le départ de la princesse qui est sans doute admise auprès de Dieu, mais aussi des encouragements au prince qui ne doit pas perdre de vue les hauts devoirs de sa charge royale.

On connaît par saint Grégoire de Tours, *Histor. Francor.*, II, 27, l'épisode célèbre du vase de Soissons : l'historien n'indique pas le nom de l'évêque qui aurait été mêlé à l'aventure; mais Pseudo-Frédégaire, III, 16, rattache cette histoire à saint Remi de Reims, et la chose, sans être certaine, garde une assez haute vraisemblance. Par contre, on peut tenir pour assuré que saint Remi baptisa à Reims le roi Clovis le 25 décembre d'une année qui doit être 498 ou 499. Les tentatives faites pour rattacher le baptême de Clovis au sanctuaire de Saint-Martin de Tours se heurtent à des témoignages formels qu'on n'a pas le droit de rejeter. Voir en dernier lieu l'étude très détaillée de L. Levillain, *La conversion et le baptême de Clovis*, dans *Revue d'histoire de l'Église de France*, t. XXI, 1935, p. 161-192. On peut croire que le rôle joué auprès du roi en cette circonstance par l'évêque de Reims fortifia son autorité et qu'il devint le conseiller ecclésiastique le plus écouté du monarque franc.

Des deux dernières lettres de saint Remi, l'une datée de 512 est adressée à trois évêques gaulois, Héraclius, Léon et Théodose, qui avaient blâmé leur collègue de Reims de sa sévérité à l'égard d'un prêtre coupable, Claudius, l'autre a pour destinataire l'évêque Falcon de Tongres-Maestricht, qui avait inauguré son épiscopat en s'annexant la paroisse de Mouzon. Cette lettre est sans doute de peu postérieure à la mort de Clovis (511) : à ce moment, Tongres était échue à Clotaire et Reims à Thierry; de là peut-être le conflit. L. Duchesne, *Fastes épiscopaux de l'ancienne Gaule*, t. III, Paris, 1915, p. 189.

En dehors des quatre lettres dont nous avons parlé, nous connaissons par Hincmar trois vers que saint Remi aurait composés pour les faire graver sur un calice. Ce calice dut être vendu au temps même d'Hincmar, afin de racheter des captifs à la suite d'une invasion normande. Les vers de saint Rémi sont un témoignage de sa foi à la présence réelle :

Hauriat hinc populus vitam de sanguine sacro
Injecto æternus quem fudit vulnere Christus
Remigius reddit Domino sua vota sacerdos.

Il faut enfin ajouter que le testament de saint Remi

nous a été conservé en deux versions différentes. La plus longue, citée par Flodoard, I, 19, est sûrement interpolée; la seconde, donnée par Hincmar, peut être authentique dans l'ensemble, bien que le texte tel qu'Hincmar le transcrit ait été altéré en plus d'un endroit. Cependant B. Krusch, dans un article du *Neues Archiv*, t. xx, 1895, p. 538 sq., combat même l'authenticité de la recension brève. Ce testament n'est pas sans intérêt pour l'histoire de la propriété ecclésiastique aux temps mérovingiens. Il n'ajoute pas grand'chose à notre connaissance de la physionomie spirituelle de saint Remi.

Au temps d'Hincmar, on croyait connaître une lettre du pape Hormisdas à saint Remi, lettre par laquelle le pape instituait l'évêque de Reims son vicaire pour la Gaule. Jaffé, n. 866. Cette lettre, destinée à favoriser les prétentions de l'Église rémoise n'a pas de valeur historique : ce n'est pas au moment où saint Césaire d'Arles venait de voir reconnues, dans une certaine mesure, les prérogatives de son siège, que l'évêque de Reims aurait pu obtenir pour lui-même un privilège encore plus étendu.

Saint Remi mourut en 533, laissant une très grande mémoire. Sa fête est marquée au 1er octobre dans le martyrologe hiéronymien : elle n'a pas cessé d'être célébrée à Reims et dans l'Église de France.

Acta sanctorum, octobre t. I, Paris, 1866, p 88-196. Les lettres et le testament de saint Remi figurent *P. L.*, t. LXV, col. 963-975; une nouvelle édition des lettres a été donnée par W. Gundlach, dans *Mon. germ. hist.*, *Epist.*, t. III, p. 112-116.

G. BARDY.

RENAUDOT Eusèbe (1648-1720), né à Paris, le 22 juillet 1648, était fils du médecin Eusèbe Renaudot et petit-fils de Théophraste Renaudot, fondateur de *La Gazette de France;* il fit ses études à Saumur et entra d'abord à la congrégation de l'Oratoire; il étudia les Pères et les langues orientales et fut professeur à Juilly; mais il quitta bientôt l'Oratoire et revint dans sa famille. Tout en s'occupant avec son père de la *Gazette de France*, il poursuivit ses études sur les langues orientales. Grand ami de Bossuet, qu'il encouragea à combattre Richard Simon, il fut en relation étroite avec Boileau, Racine, La Bruyère et entra à l'Académie française en 1689 et à l'Académie des Inscriptions et Belles Lettres en 1691. Ami des bénédictins, des théologiens de Port-Royal, il fut le conclaviste du cardinal de Noailles, en 1700. Après l'élection de Clément XI, qui l'exhorta vivement à poursuivre ses études, il resta à Rome jusqu'en septembre 1701. Il revint à Paris, où il mourut, le 1er septembre 1720, laissant aux bénédictins de Saint-Germain-des-Prés, tous ses ouvrages imprimés et manuscrits. Renaudot fut un ardent partisan du gallicanisme, un ami des jansénistes, en particulier d'Arnauld et de Nicole, et plus tard du cardinal de Noailles et de Quesnel.

Eusèbe Renaudot fut un travailleur extraordinaire : sorti de l'Oratoire, le 1er avril 1672, épuisé de fatigues et âgé seulement de vingt-cinq ans, il collabora à *La perpétuité de la foi*, qu'Arnauld et Nicole avaient publiée en 1663. Le pasteur Claude avait répliqué par la *Réponse aux deux traités intitulés : La perpétuité de la foi de l'Église catholique touchant l'eucharistie*, Paris, 1665, in-8°. Pour réfuter l'ouvrage du ministre Claude, Arnauld et Nicole firent appel à Renaudot, qui leur fournit la traduction de plusieurs documents orientaux; Arnauld, dans la préface du t. III, fit un grand éloge de la traduction et du traducteur. Le grand ouvrage fut terminé par Renaudot en 1713 : c'est un recueil précieux de théologie positive sur les sacrements et, en particulier, sur l'eucharistie. Parmi les écrits de Renaudot, il faut citer aussi le *Jugement du public et particulièrement de M. Renaudot sur le Dictionnaire critique de M. Bayle*, in-4°, Rotterdam, 1697, publié par Jurieu, et auquel Bayle répondit par des *Réflexions sur un imprimé qui a pour titre : Jugement du public;* Jurieu, réfuta l'écrit de Bayle dans une *Lettre*. — *Défense de la Perpétuité de la foi contre les calomnies et les faussetés du livre intitulé : Monuments authentiques de la religion des Grecs*, Paris, 1708, in-8°, dirigé contre Bayle et contre Aymon, prêtre dauphinois qui apostasia en Hollande (*Journal des savants* du 31 mai 1709, p. 220-229). Renaudot publia, peu après, une partie des pièces justificatives de ce travail sous le titre : *Gennadii patriarchæ Constantinopolitani Homeliæ de sacramento eucharistiæ, Meletii Alexandrini, Nectarii Hierosolymitani, Meletii Syrigi, et aliorum de eodem argumento opuscula, græce et latine, seu appendix ad acta quæ circa Græcorum de transsubstantiatione fidem relata sunt in opere de Perpetuitate fidei*, Paris, 1709, in-4° (*Journal des savants* du 6 janvier 1710, p. 3-11). En 1711, Renaudot publia le t. IV de la *Perpétuité de la foi*, pour donner des suppléments à l'œuvre d'Arnauld et de Nicole, et en 1713, le t. V sur les sacrements. Cet écrit termine l'œuvre apologétique entreprise par Arnauld. La meilleure édition est celle de 1781-1782.

Renaudot continua ses travaux par *Historia patriarcharum Alexandrinorum, jacobitarum a D. Marco usque ad finem sæculi XIII, cum catalogo sequentium patriarcharum et collectaneis historicis ad ultima tempora spectantibus*, Paris, 1713, in-4°. — *Anciennes relations des Indes et de la Chine de deux voyageurs mahométans qui y allèrent dans le IXe siècle*, traduites de l'arabe, avec des remarques sur les principaux endroits de ces relations, Paris, 1718, in-8°. Le P. Prémare, jésuite, dans les *Lettres édifiantes* de 1724, t. XXI, p. 448-482, releva plusieurs erreurs dans ces *Relations*. Sur tous ces écrits, voir Villien, *L'abbé Eusèbe Renaudot*, p. 124-145.

Mais l'œuvre capitale de Renaudot est son œuvre liturgique, qu'on trouve dans l'écrit intitulé *Liturgiarum orientalium collectio*, Paris, 1715-1716, 2 vol. in-4°. Ce travail fut attaqué dans le *Journal littéraire de La Haye* de 1717, t. IX, p. 217-240, par une *Lettre envoyée de Cologne*, datée du 27 janvier 1717 et sans signature; elle était intitulée *Défense de la mémoire de M. Ludolf*. Renaudot répliqua par une *Défense de l'histoire des patriarches d'Alexandrie et de la Collection des liturgies orientales*, Paris, 1717, in-12. *L'Europe savante*, t. X, p. 231-280, et t. XI, p. 28-69, attaqua les affirmations de Renaudot sur la liturgie éthiopienne; de même, le savant Assémani dans sa *Bibliothèque orientale*, mais seulement sur quelques points de détail; cf. Villien, *ibid.*, p. 182-256. Renaudot avait aussi rédigé un assez grand nombre de monographies sur les rites orientaux, touchant les sacrements; quelques-unes ont été publiées par Henri Denzinger, professeur à l'université de Wurtzbourg : *Ritus orientalium, coptorum, syrorum, armenorum in administrandis sacramentis ex Assemanis et Renaudotio*, 2 vol. in-12, Wurtzbourg, 1863-1864. De nombreuses dissertations théologiques, restées manuscrites, se trouvent à la Bibliothèque nationale, *nouv. acquisitions, n. 7456-7500* (voir *Inventaire sommaire des manuscrits de Renaudot*, par H. Omont, *Bibliothèque de l'École des Chartes*, 1890, p. 270-297). Renaudot avait de très nombreux correspondants et la plupart de ses lettres sont restées inédites, en particulier à la Bibliothèque nationale plusieurs ont été publiées dans la *Correspondance de Bossuet*, édit. Urbain et Levesque, et l'abbé Fr. Albert Duffo a édité trois volumes de correspondance avec le cardinal Fr. Marie de Médicis, Paris, 1915-1926, in-8°.

Michaud, *Biographie universelle*, t. XXXV, p. 410-412; Hœfer, *Nouvelle biographie générale*, t. XLI, col. 997-999; Moreri, *Le grand dictionnaire historique*, t. IX, p. 129-131; Gros de Boze, *Notice sur Renaudot*, dans l'*Histoire de l'Académie des Inscriptions*, t. V, p. 384 sq.; *Journal littéraire*

de La Haye, t. IX, X, et XI; *L'Europe savante*, t. VI, X et XI; *Journal des savants*, années 1689, 1709 à 1719; Le *Mercure de France*, janvier 1731; Cerveau, *Nécrologe des plus célèbres défenseurs et confesseurs de la vérité pendant le XVIIIe siècle*, 1re part., 1760, p. 59-61; Labelle, *Nécrologe des appelants et opposants à la bulle Unigenitus*, s. l., in-12, p. 140-154; Barral, *Dictionnaire littéraire et critique*, t. IV, p. 91-94; Ladvocat, *Dictionnaire historique et bibliographique*, t. III, p. 283-284; Desessarts, *Les siècles littéraires*, t. V, p. 372-374; Niceron, *Mémoires pour servir à l'histoire des hommes illustres*, t. XII, p. 25-29; Hurter, *Nomenclator*, t. IV, col. 974-977; *Kirchenlexicon*, t. X, col. 1054-1055; A. Villien, *L'abbé Eusèbe Renaudot, Essai sur sa vie et sur son œuvre liturgique*, Paris, 1904, in-12.

J. Carreyre.

RENÉ DE COLOGNE, frère mineur capucin de l'ancienne province rhénane. Entré dans l'ordre le 16 février 1687, il s'y distingua comme prédicateur et polémiste. Envoyé en Bohême avec le comte de Globen vers 1724 pour y prêcher la parole de Dieu, il mourut le 18 mars 1730 dans le château du comte. Il est l'auteur de plusieurs ouvrages, dont le principal est sans conteste : *Refutatio Jubilæi lutherani, ubi lutherana dogmata ut nova ideoque a Christi et Ecclesiæ doctrina aberrantia demonstrantur*, Rastadt, 1717. Il édita aussi en langue allemande, du moins d'après Bernard de Bologne : *Nemus spirituale*, Mayence, 1715; *Liber precum pro plebe rustica, ibid.*, 1715; *Historia de locis ob prodigia insignioribus B. Virginis, ibid.*, 1716. Chargé par ses supérieurs de publier les écrits et extraits laissés par le célèbre capucin Martin de Cochem († 1712), le P. René compléta et édita, à Dillingen, en 1715, le l. IV de l'ouvrage du P. Martin : *Das auserlesene History-Buch*. Il est l'auteur enfin de *Marianischer Gnaden-Flusz, abgetheilt in 31 geistliche Bächlein Gott und Marium, die Himmels-Königin, nach dem Exempel der Heiligen, täglich zu verehren*, qui eut plusieurs éditions, dont la 2e à Mayence, en 1752, in-16, 144 p.; puis en 1768, in-16, X-226 p.; la 11e, *ibid.*, 1775, in-16, X-228 p.

Bernard de Bologne, *Bibliotheca scriptorum ord. min. capuccinorum*, Venise, 1747, p. 222-223; Hiérothée de Coblentz, *Provincia rhenana fr. min. capuccinorum a fundationis suæ primordiis usque ad an. 1750 in quinque libris fideli narratione vulgata*, Heidelberg, 1750, p. 116 et 121; Hurter, *Nomenclator*, 3e éd., t. IV, col. 1048; A. Jacobs, *Die Rheinischen Kapuziner (1611-1725). Ein Beitrag zur Gesch. d. kathol. Reform*, dans *Reformationsgesch. Studien u. Texte*, fasc. 62, Münster-en-W., 1933, p. 71, n. 97; le même, *Totenbuch der Rheinisch-Westfälischen sowie der früheren Rheinischen und Kölnischen Kapuzinerprovinz*, Limburg, 1933, p. 82; J. Chr. Schulte, *P. Martin von Cochem (1634-1712). Sein Leben und seine Schriften*, Fribourg-en-B., 1910, p. 90 et 119.

A. Teetaert.

RENÉ DE MODÈNE, frère mineur capucin de la province de Bologne, qui se convertit du judaïsme au catholicisme. A son baptême, où il eut pour parrain César d'Este, duc de Modène et de Reggio, il prit le nom de ce dernier, César, en y ajoutant celui de François. Le P. René fut-il rabbin avant sa conversion, comme le soutiennent François de Modène, dans ses *Annali dei cappuccini della provincia di Lombardia*, t. I, an. 1533-1634, édités par le P. Cyrille Mussini de Bagno, *Memorie storiche sui cappuccini Emiliani (1525-1629)*, 2e éd., t. I, Parme, 1912, p. 145-151, et le P. Maxime Bertani de Valence, dans ses *Annali dell'ordine de' frati minori cappuccini*, t. III, 3e part., Milan, 1714, p. 39? Aucun document absolument précis, écrit le P. Édouard d'Alençon, ne vient confirmer la narration de nos chroniqueurs, mais tout ce que l'on sait de certain sur le P. René est plus que suffisant pour en tirer une conclusion affirmative. Voir *Études franciscaines*, t. XXIX, 1913, p. 132-134. Après sa conversion, César-François se retira dans la maison d'un chevalier de la famille Carandini de Modène et là il écrivit en latin un ouvrage *Contra Judæos*. Peu après, reçu chez les capucins, il fit profession au couvent de Ravenne en 1612. Ordonné prêtre, comme il possédait une instruction talmudique plus que commune, il fut chargé d'enseigner l'hébreu et des religieux des provinces voisines venaient suivre ses leçons. Plusieurs années après sa conversion, sur la demande du duc de Modène, il fut chargé par le tribunal de l'Inquisition de Modène de reviser les livres dont se servaient les Israélites du duché. Il faut toutefois restreindre l'office de censeur, exercé par le P. René, aux seuls États du duc de Modène, et c'est une exagération du P. Maxime de Valence, *op. cit.*, p. 40, et récemment encore d'A. Mercati, *Notiziola su P. Renato da Modena*, dans *Bollettino francescano storico-bibliografico*, t. I, 1930, p. 191, que de le montrer comme recevant ses fonctions du Tribunal suprême en Cour de Rome pour l'Italie entière. Le P. René affirme en effet lui-même dans la dédicace au duc César d'Este de son *Index varictatum expurgandarum*, composé en 1626 : *Cum ab officio Sanctissimæ Inquisitionis Mutinæ (sic te mandante Serenissime Princeps) mensibus elapsis mihi demandatum fuerit onus recognoscendi libros Hebræorum in tua ditione et dominio commorantium.* Ce texte est clair et rend superflu tout commentaire ultérieur.

Que le P. René se soit acquitté avec zèle et prudence de ses fonctions de censeur, nous en avons un double témoignage. Le premier est une bible hébraïque enrichie de commentaires, conservée aujourd'hui à la bibliothèque Laurentienne de Florence. Montfaucon, dans sa *Bibliotheca bibliothecarum manuscriptorum nova*, Paris, 1730, t. I, p. 144, dit qu'à la fin du manuscrit on lit cette annotation : *Alessandro Scipione reveditor. Ego F. Renatus a Mutina ordinis capuccinorum correxi, an. 1626;* une main postérieure ajouta cette remarque : *Iste fr. Renatus fuit neophytus, qui relicta judaïca superstitione, christianam religionem suscepit, et una cum Abrahamo Jaghel hebræos codices multos recensuit et expurgavit.* Voir A.-M. Biscioni, *Catalogus bibliothecæ hebraicæ græcæ Florentinæ*, Florence, 1757, p. 160. J. Bartolocci, cistercien, dans sa *Bibliotheca rabbinica*, t. IV, Rome, 1693, p. 78, affirme avoir vu un exemplaire imprimé du *Séphér Mitzvoth ghadol (Liber præceptorum magnus)* du rabbin Moses Ben Jacobi Mikotzi, avec la mention de la revision faite par Abraham Jaghel en 1620 et par le P. René de Modène, capucin en 1626. L'autre témoignage est un ouvrage composé par le P. René de Modène en 1626 et conservé dans le ms. *Barber. orient. 53* de la Bibl. Vaticane : *Index varietatum multarum expurgandarum a libris Hebræorum, præcipue in tribus glosis, nempe caldaica, hierosolimitana ac babilonica, nec non in omnibus commentariis rabbinorum, collectus a R. P. F. Renato sacerdote Mutinense ord. min. S. Francisci capucinorum, occasione sumpta in dictorum librorum correctione facta. Anno Domini 1626.* Dans l'épître dédicatoire au duc César d'Este, le P. René dit avoir composé ce recueil pour rendre plus facile aux catholiques la connaissance des erreurs des Juifs, erreurs qui sont en contradiction avec la loi de Moïse elle-même, et par suite, pour qu'il leur soit plus facile de les combattre; puis encore pour instruire les Juifs eux-mêmes et enfin pour faciliter le travail aux correcteurs. Quant à l'auteur d'un ouvrage écrit en hébreu : *Séphér Zikkuk, Liber purgatorius, quo nimirum supra 480 Ebræorum libri a mendis, erroribus et execrationibus in christianis conjectis expurgantur*, conservé dans le ms. *Vatic. hebr. 273*, qui aurait été rédigé par un capucin à Mantoue en 1596 (ou 1696 d'après plusieurs historiens et d'après quelques catalogues des mss. hébraïques du Vatican) et qui par le P. Apollinaire de Valence est attribué au P. René de Modène, lui-même, le P. Édouard d'Alençon démontre qu'aucun argument

sérieux ne peut être apporté pour prouver que l'auteur de cet ouvrage ait été un capucin, et encore moins le P. René de Modène. *Art. cité*, p. 136-138. La cause de cette attribution devrait être cherchée, d'après le même P. Édouard, dans une confusion de ce recueil avec l'*Index varietatum expurgandarum*, qui est vraiment du P. René de Modène. Le P. Édouard écrit toujours à tort : *Index vanitatum*.

Quant au sort échu à l'ouvrage *Contra Judæos*, cité plus haut, que René de Modène avait composé après sa conversion, avant d'entrer chez les capucins, voici le récit qu'en fait le P. Édouard d'Alençon, *art. cit.*, p. 135. En allant au noviciat à Ravenne, le P. René laissa son manuscrit chez son ami et protecteur Carandini. Une fois profès, ses supérieurs l'envoyèrent au couvent de Sassuolo et en s'y rendant il passa par Modène, où il visita Carandini, qui lui remit son manuscrit. Le volume sous le bras, il entra au couvent de Sassuolo, où il rencontra le Père gardien, qui, soit pour punir son sujet d'avoir repris ce manuscrit sans permission, soit pour mettre à l'épreuve son obéissance, lui commanda de le jeter au feu; ce que le religieux fit aussitôt. On ne peut qu'admirer la vertu du P. René, tout en blâmant l'imprudence du gardien. Que contenait ce manuscrit? Nous ne le saurons jamais. Le P. René mourut en 1628 au couvent de Reggio en Émilie.

Massimo Bertani da Valenza, *Annali dell'ordine de' fr. min. cappuccini*, Milan, 1714, t. III, 3e partie, p. 39-40; C. Mussini, *Memorie storiche sui cappuccini Emiliani (1525-1629)*, t. I, 1re éd., Parme, 1908, p. 190-192; 2e éd., Parme, 1912, p. 145-151; Tiraboschi, *Biblioteca Modenese*, t. IV, Modène 1783, p. 222 sq.; Édouard d'Alençon, *De la synagogue au couvent. Notes bio-bibliographiques sur le P. René de Modène, d'abord rabbin, puis capucin*, dans *Études franciscaines*, 1913, t. XXIX, p. 131-139; A. Mercati, *Noliziola su P. Renato da Modena*, dans *Bollettino francescano storico-bibliografico*, 1930, t. I, p. 193-194.

A. TEETAERT.

RÉORDINATIONS. — Le concile de Trente a défini, sess. VII, can. 9, que « le baptême, la confirmation et l'ordre impriment dans l'âme de qui les reçoit un *caractère*, c'est-à-dire un signe spirituel indélébile, et que, dès lors, ces sacrements ne peuvent être réitérés ». Denzinger-Bannwart, n. 852. Parlant d'une manière plus spéciale de l'ordre, il définit que « ce sacrement imprime un caractère et que, dès lors, celui qui a été prêtre ne peut redevenir laïque ». Sess. XXIII, can. 4, Denzinger-Bannwart, n. 964. Par ailleurs, il enseigne encore, à la sess. VII, que la validité d'un sacrement ne dépend ni de la dignité intérieure du ministre (peu importe qu'il soit ou non en état de grâce), ni même de la rectitude de sa foi, can. 12. Dès là qu'un ministre investi des pouvoirs nécessaires a posé les actes essentiels du sacrement avec une intention (au moins générale et implicite) de faire ce que fait l'Église, can. 11, le sacrement est validement conféré et sort tous ses effets, dans la mesure, bien entendu, où les dispositions du sujet qui le reçoit n'y mettent pas obstacle. Denz.-Bannw., n. 854, 855.

Si, négligeant la question du baptême et de la confirmation, on applique ces définitions générales au sacrement de l'ordre, on arrive aux résultats suivants : l'ordination conférée à un sujet d'ailleurs idoine par un évêque même hérétique, même schismatique, à plus forte raison par un évêque qui ne serait qu'indigne, donne à ce sujet tous les pouvoirs de son ordre, à condition que soit respecté par cet évêque le rituel essentiel de l'Église et que cet évêque ait par ailleurs l'intention de faire ce que fait l'Église. C'est en vertu de cette doctrine, qui nous paraît être sinon de foi définie, au moins théologiquement certaine, que l'Église romaine reconnaît sans ambages la validité des ordinations des diverses Églises orientales. Que si un sujet ordonné diacre, prêtre, évêque dans l'une de ces Églises revient à l'unité catholique, il n'a point, pour exercer validement son ministère, à se soumettre à une nouvelle ordination. Si l'Église romaine n'a pas cru pouvoir reconnaître de la même manière la validité des ordinations anglicanes, c'est faute d'avoir constaté dans les premiers fondateurs de l'« Église établie », qui furent la source directe de tout l'épiscopat et de tout le sacerdoce anglican, cette « intention de faire ce que fait l'Église », déclarée absolument indispensable par le concile de Trente. Cf. l'art. ORDINATIONS ANGLICANES.

Ainsi la doctrine catholique, telle qu'elle se formule depuis le concile de Trente, prohibe absolument toute réordination. Le concile d'ailleurs n'a fait que canoniser une doctrine courante des théologiens de l'âge classique. Mais force est bien de reconnaître que cette doctrine n'a pas toujours revêtu un caractère aussi tranché. Non seulement l'histoire ecclésiastique signale des cas assez nombreux où ont été pratiquées des réitérations de l'ordre que nous n'hésiterions pas à considérer aujourd'hui comme des réordinations au sens le plus strict du mot; elle montre aussi, qu'au moins à une certaine époque, des théories ont été échafaudées pour défendre le bien-fondé de pratiques que nous considérerions aujourd'hui comme abusives. A un moment donné, deux théories ont été nettement en conflit; c'est l'une d'elles qui a triomphé avec les grands scolastiques et le concile de Trente; mais l'autre avait été imaginée et soutenue par des canonistes et des théologiens qui n'étaient point les premiers venus.

Toutefois, il faut bien se garder de faire plus grand que de raison l'hiatus entre ces deux doctrines. Ceux-là mêmes qui étaient favorables à la pratique et à la doctrine des réordinations n'entendaient pas dire que l'ordination *régulièrement conférée* pût être réitérée; en d'autres termes ils n'auraient pas nié la doctrine du caractère sacramentel, laquelle, dans ses précisions, est de date postérieure. Ce sur quoi ils différaient d'avec nous c'était sur l'explication de ces mots : « régulièrement conférée ». Ce qu'ils affirmaient, c'était que, pour conférer validement l'ordination, un ensemble de conditions était exigé dans le ministre qui se ramenaient en dernière analyse à l'appartenance à l'Église. Ces conditions n'étant pas remplies, même si les cérémonies extérieures de l'ordination avaient été strictement observées, le sacrement était nul; celui qui l'avait reçu demeurait en réalité un laïque; que si l'Église voulait ultérieurement l'utiliser comme clerc, elle devait le soumettre à une ordination qu'il fallait bien se garder d'appeler une réordination. Ainsi, agissait autrefois saint Cyprien dans la question du baptême des dissidents; il se défendait énergiquement de *rebaptiser* les hérétiques, il leur administrait pour la première et dernière fois l'*unique baptême*, la cérémonie à laquelle ils avaient été soumis, lors de leur initiation à une secte dissidente, n'ayant été qu'une parodie sans efficacité.

L'histoire de la pratique et de la doctrine des réordinations touche, on le voit d'abord, à plusieurs points essentiels de la dogmatique des sacrements : conditions de validité, dispositions du ministre, dispositions du sujet. Elle a été faite avec une extraordinaire maîtrise par L. Saltet, *Les réordinations. Étude sur le sacrement de l'ordre*, Paris, 1907, auquel nous aurons fréquemment l'occasion de nous référer, encore que nous nous écartions parfois de lui.

I. Les réordinations dans l'ancienne Église (jusqu'au VIe siècle). II. Pratique des réordinations dans le haut Moyen Age (du VIIe au IXe siècle) (col. 2399). III. Pratique et doctrine des réordinations au début de l'âge scolastique (du XIe au XIIIe siècles) (col. 2411).

I. Les réordinations dans l'ancienne Église jusqu'au vie siècle. — 1° L'époque de la controverse baptismale; 2° Le concile de Nicée; 3° La tradition grecque entre le concile de Nicée et le Quini-Sexte. 4° La formation de la théologie occidentale. 5° L'attitude de la curie romaine.

1° *L'époque de la controverse baptismale* (milieu du IIIe siècle). — Cette controverse, relative à la valeur du baptême conféré en dehors de l'Église catholique et qui mit aux prises saint Cyprien de Carthage et le pape saint Étienne, voir art. Baptême, t. II, 219 sq., n'a touché qu'indirectement à la question de la validité des ordinations conférées par des dissidents et du traitement à imposer aux clercs ordonnés dans la dissidence et revenant à l'Église catholique. Toutefois elle soulevait un problème général qui domine le cas particulier : Que valent des sacrements administrés en dehors de la *Catholica* par des personnes ayant jadis reçu dans celle-ci le pouvoir de les administrer et qui sont, pour quelque raison que ce soit, de leur plein gré ou contraintes, séparées d'elle?

Or, il est bien remarquable que, dès ce moment, s'affrontent deux conceptions : l'une est fort explicitement formulée par Cyprien, sur la pensée duquel aucun doute n'est possible, l'autre se déduit, avec plus ou moins de certitude, de certaines expressions du pape Étienne, rapportées par ses adversaires, d'ailleurs, et sur l'exactitude absolue desquelles on voudrait être plus au clair.

La conception de Cyprien, indéfiniment reprise dans les lettres relatives à cette question, formulée expressément dans les divers conciles tenus à Carthage entre 254 et 256 séduit d'abord par son apparente logique : «Les sacrements, rites de sanctification intérieure, ont été confiés par Jésus-Christ à l'Église, intermédiaire obligée entre Dieu et les hommes (cette dernière thèse s'est imposée à l'esprit de Cyprien lors des schismes qui ont accompagné et suivi la persécution de Dèce). Seule l'Église a le pouvoir de faire servir des rites extérieurs à la sanctification des âmes. Celui-là donc qui, abandonnant l'Église ou abandonné par elle, ne peut plus être considéré comme faisant partie de l'Église, n'a plus aucun pouvoir sur les sacrements. Avec quelque exactitude qu'il pose les rites traditionnels, les cérémonies qu'il accomplit ne sont que des parodies sacrilèges, qui n'ont absolument aucune valeur. » Telle est, à n'en pas douter, la pensée essentielle de Cyprien; tous les arguments qu'il apporte de surcroît, dans une controverse où il s'est passionné plus que de raison, sont secondaires au regard de celui-ci, dont il faut bien que l'on reconnaisse la valeur.

Si l'on essaie de dégager — ce qui ne va pas sans difficulté — la pensée du pape Étienne, on aboutit à une conception diamétralement opposée. Les sacrements ont, pour ainsi parler, une valeur en soi, une efficacité qui tient à eux-mêmes. Que l'on nous passe l'expression, ils agissent un peu à la manière d'un talisman. Qui en a le secret, qui prononce avec l'exactitude désirable, dans les conditions prévues par le rituel, les formules qui les constituent, en faisant les gestes prévus, leur fait rendre immédiatement leur effet principal. Le prêtre, l'évêque, régulièrement ordonné dans la *Catholica* et qui abandonne celle-ci, emporte avec soi, dans son exode, le pouvoir de poser des rites sacramentels qui ne sont pas sans une certaine efficacité.

L'application de l'une et de l'autre de ces doctrines au baptême est obvie (on ne perdra pas de vue qu'à cette date il n'est pas encore question pour le baptême d'autre ministre que de l'évêque et secondairement du prêtre ou du diacre). Pour Cyprien, le cas du baptême administré chez les novatiens — c'est d'abord autour de celui-ci que la question fut soulevée — ce cas est d'une simplicité parfaite. Le ministre du baptême peut être un évêque, un prêtre jadis ordonné dans la *Catholica.* En quittant celle-ci, il a perdu tout pouvoir d'administrer un baptême valide; il faut donc, à ceux qui ont été baptisés par lui dans la dissidence, conférer le baptême quand ils se présentent à l'Église catholique. A plus forte raison cette solution s'impose-t-elle, si le ministre de ce pseudo-baptême a été ordonné dans la dissidence par un évêque en rupture avec la *Catholica.* Ce dernier n'a pu conférer à son client qu'une pseudo-ordination, qui ne lui donne que de pseudo-pouvoirs. Que s'il s'agit non plus seulement de la secte novatienne, mais de sectes séparées depuis plus longtemps de l'Église, marcionites, valentiniens et autres, chez lesquels le schisme s'aggrave d'hérésies essentielles, il est trop clair que l'on chercherait vainement en ces conventicules l'ombre d'un effet salutaire produit par les sacrements qu'on prétend y administrer. On notera pour terminer que le même principe de Cyprien vaut contre la validité de l'eucharistie célébrée chez les dissidents, quels qu'ils soient, et l'évêque de Carthage n'a pas manqué d'expliciter cette conséquence.

Pour le pape Étienne au contraire et pour ceux qui se rallient à lui, le principe posé par eux veut que soit reconnue, d'une manière générale, et quoi qu'il en soit de certaines applications de détail, l'efficacité des sacrements administrés dans la dissidence par des ministres ayant reçu le pouvoir de les conférer. On reconnaît donc la validité du baptême des dissidents, *positis ponendis*, celle de leur eucharistie (selon toute vraisemblance). Pour le rite correspondant à la confirmation nous ne saurions être aussi affirmatif; il y a ici un problème assez délicat, sur lequel ce n'est pas le lieu d'insister en cet article.

Reste la question de la validité des ordinations conférées dans la dissidence, qui est proprement notre problème. Pour saint Cyprien, aucune hésitation n'est possible. L'évêque qui abandonne, volontairement ou contraint, l'Église catholique perd tout pouvoir de faire un acte valide de ministère. Si les baptêmes qu'il feint de conférer sont invalides, à plus forte raison ses ordinations. Et ceci, observons-le, n'est pas vrai seulement des évêques qui de leur plein gré, par brigue, par prurit de nouveauté, abandonnent l'Église. C'est le cas de ceux que l'Église rejette de son sein de manière explicite ou même en vertu de ce que nous appellerions aujourd'hui une sentence *latæ sententiæ.* C'est par exemple le cas de l'évêque d'Assuras, Fortunatien, qui, au su de tous, a apostasié en 250, et prétend continuer à exercer ses fonctions, *Epist.*, LXV, Hartel, p. 723; à plus forte raison est-ce celui des évêques espagnols, déposés par leurs collègues pour diverses raisons et spécialement pour leur lâcheté dans la persécution. *Epist.*, LXVII, p. 757 sq. Le cas de tous ces gens est équiparé à celui des novatiens; leur déposition régulière les prive de tous leurs pouvoirs. Telle était aussi l'opinion de Firmilien de Césarée. Cf. Cypriani, *Epist.*, LXXV, 22, Hartel, p. 824.

S'il est exact, comme le pape Étienne le prétendait, que le principe antagoniste soutenu par lui se réclamait dans l'Église romaine d'une tradition immémoriale et remontant aux apôtres, on devrait s'attendre à voir cette Église reconnaître sans ambages la valeur des ordinations célébrées en dehors d'elles, pourvu qu'un ministre ayant les pouvoirs nécessaires eût posé de manière convenable les rites traditionnels. Et, de fait, la reconnaissance de la validité du baptême conféré chez les dissidents implique, jusqu'à un certain point — étant donnée la pratique courante qui ne permet pas à des laïques d'administrer (validement) le baptême — la reconnaissance chez les dissidents d'une hiérarchie ecclésiastique faisant des actes sacramentels valides. Mais il faut se garder de transposer d'emblée

notre logique de théologien en ces problèmes d'autrefois. La manière dont parle le pape Corneille (prédécesseur d'Étienne) de l'ordination épiscopale de Novatien, Eusèbe, *Hist. eccl.*, l. VI, c. XLIII, *P. G.*, t. XX, col. 620, est bien faite pour donner à réfléchir. Novatien, déjà prêtre, a été ordonné évêque par deux évêques de la banlieue romaine, en des circonstances que Corneille rapporte de manière pittoresque. Pour le pape cette imposition des mains est vaine, εἰκονικὴ καὶ ματαία; elle n'a pu donner à Novatien les pouvoirs nécessaires, τὴν μὴ δοθεῖσαν αὐτῷ ἄνωθεν ἐπισκοπήν. Encore qu'il convienne de ne pas prendre à la lettre tous les termes d'une lettre, où trop visiblement Corneille se laisse entraîner par la passion, voir art. NOVATIEN, t. XI, col. 829 au bas, il fallait signaler ce texte; il paraît montrer que ce que l'on a nommé un peu trop vite la « théologie romaine des sacrements » était encore à l'état d'ébauche. Évitons ici toute généralisation prématurée.

Quant à des réordinations au sens propre du mot, nous n'en pouvons signaler dans cette période archaïque. S'ils avaient été entièrement logiques, les tenants de la « pratique romaine » se seraient interdit d'en faire. Mais nous sommes réduits sur ce point à des conjectures; qu'il y ait eu à divers moments des retours à l'Église catholique de clercs ordonnés dans la dissidence, c'est très vraisemblable; il nous est pourtant impossible de dire à quelles conditions ils y furent admis et si on leur permit sans plus l'exercice de leurs ordres, après les satisfactions convenables. C'est seulement au concile de Nicée que sont données, à notre connaissance, des solutions à ce problème.

Quant à saint Cyprien et aux tenants de la « pratique africaine », leurs principes les auraient conduits à réordonner des clercs ainsi ordonnés dans la dissidence. Mais, à vrai dire, pour l'évêque de Carthage, cette question ne pouvait pas se poser. Il est trop persuadé des qualités morales que doit posséder un clerc, pour admettre que l'on puisse faire d'un dissident, même contrit, un clerc de la véritable Église. Qu'il suffise aux pseudo-clercs en provenance de chez les hérétiques ou de chez les schismatiques de prendre rang, chez les catholiques, parmi les laïques. *Epist.*, LXII, 2, Hartel, p. 777.

En résumé, le problème des réordinations ne s'est pas posé à l'époque archaïque; il reste pourtant que deux « théologies » tendent alors à se former; l'une irait à reconnaître la valeur, *positis ponendis*, des ordinations reçues en dehors de l'Église catholique et prohiberait dès lors toute réordination. L'autre, attentive surtout au fait que le ministre d'un sacrement doit d'abord appartenir à l'Église, dénie toute valeur aux hiérarchies constituées en dehors de la *Catholica;* elle serait donc portée à prescrire, si les circonstances rendaient la chose souhaitable, de « réitérer », au sens que nous avons dit, des ordinations conférées dans la dissidence.

2° *Le concile de Nicée.* — Si l'on essaie de répartir géographiquement les zones d'influence de ces deux « théologies », on peut dire, en gros, que la romaine, au moins pour ce qui est du baptême, s'est imposée d'assez bonne heure à l'ensemble de l'Occident. Le concile d'Arles de 314, représentation générale de l'Église latine, la canonise; les Africains abandonnent alors leur pratique trop absolue du baptême des dissidents, quels qu'ils soient. Les autres Occidentaux reconnaissent par contre qu'il faut montrer quelque circonspection dans la réception des dissidents.

L'Orient, de son côté, a conservé, à l'endroit des sacrements conférés en dehors de l'Église, une partie des défiances de Cyprien de Carthage et de Firmilien de Césarée. La théologie « africaine » a la faveur d'à peu près toutes les Églises de langue grecque. Mais il faut ajouter que les plus modérés évitent les généralisations hâtives. On ne saurait, pensent-ils, rejeter en bloc *tous* les sacrements de *tous* les dissidents; il faut distinguer les cas d'espèce, faire un départ entre les diverses sectes séparées de la *Catholica*. Ceci constitue d'ailleurs une atteinte fort grave au principe posé par Cyprien qu'il est nécessaire d'appartenir à l'Église pour conférer un sacrement valide. Par là on rejoint presque — il faut bien le dire — la doctrine qui s'est manifestée au concile d'Arles. Que ce soit par une extension fort naturelle du concept d'Église, que ce soit par une compréhension plus exacte de ce qu'est le sacrement, peu importe. Ce qu'il faut retenir, c'est que la nécessité s'imposera de plus en plus, au moins en ce qui concerne le baptême, de faire le départ entre les diverses catégories de dissidents. Ce sera chose faite à la fin du IV[e] siècle.

Mais cette nécessité est déjà comprise au concile de Nicée. Trois mesures d'ordre disciplinaire y ont été prises qui concernent la réception dans l'Église de trois catégories d'hétérodoxes ou de schismatiques : les novatiens, les paulianistes, les méliciens; elles intéressent de très près la question des réordinations.

1. *Les paulianistes*, can. 19, Mansi, *Concil.*, t. II, col. 676. Ce sont les disciples de Paul de Samosate, cf. ici, t. XII, col. 46 sq., qui, après la condamnation de cet hérétique, ont continué à former, sous la direction de celui-ci d'abord, puis des successeurs qu'il s'est donnés, une secte qui, en 325, se maintient encore à Antioche :

A l'égard des paulianistes qui veulent revenir à l'Église catholique, il faut observer l'ordonnance qu'ils doivent *être rebaptisés* (ἀναβαπτίζεσθαι). Si quelques-uns d'entre eux étaient membres du clergé, ils seront ordonnés par l'évêque de l'Église catholique après qu'ils auront été rebaptisés (ἀναβαπτισθέντες χειροτονείσθωσαν)), à la condition toutefois qu'ils aient une réputation intacte et qu'ils n'aient pas subi de condamnation. Si l'enquête montre qu'ils sont indignes, on doit les déposer. Trad. Saltet, *op. cit.*, p. 37.

Le sens est très clair. Pour des raisons que nous n'avons pas à discuter ici — elles tiennent plutôt à la doctrine professée par les « paulianistes » qu'aux insuffisances de leur rituel baptismal — le concile rejette la validité du baptême qui a été conféré dans la secte. Ce rejet implique — la chose vaut d'être signalée — le rejet de la validité des ordinations reçues par les soi-disant clercs du parti. En faveur de ceux d'entre eux que l'on veut admettre dans l'Église, on se relâche de la sévérité des prescriptions dont Cyprien s'était fait l'écho. Les clercs paulianistes pourront devenir clercs catholiques, mais à condition de recevoir et le baptême et l'ordination des mains d'un évêque catholique. On ne peut guère parler de réordination qu'au sens matériel du mot, la première ordination ayant été notoirement invalide, et pour toutes sortes de raisons, dont la première est l'invalidité du baptême qui l'a précédée.

2. *Les novatiens*, can. 8, *ibid.* — C'est exclusivement le cas des clercs novatiens qui est ici visé; le cas des laïques ne comportait point de difficulté, car leur baptême étant considéré désormais comme valide, en dépit des exclusives formulées par Cyprien, il n'y avait qu'à leur appliquer la règle imposée jadis par le pape Étienne. Mais comment traiter les clercs?

Au sujet de ceux qui s'appellent eux-mêmes les cathares (les purs), le concile décide que, s'ils veulent entrer dans l'Église catholique, on doit leur imposer les mains et ils resteront ensuite dans le clergé (χειροθετουμένους αὐτοὺς μένειν οὕτως ἐν τῷ κλήρῳ) — (suivent les conditions mises à cette admission, en particulier la reconnaissance théorique et pratique de l'enseignement ecclésiastique) — Par conséquent, lorsque dans des villages ou des villes il ne se trouve, en fait de gens ordonnés, que des leurs, les gens en question resteront dans leur situation antérieure (ἔνθα μὲν

οὖν πάντες εἴτε ἐν κώμαις, εἴτε ἐν πόλεσιν αὐτοὶ μόνοι εὑρίσκοιντο χειροτονηθέντες, οἱ εὑρισκόμενοι ἐν τῷ κλήρῳ ἔσονται ἐν τῷ αὐτῷ σχήματι); mais si un prêtre ou un évêque catholique se trouvait au milieu d'eux, il est évident que l'évêque de l'Église catholique doit conserver la dignité épiscopale, tandis que celui qui a été décoré du titre d'évêque par lesdits cathares n'aura droit qu'aux honneurs réservés aux prêtres, à moins que l'évêque (catholique) ne trouve bon de le laisser jouir du titre épiscopal. S'il ne le veut pas, qu'il lui donne une place de chorévêque ou de prêtre, afin qu'il paraisse faire réellement partie du clergé et qu'il n'y ait pas deux évêques dans une ville.

L'exégèse d'ensemble de ce texte ne fait pas difficulté, seule une expression a besoin d'explication. Avant d'être intégrés dans le clergé catholique, les clercs novatiens reçoivent une imposition des mains, χειροθετουμένους. Cette imposition des mains doit-elle être équiparée à l'ordination? A la confirmation? Au rite pénitentiel? Il n'est pas facile de décider entre ces trois sens. En d'autres textes χειροθετεῖν se dit de l'action d'imposer les mains pour l'ordination. Ici, il est vrai, pour désigner ceux qui ont reçu l'ordination, le canon emploie, quelques lignes plus loin, l'expression χειροτονηθέντες. Le verbe χειροτονεῖν est le terme technique pour désigner le fait d'ordonner. Si le concile avait voulu dire que les clercs novatiens doivent être soumis à une ordination, il semble qu'il aurait dû l'employer dans la partie essentielle de son dispositif au lieu de χειροθετεῖν. (On remarquera d'ailleurs que Gélase de Cyzique, dans sa transcription des canons, emploie aux deux endroits le verbe χειροθετεῖν. *Hist. eccl.*, l. II, c. XXXII, édit. Lœschcke, p. 114.) D'autre part, il est certain qu'aux laïques novatiens rentrant dans l'Église, on imposait les mains, pour leur donner la confirmation qu'ils n'avaient pas reçue, paraît-il, dans leur secte. Il est tout indiqué de songer pour les clercs à un rite de même signification. A moins encore — ce qui va être dit des méliciens éclairera notre hypothèse — qu'il ne s'agisse, pour les clercs novatiens, d'une sorte de rite de complément et de sécurité, donnant toute garantie à la validité de leur ordination.

3. *Les méliciens.* — Il s'agit des clercs ordonnés de façon irrégulière par Mélèce de Lycopolis, voir son article ici, t. X, col. 531. Leur cas n'est pas traité dans les canons, mais dans une lettre adressée par le concile à l'Église d'Alexandrie et que Socrates nous a conservée, *Hist. eccl.*, l. I, c. IX, *P. G.*, t. LXVII, col. 80. Il fut décidé que Mélèce continuerait à porter le titre d'évêque, mais le titre seulement, car on lui retirait la faculté d'ordonner. Quant aux clercs antérieurement ordonnés par lui, ils continueraient à exercer leurs fonctions mais après avoir été, comme dit le grec : μυστικωτέρᾳ χειροτονίᾳ βεβαιωθέντες.

On a beaucoup discuté sur la signification précise de ces trois mots. La vieille traduction latine insérée dans la *Tripartite* lit : *mystica ordinatione firmatos habere honorem. P. L.*, t. LXIX, col. 932; simple décalque du grec. On a traduit : *sanctiore ordinatione confirmati*, qui n'est pas beaucoup plus clair. Il reste que, avant d'entrer en fonction, les clercs méliciens doivent recevoir une confirmation de l'ordination irrégulière qu'ils ont reçue, faute de quoi il semblerait qu'il manque quelque chose à leur pouvoir; ils doivent être « validés », si l'on peut dire, et cela par une cérémonie rituelle, dont le nom, χειροτονία, est proprement celui de l'ordination, encore qu'il désigne, au pied de la lettre, une imposition des mains. Cette cérémonie est dite « plus mystique ». Faudra-t-il simplement traduire « mystique » par « secrète »? Ne pas trop insister sur le comparatif? Et dire, par conséquent, que cette cérémonie, pour ne pas déconsidérer les ayants-cause, se passera privément. Nous n'en sommes pas très assuré. Que si l'on traduit par « plus sainte », ce ne peut être que par comparaison avec la première, reçue des mains de Mélèce, qui, elle, l'était moins, ou ne l'était pas. On voit toutes les difficultés que soulèvent ces quelques mots. En tout état de cause, les clercs méliciens passent par une cérémonie, dont la signification n'apparaît pas clairement aux yeux du théologien moderne et qui rectifie ce qui a pu manquer à leur ordination initiale. Peut-être convient-il de dire la même chose des clercs novatiens dont nous avons discuté le cas. Bien qu'il faille écarter l'idée moderne d'une rénovation sous condition et *ad cautelam*, il reste que, dans la pensée du concile, quelque incertitude plane sur la validité de l'ordination première des dissidents, qui a besoin d'être régularisée. On voit la prise qu'une telle attitude pourra fournir ultérieurement aux partisans des réordinations.

3° *La tradition grecque entre le concile de Nicée et le Quini-Sexte* (325-692). — A la vérité, cette défiance à l'endroit des sacrements en général et de l'ordination en particulier, quand ils sont conférés dans la dissidence, ira s'atténuant dans l'Église grecque. Peu à peu se fera sentir le besoin d'établir — comme déjà le concile de Nicée l'avait fait — des distinctions entre les sectes, d'examiner plus attentivement et leur *Credo* et leur rituel, avant de prendre des décisions relatives à leurs sacrements.

1. *La littérature canonique soi-disant apostolique*, c'est-à-dire les *Constitutions apostoliques* et les *Canons des Apôtres* qui en dépendent, semble avoir été compilée, dans son état actuel, en Syrie, dans la seconde moitié du IVe siècle. Elle est nettement hostile à la validité des sacrements donnés par les dissidents. Les canons 46 et 47 rejettent et leur baptême et leur offrande (θυσία); le canon 68, leur ordination dont il déclare expressément qu'elle doit être renouvelée. Voir les textes grecs d'après Beveridge, avec les commentaires des grands canonistes grecs dans *P. G.*, t. CXXXVII, col. 129 et 173.

S'agit-il de tous les hérétiques sans distinction? Pour le savoir, il suffit de se reporter aux *Constitutions apostoliques*, l. VI, c. XV, éd. Funck, t. I, p. 337, dont les *Canons* ne font que résumer la doctrine. Or, il ne semble pas qu'il soit fait ici de distinction entre les hérétiques : « Est valide le seul baptême donné par un prêtre irrépréhensible au nom du Père, du Fils et du Saint-Esprit... Ceux qui ont reçu la souillure des impies participent à leur condamnation, car *ceux-ci ne sont pas prêtres*, ainsi ceux qui sont baptisés par eux ne sont pas initiés, mais sont souillés. » On croirait entendre saint Cyprien. Il va de soi que, s'ils n'ont pas le sacerdoce, les ministres dissidents ne sauraient le transmettre.

Mais cette rigidité devra céder au moment où les grandes controverses, trinitaires ou christologiques, amènent en Orient diverses séparations, les unes passagères, les autres plus tenaces, d'autres enfin définitives. La littérature pseudo-apostolique ne visait en somme que les vieilles sectes : montanistes, valentiniens, quartodécimans, novatiens, etc., sur les origines desquelles on n'était pas très au clair au IVe siècle; les manichéens aussi qui étaient à peine des chrétiens. Les évêques du IVe et du Ve siècle qui voient se former sous leurs yeux les schismes et les dissidences, savent à quoi s'en tenir sur les origines de tel groupement, sur la signification de tel autre; ils ont eu à travailler à des réconciliations de certains dissidents avec l'Église; ils réalisent mieux ce qui sépare ceux-ci de la *Catholica;* ils sont amenés dès lors à juger avec moins de défaveur les sacrements qui s'administrent chez eux. Ceci est d'abord vrai du baptême, et ne s'étendra que peu à peu à l'ordination. D'où les hésitations que nous serons amenés à constater et qui sont parfois très sensibles.

2. *Les distinctions faites en Asie et à Antioche aux IVe et Ve siècles.* — Les Pères du IVe siècle, un Athanase, un Basile, un Épiphane ont, à l'occasion, des paroles sévères pour les baptêmes et les ordinations des ariens, mais qu'il ne faudrait pas toujours prendre à la lettre; ce sont parfois expressions de polémistes.

Il faut attacher plus d'importance à certaines consultations canoniques, celles, par exemple, que donne saint Basile dans les deux lettres CLXXXVIII et CXCIX, à son collègue Amphilochius d'Iconium, dans *P. G.*, t. XXXII. Le canon 1, col. 664 sq., s'il est très explicite pour ce qui est de l'admission ou du rejet du baptême des diverses sectes, ne contient qu'une indication fugitive sur les ordinations des dissidents. Basile distingue ceux-ci en trois classes : les hérétiques, qui diffèrent des catholiques par des dissentiments sur des points essentiels de la foi et dont le baptême est rejeté; les schismatiques, dont les dissentiments sont de moindre importance et dont le baptême est reconnu; enfin les membres de « conventicules », séparés de l'Église pour des raisons surtout personnelles; « quand ces derniers viennent à nous, on les reçoit sans plus, et même ceux qui étaient dans les ordres, *avant la sécession*, rentrent chez nous avec leur ordre. » Cette simple incise soulève, on le voit, d'assez lourds problèmes. Ceux qui ont été ordonnés dans un conventicule *après la sécession* voient-ils leur ordination confirmée ou infirmée? Les clercs schismatiques, s'ils veulent rester en fonction, doivent-ils être réordonnés? Aucune réponse précise n'est faite à cette question. Mais, si l'on songe à la défiance générale que Basile professe — il est bien en ceci l'héritier de Firmilien — à l'endroit de ceux qui se séparent de la *Catholica*, on est porté à croire que les solutions sévères n'étaient pas pour l'effrayer. S'il ne poussait pas à bout, à propos du baptême, les conséquences des principes posés jadis par son prédécesseur et qu'il rapporte ici même, c'était pour des raisons d'opportunité qui laissent perplexe le théologien d'aujourd'hui.

Mais voici, à quelque temps de là un autre son de cloche qui se fait entendre, cette fois en Syrie. C'est vraisemblablement en effet d'un milieu antiochien, peut-être apparenté à Diodore de Tarse, qu'est sorti un lot de pièces pseudonymes mises sous le nom de Justin Martyr avec qui elles n'ont certainement rien à faire et qui sont rassemblées dans *P. G.*, t. VI, col. 1181 sq. Dans l'une d'entre elles, les *Quæstiones et responsiones ad orthodoxos*, q. 14, *ibid.*, col. 1261, on lit :

Q. : Si le baptême donné par les hérétiques est faux et vain, pourquoi les orthodoxes ne baptisent-ils pas l'hérétique qui revient à l'orthodoxie et le laissent-ils dans la souillure de son baptême? Et même *si l'hérétique se trouve avoir reçu l'ordination chez eux, les orthodoxes la reçoivent comme valide.* Comment celui qui est ainsi reçu et ceux qui le reçoivent sont-ils à l'abri de tout reproche?

RÉP. : Quand un hérétique revient à l'orthodoxie son état malheureux (σφάλμα) est rectifié de la manière suivante : l'erreur de sa pensée, par son changement d'opinion; son baptême, par l'onction du saint chrême, et *son ordination, par l'imposition des mains* (τῆς δὲ χειροτονίας τῇ χειροθεσίᾳ). Il ne reste donc plus rien à délier.

Laissons de côté la « rectification » du baptême par la chrismation (est-ce la confirmation? Est-ce un simple rite de réconciliation?) Pour ce qui est de l'ordre, il est clair que l'auteur anonyme admet la valeur de ce sacrement conféré dans la dissidence et qu'en pratique, autour de lui, on reçoit à l'exercice de leurs fonctions les clercs ainsi ordonnés : « les orthodoxes reçoivent cette ordination comme valide. » Il est non moins clair que, avant d'admettre les clercs dissidents à exercer, on les soumet à une χειροθεσία, cérémonie qui est à l'ordination ce que la chrismation est au baptême. N'est-ce point là précisément ce que le concile de Nicée avait prescrit pour les clercs novatiens (χειροθετούμενοι, ci-dessus, col. 2391) et, semble-t-il aussi, pour les clercs méliciens (μυστικωτέρᾳ χειροτονίᾳ βεβαιωθέντες)?

Il n'y avait pas, d'ailleurs, que dans les milieux antiochiens que l'on agissait ainsi. Presque à la même date, Théophile, patriarche d'Alexandrie, interprétant le canon 8 de Nicée, expliquait à un évêque, qui l'avait interrogé sur la réception des clercs cathares (novatiens), qu'il fallait leur donner l'imposition des mains, χειροτονεῖσθαι τοὺς προσερχομένους. *P. G.*, t. CXXXVIII, col. 912. Seulement, comme on le voit, le patriarche ne fait pas la différence que fait si nettement le Pseudo-Justin entre χειροθεσία et χειροτονία. Il y a dans cette confusion des termes, chez Théophile, un indice de la confusion qui règne dans les idées. Sur les clercs ordonnés dans la dissidence se pratique une cérémonie dont l'essentiel est une imposition des mains; de dire s'il s'agit là d'une nouvelle ordination (qui supposerait l'invalidité de la première) ou d'un rite de rectification ou de complément, voici qui embarrasserait beaucoup plusieurs de ces Orientaux.

On comprend, dans ces conditions, le sens de la consultation demandée au patriarche de Constantinople par le titulaire d'Antioche, Martyrius (459-471), à une date qu'il n'est pas possible de préciser plus exactement. Nous avons la réponse de Constantinople, sous la forme un peu extraordinaire d'un canon apocryphe (le 7e) du concile de 381. Sur ce phénomène voir Beveridge, *Pandectæ canonum*, t. II, annot. p. 100. Pour répondre aux questions de Martyrius sur la réception dans l'Église catholique des hérétiques, soit laïques, soit clercs, le patriarche de la ville impériale distingue deux catégories de dissidents : d'abord ceux que nous pourrions appeler les hérétiques mineurs : ariens (c'est-à-dire homéens de la confession de Rimini-Séleucie), sabbatiens (variété de novatiens), novatiens, quartodécimans, apollinaristes; puis des hérétiques majeurs, si l'on ose dire : eunomiens (c'est-à-dire anoméens), montanistes, sabelliens, sans compter beaucoup d'autres qui ne sont pas nommément désignés. Le cas des membres de cette deuxième catégorie est des plus clairs : « s'ils veulent revenir à l'Église, nous les recevons comme s'ils étaient des païens, ὡς Ἕλληνας δεχόμεθα », en d'autres termes, nous ne reconnaissons aucun des sacrements reçus chez eux. Toute différente l'attitude à l'égard des membres du premier groupe : « pour admettre les laïques, nous leur demandons de souscrire une profession de foi, puis nous les confirmons (σφραγιζόμενοι); s'il en est qui sont prêtres, diacres, sous-diacres, psalmistes, lecteurs, nous les traitons comme de pieux laïques et nous les ordonnons, ὡς σπουδαῖοι λαϊκοὶ χειροτονοῦνται ἐκεῖνοι οἱ ἦσαν παρ' αὐτοῖς τὸ πρότερον εἴτε πρεσβύτεροι, εἴτε διάκονοι, εἴτε ὑποδιάκονοι, εἴτε ψάλται, εἴτε ἀναγνῶσται. » Le texte est clair cette fois; visiblement, on a interprété, à Constantinople, d'une véritable ordination la χειροθεσία imposée aux clercs novatiens par le canon 8 de Nicée, la μυστικώτερα χειροτονία qui doit être donnée aux méliciens, on a généralisé cette pratique à l'endroit de toute une catégorie de clercs dissidents; ils sont traités en simples laïques.

3. *L'époque des schismes christologiques.* — La consultation adressée à Martyrius ne fait pas encore état des hérésies ou des schismes engendrés par les controverses christologiques. Sans doute est-elle antérieure aux premières grandes séparations.

La question du retour à l'Église orthodoxe de clercs *nestoriens* ne s'est guère posée; il n'y eut jamais, dans l'Empire, de communautés nestoriennes, il n'est pas établi que l'on ait considéré dès l'abord comme « nestoriennes » les Églises de l'Empire sassanide.

Mais, dès le dernier tiers du Ve siècle, les *monophysites* ont formé des Églises dissidentes au sens propre

du mot. Il est possible de préciser quelle fut leur attitude par rapport aux ordinations des membres de l'Église d'État chalcédonienne, des melkites, et inversement l'attitude de l'Église impériale par rapport à leurs clercs.

Sans doute il y eut parmi les « monophysites » des passionnés sans formation théologique, qui n'hésitaient pas à considérer comme nulles les ordinations des melkites et à les réitérer à l'occasion. Mais Sévère d'Antioche († 538), le grand théologien du parti, s'est nettement opposé à la réordination des chalcédoniens qui passaient au monophysisme. Voir deux lettres de Sévère dans E.-W. Brooks, *The 6th book of selected letters of the h. Severus*, trad., p. 179 sq., 295 sq. Sévère critique avec beaucoup d'exactitude la théorie de Cyprien et lui reproche de ne pas faire les distinctions nécessaires entre les différentes catégories de dissidents.

En face de ce sens théologique de Sévère, il est pénible de constater que les chalcédoniens ont souvent raisonné sur les cas particuliers sans précision et sans principes. On sait comment la vigilance de Justinien qui avait interné aux abords de Constantinople les évêques monophysites, pour en finir avec le schisme, fut trompée par l'ingéniosité de ceux-ci et la connivence de l'impératrice Théodora; comment, en particulier, Jacques Baradaï put reconstituer subrepticement l'épiscopat monophysite en Syrie et en Égypte. Sous le successeur de Justinien, Justin II (565-578) une vigoureuse campagne fut entreprise par les autorités civiles et religieuses pour venir à bout de cette nouvelle Église jacobite. Sur cette campagne voir les récits du monophysite Jean d'Asie, dans J.-M. Schœnfelder, *Die Kirchengeschichte des Johannes von Ephesus*, Munich, 1862. Le patriarche orthodoxe de Constantinople, Jean le Scolastique (565-577) se montra particulièrement ardent; pour disqualifier les jacobites, il imposait la réordination aux clercs, aux prêtres, même aux évêques ordonnés par des prélats monophysites. C'est ainsi que Paul d'Aphrodisias, amené à Constantinople, y fut dûment chapitré, renvoyé dans sa ville épiscopale, pour y être solennellement déposé, puis réordonné, par un évêque catholique et ce, malgré toutes ses protestations. Cf. V. Grumel, *Les regestes du patriarcat de Constantinople*, vol. I, fasc. 1, n. 258; comparer, n. 256 et 257. Des entreprises analogues tournèrent mal et l'empereur interdit de formuler pareilles exigences. Le patriarche dut reculer; il se borna à exiger une imposition des mains purement cérémonielle, cette χειροθεσία, dont parlait Pseudo-Justin et que semble supposer le canon 8 de Nicée. Il ne réussit pas complètement à généraliser cette pratique.

On le voit, il y a, dans la théorie et dans la pratique de Constantinople, qui de plus en plus donne le ton à l'Église d'Orient, d'extraordinaires hésitations, qui semblent s'être prolongées plus que de raison. Faute d'une théologie sérieuse des sacrements, on reste livré aux improvisations et aux solutions particulières.

4. *Abandon par l'Église grecque des réordinations.* — Le moment approchait toutefois où l'on allait aboutir sinon à une théologie bien définie, du moins à une pratique uniforme.

Au début du VIIe siècle, le prêtre Timothée, qui occupe à Constantinople une situation officielle — il est skeuophylax — écrit un *De receptione hæreticorum* qui fournit, des diverses sectes hérétiques ou simplement dissidentes, un catalogue fort complet. *P. G.*, t. LXXXVI *a* col. 11 sq. Il répartit les dissidents en trois catégories : ceux qui, pour rentrer dans l'Église, ont besoin du baptême; ceux que l'on ne rebaptise pas, mais que l'on oint seulement du saint chrême; ceux enfin que l'on ne baptise ni ne confirme et auxquels on demande seulement une abjuration. C'est en somme la même classification que celle proposée deux siècles plus tôt à Martyrius d'Antioche. Mais il est bien remarquable que, tandis que le patriarche du Ve siècle s'empressait d'ajouter que les gens que l'on reconfirmait devaient, s'ils étaient clercs dans la dissidence, être traités dans la *Catholica* comme des laïques et donc être réordonnés, Timothée, au VIIe siècle, ne fait absolument aucune mention pour les clercs de cette exigence. Cette omission ne saurait être l'effet du hasard.

On en est tout à fait assuré quand on voit le texte de la consultation à Martyrius devenir le canon 95 du concile Quini-Sexte, mais à cette différence près — elle est énorme — que l'incise relative au traitement des clercs venant de ces hérésies que nous avons appelées mineures est purement et simplement supprimée. Lire le texte dans Beveridge, *op. cit.*, t. I, p. 270; cf. *P. G.*, t. CXXXVII, col. 840. Si l'on veut bien se reporter aux explications données à l'article QUINI-SEXTE, ci-dessus, col. 1593, sur l'effort de codification du droit oriental que représente ce concile, on sera frappé plus encore de l'importance de cette omission. Après avoir trop longtemps hésité, après avoir interprété de manière contradictoire les décisions disciplinaires de Nicée, l'Église grecque rejetait, sans éclat peut-être, mais de manière très déterminée la pratique des réordinations et la doctrine que supposait cette pratique. Cet abandon, il faut l'ajouter immédiatement, ne devait pas être sans retour.

4° *La formation de la théologie occidentale.* — En Occident, c'est de meilleure heure que s'était constituée une doctrine formellement hostile aux réordinations.

On sait que le schisme donatiste est né, ou du moins a pris consistance, d'une théorie sur les sacrements étroitement apparentée à celle de saint Cyprien. Pour se séparer de Cécilien, l'évêque légitime de Carthage, le parti de Majorin (qui deviendra le parti de Donat) a fait état de ce que Cécilien avait été consacré par un évêque « traditeur ». Le crime soi-disant commis par Félix d'Aptonge lui ayant fait perdre *ipso facto* ses pouvoirs d'évêque et son pouvoir d'ordination en particulier, Félix n'a rien pu transmettre à Cécilien. C'est autour de ce fait, l'ordination de Cécilien par un prétendu traditeur, et autour de la doctrine qui servait à l'interpréter, que pendant tout un siècle les discussions vont s'éterniser en Afrique. Voir l'art. DONATISME, t. IV, col. 1701 sq.

Il a fallu quelque temps aux catholiques africains, un peu hypnotisés, il faut le dire, par le souvenir de saint Cyprien, pour se faire une religion sur la question de droit : un évêque pécheur public perd-il de ce chef ses pouvoirs sacramentels? La discussion a surtout roulé sur la question de fait : Félix d'Aptonge a-t-il été vraiment traditeur? Un esprit aussi résolu qu'Optat de Milève reste encore hésitant sur certaines applications de la question de principe. S'il est très ferme pour déclarer que les sacrements conférés chez des dissidents, simplement *schismatiques*, ont la même valeur que ceux qui se donnent dans la *Catholica : Pares credimus et uno sigillo signati sumus, nec aliter baptizati quam vos nec aliter ordinati quam vos*, l. III, c. IX, éd. Ziwsa, p. 94, il insiste tellement sur la nécessité, chez le ministre des sacrements, d'une foi correcte, qu'il semble bien rejeter la valeur des rites qui ont été conférés par les hérétiques. L. V, c. IV, tout entier.

Cette hésitation à tirer de la doctrine sacramentelle toutes ses conséquences, n'est pas, d'ailleurs, absolument spéciale à l'Église d'Afrique. Au lendemain des apostasies qui ont suivi le concile de Rimini, les orthodoxes intransigeants déclarent que les évêques faillis sont indignes d'exercer leur charge, qu'il faut les réduire à la communion laïque. Les plus animés d'entre eux déclarent même que les prévaricateurs ont perdu leurs pouvoirs sacerdotaux; que les baptêmes,

les ordinations conférés par eux sont invalides. Il y eut certainement des baptêmes renouvelés, on ne saurait dire s'il en fut de même pour les ordinations. Le schisme luciférien n'est pas autre chose que le groupe de ces exaltés. Voir l'art. LUCIFER DE CAGLIARI, t. IX, col. 1032. Une déclaration très explicite du pape Libère coupa court aux tentatives de renouveler le baptême aux néophytes baptisés par les évêques prévaricateurs. Voir son article, t. IX, col. 636; cf. Denz.-Bannw., n. 88. Le Siège apostolique maintenait ainsi la pratique qu'il prétendait déjà imposer au IIIe siècle. Mais l'on voit que, même en Occident, même après le concile d'Arles, il restait des hésitations.

Elles vont être levées par l'intervention de saint Augustin. Pour l'ensemble de son argumentation, voir l'art. AUGUSTIN (saint), t. I, col. 2417. On sait que c'est principalement autour du problème du renouvellement du baptême qu'Augustin a fait porter l'effort de la discussion. Mais la considération des sacrements en général et de celui de l'ordre en particulier ne lui demeure pas étrangère. Un passage du *Contra epistolam Parmeniani*, l. II, c. XIII, 28, *P. L.*, t. XLIII, col. 70, est fort net au point de vue de l'inamissibilité des pouvoirs d'ordre. Les donatistes, tout en reconnaissant que le ministre sacré qui quitte l'Église « ne perd pas son baptême », déclaraient qu'il perdait le droit de donner ce sacrement : *Baptismum non amittit qui recedit ab Ecclesia, sed* JUS DANDI *amittit.* « Non pas, rétorque Augustin. On ne voit aucune raison pour laquelle celui qui ne peut perdre le baptême pourrait perdre le droit de le donner : *utrumque enim sacramentum est.* » *Utrumque*, entendons et le baptême et l'ordination, qui donne le droit de le conférer. (N'oublions pas qu'Augustin, quoi qu'il en soit de ses sentiments sur la validité du baptême administré par un laïque, raisonne d'après l'opinion courante qui ne reconnaît comme valide que le baptême conféré par un ministre sacré.) « L'un et l'autre, continue-t-il, est donné à l'homme par une certaine consécration, le premier quand il est baptisé, le second quand il est *ordonné*, et, dès lors, dans l'Église catholique, il n'est permis de réitérer ni l'un ni l'autre. En fait, nous voyons quelquefois l'Église, pour le bien de la paix, recevoir des clercs schismatiques revenant à l'unité et les admettre sans aucune ordination nouvelle à exercer l'office qu'ils avaient dans le schisme : *sicut baptismus in eis, ita ordinatio mansit integra.* Et quand l'Église ne juge pas à propos d'agir ainsi à l'égard de clercs qui se convertissent, *non eis ipsa ordinationis sacramenta detrahuntur sed manent super eos :* Aussi ne leur impose-t-on pas les mains, *ne non homini sed ipsi sacramento fiat injuria.* »

On ne saurait être plus clair, du moins quand il s'agit des ordinations reçues dans le schisme. On peut seulement regretter que ce qui est dit des schismatiques ne soit pas étendu, *positis ponendis*, aux hérétiques. Il faut regretter aussi — car les controverses ultérieures sur la pensée d'Augustin auraient été rendues par là impossibles — que l'évêque d'Hippone n'ait pas songé à mentionner expressément les autres prérogatives du pouvoir d'ordre, celle de sacrifier et, quand il s'agit des évêques, celle d'ordonner. Du jour où se sera généralisée la doctrine qui reconnaît la validité du baptême administré par un laïque, les partisans de l'amissibilité du pouvoir d'ordre pourront tourner le texte d'Augustin à leur fâcheuse théorie. Augustin, pourront-ils dire, ne reconnaît explicitement dans celui qui quitte l'Église, que la permanence du pouvoir de baptiser, *jus baptizandi.* Son silence sur les autres pouvoirs (de sacrifier, d'ordonner) n'est-il pas significatif? Et cette façon de raisonner, nous le verrons, n'est pas demeurée confinée dans le domaine de la théorie.

5° *L'attitude de la curie romaine.* — L'hésitation des théologiens et des canonistes postérieurs à prendre dans toute leur ampleur les paroles d'Augustin s'explique d'autant mieux que des textes émanant de la curie romaine et séparés de leur ambiance étaient bien faits pour jeter le discrédit sur les ordres des dissidents. Ces textes sont discutés avec beaucoup de détail par L. Saltet, *op. cit.*, p. 68 sq.

Le pape Innocent Ier (402-417) a été amené à s'occuper à plusieurs reprises d'ordinations faites par des hérétiques et aussi de réordinations pratiquées par des évêques catholiques sur des clercs ordonnés par des hérétiques. Voir Jaffé, *Regesta pontif. rom.*, n. 299, *P. L.*, t. XX, col. 519; n. 303, *ibid.*, col. 526-537, cette dernière lettre est spécialement importante; il en faudrait discuter le contenu point par point. Tout bien considéré, elle ne tranche pas le point essentiel de la nécessité d'une réordination pour les clercs ordonnés par un hérétique (dans l'espèce, Bonose, voir son art., t. II, col. 1027), pas plus qu'elle n'enseigne l'illégitimité d'une telle pratique. Mais les expressions très énergiques qu'elle contient sur l'impossibilité pour un prélat hérétique de *donner ce qu'il n'a pas*, ont fait grande impression sur les canonistes ultérieurs. Innocent fait sien de manière explicite l'axiome formulé par certains évêques qui avaient pratiqué des réordinations : *Is qui honorem amisit, honorem dare non potest*, voilà pour le prélat consécrateur et voici pour l'ordinand : *Nihil accepit quia nihil in dante erat quod ille posset accipere. Loc. cit.*, col. 530 C, et encore : *qui nihil a Bonoso acceperunt rei sunt usurpatæ dignitatis... atque id se putaverunt esse quod eis nulla fuerat regulari ratione concessum.* Col. 535 A. Mêmes idées et mêmes expressions dans la lettre Jaffé, n. 310, *ibid.*, col. 550. Ces « décrétales » d'Innocent ont été transmises aux gens du haut Moyen Age par les collections canoniques, *Dionysiana et Hispana.*

A côté de ces expressions d'Innocent Ier si dures pour les ordres reçus dans l'hérésie, on a pu citer aussi des formules oratoires du pape saint Léon Ier (440-461), décrivant dans sa lettre, Jaffé, n. 532, *P. L.*, t. LIV, col. 1131, les troubles causés à Alexandrie par l'intrusion de Timothée Élure à Alexandrie : cette intrusion, dit le pape, amène dans la ville la cessation de tout sacrement valide : *intercepta est sacrificii oblatio, defecit chrismatis sanctificatio et parricidalibus manibus impiorum omnia se subtraxere mysteria.* Rhétorique qu'il ne faudrait pas prendre pour argent comptant!

En d'autres conjonctures — il s'agit du schisme acacien à la fin de ce même Ve siècle — le pape Anastase II (496-498), reconnaît la validité des baptêmes et des ordinations conférées par Acace, en s'appuyant sur les principes théologiques qu'Augustin avait mis en lumière. Cf. Jaffé, n. 744. Mais cette politique conciliante d'Anastase fut mal vue dans l'entourage pontifical; le *Liber pontificalis* dans sa notice sur ce pape voit dans la mort prématurée d'Anastase un châtiment divin. Cf. éd. Duchesne, t. I, p. 258. Plusieurs écrivains du Moyen Age se laisseront influencer par cette appréciation.

Sous le pape Pélage Ier (556-561), pour protester contre la condamnation par Rome des Trois-Chapitres, les métropolitains de Milan et d'Aquilée font schisme. Macédonius d'Aquilée étant venu à mourir, son successeur Paulin se fait consacrer par Vitalis, l'archevêque schismatique de Milan. Pélage Ier proteste vigoureusement : *Non est consecratus sed exsecratus*, écrit-il, *is qui cum in universali consecrari detrectet Ecclesia, consecratus dici vel* ESSE *nulla poterit ratione.* Jaffé, n. 983. Quand le même pape sollicite contre un autre évêque schismatique l'appui du bras séculier, il engage les magistrats à ne pas s'arrêter devant la sainteté des sacrements célébrés par le coupable :

Non est enim Christi corpus quod schismaticus conficit; schismatici, quia Spiritum non habent, corpus Christi sacrificium habere non possunt. Jaffé, n. 994, *P. L.*, t. LXIX, col. 412. Outrance verbale, où Cyprien se serait reconnu, qui n'exprime pas, à coup sûr, la « théologie romaine », mais qu'il est facile d'exploiter contre la validité des ordinations des dissidents. Les canonistes du XIe siècle ont en effet connu ces textes.

Si l'on veut entendre, au contraire, une doctrine ferme et indépendante des polémiques personnelles, il faut s'adresser au pape Grégoire le Grand (590-604). Il écrit à Jean de Ravenne : *Sicut enim baptizatus baptizari iterum non debet, ita qui consecratus est semel in eodem ordine iterum non valet consecrari. Epist.*, l. II, n. XLVI, *P. L.*, t. LXXVII, col. 585. Augustin ne disait pas mieux.

En résumé, si l'on conserve à Rome le souvenir de la théologie augustinienne sur la matière, si, *de fait*, durant cette période, on n'y a jamais pratiqué de réordinations, il reste néanmoins que le discrédit jeté de façon trop énergique sur les sacrements des dissidents a pu donner lieu à des interprétations incompatibles avec une saine théologie.

D'ailleurs, durant cette même période, on peut relever en Occident des faits qui semblent bien établis de réordination. Nous en constatons dans les lettres d'Innocent Ier, Jaffé, n. 299 et 303, signalées plus haut; les évêques de l'Illyricum en ont pratiqué sur des prêtres ordonnés par Bonose, même antérieurement à sa condamnation. On sera plus hésitant sur le sens des prescriptions du concile d'Orléans de 511, qui prescrit que les clercs ariens *officium quo eos episcopus dignos esse censuerit cum impositæ manus benedictione suscipiant.* Can. 10, dans *Mon. germ. hist.*, *Concil. merov.*, p. 5; cette bénédiction, cette imposition des mains à laquelle on les soumet est-elle une ordination au sens propre du mot? Ou simplement un rite de complément? On ne saurait le dire. Par contre, il nous paraît certain que le concile de Saragosse en 592, qui organise en Espagne la liquidation de l'Église arienne, prescrit la réordination des prêtres dissidents : *accepta denuo* BENEDICTIONE PRESBYTERII, *sancte et pure ministrare debent.* Mansi, *Concil.*, t. X, col. 471.

Tous ces textes, véhiculés tant bien que mal par les collections canoniques et les quelques ouvrages d'histoire que l'on se transmet, ne manqueront pas, en dépit de la théologie Augustinienne, d'avoir un retentissement à l'époque suivante.

II LA PRATIQUE DES RÉORDINATIONS DANS LE HAUT MOYEN AGE (VIIe-IXe siècle). — 1° En Angleterre. 2° Au temps du pape Constantin II. 3° Les ordinations faites par les chorévêques. 4° L'affaire des clercs d'Ébon. 5° Les ordinations du pape Formose.

Loin de faire progresser la doctrine, cette période voit plutôt se produire dans l'Église occidentale une régression par rapport aux principes posés par saint Augustin. Un nombre assez considérable de réordinations nettement caractérisées se peut établir; cela ne contribuera pas, étant donné surtout le caractère de plusieurs, à clarifier les idées théologiques.

1° *Réordinations dans l'Angleterre du VIIe siècle.* — Nous n'avons pas à dire ici comment et pourquoi l'évangélisation de l'heptarchie anglo-saxonne par les missionnaires romains, au début du VIIe siècle, amena un conflit assez grave de ceux-ci avec le clergé celte de la partie occidentale de la Grande-Bretagne. La question nationale contribua beaucoup à envenimer des discussions relatives à la différence des usages, discussions qui nous paraissent aujourd'hui futiles, la plus grave divergence entre Romains et Celtes étant celle du comput pascal. Cf. art. PAQUES, t. XI, col. 1966 sq. Après plus d'un demi-siècle d'hostilités, le concile de Whitby, en 664, mit fin aux controverses. Voir Bède, *Hist. eccl.*, l. III, c. XXV, *P. L.*, t. XCV, col. 158. En 669 le Siège apostolique nommait directement au siège primatial de Cantorbéry un personnage grec de langue, originaire de Tarse en Cilicie, Théodore. Chose intéressante à noter, c'est ce Grec qui va introduire en Grande-Bretagne la pratique des réordinations, au moment même où son Église d'origine commençait à s'en détacher.

Il est très certain par exemple que Théodore réordonna comme évêque de Lichtfield le Breton Ceadda. Celui-ci avait d'abord été consacré comme archevêque d'York, au détriment de l'Anglo-Saxon Wilfrid. Théodore avait commencé par restaurer Wilfrid sur son siège archiépiscopal. Ceadda s'était retiré de bonne grâce, semble-t-il, dans un monastère, d'où Théodore, connaissant ses vertus, le tira pour en faire l'évêque de Lichtfield; mais auparavant, dit le biographe de Wilfrid, Théodore *per omnes gradus ecclesiasticos ad sedem prædictam plene eum (Ceaddam) ordinavit. Vita Wilfridi*, c. XV, dans *Rer. britann. Medii Ævi scriptores*, *Hist. of the Church of York*, t. I, p. 23. Bède est non moins formel : *Ille (Theodorus) audiens humilitatem responsionis ejus (Ceaddæ) dixit non eum episcopatum dimittere debere sed ipse ordinationem ejus denuo catholica ratione consummavit. Hist. eccl.*, l. IV, c. II, col. 174 C. La raison de cette procédure est donnée par la *Vita Wilfridi :* Ceadda avait été consacré par des « quartodécimans » (en dépit de l'histoire, les Anglo-Saxons appelaient ainsi les Bretons partisans de l'ancien comput pascal romain, gardé par ceux-ci, tandis qu'il était tombé en désuétude sur le continent). On n'oubliera pas que, d'après la consultation adressée à Martyrius, les quartodécimans figurent parmi les hérétiques mineurs, dont les laïques revenant à la *Catholica* sont confirmés, dont les clercs sont réordonnés. Ci-dessus, col. 2394. Le Grec Théodore s'en est souvenu. Une seconde raison est donnée de l'invalidité de l'ordination de Ceadda : il avait été consacré *in sedem alterius*, c'est à savoir de Wilfrid, archevêque régulièrement installé d'York.

Il ne faudrait pas penser que ce fait soit demeuré isolé. La littérature pénitentielle qui se rattache à Théodore, cf. art. PÉNITENTIELS, t. XII, col. 1166, contient très explicitement la prescription suivante: *Si quis ab hæreticis ordinatus fuerit iterum debet ordinari.* Dans Schmitz, *Bussbücher*, t. II, p. 242, et les canons suivants, dirigés contre les « quartodécimans » ne laissent aucun doute sur l'identité des hérétiques visés. On comparera à ce texte un autre du même cycle dans *P. L.*, t. XCIX, col. 932 : *Qui ordinati sunt a Scotorum et Britonum episcopis, qui in Pascha et tonsura catholicæ non sunt adunati Ecclesiæ, iterum a catholico episcopo, manus impositione confirmentur.* Peut-être s'agit-il seulement ici de ce rite de complément indiqué par le concile de Nicée pour les méliciens (et pour les novatiens).

Non moins révélatrice de l'état d'esprit qui s'est formé en Angleterre au VIIIe siècle est une réponse d'Egbert, archevêque d'York de 734 à 766, dans son *De institutione catholica dialogus*, *P. L.*, t. LXXXIX, col. 436-437. Il s'agit de la valeur des actes ministériels de prêtres accusés de fautes graves et condamnés. La question est nettement posée : *Quid habemus de sacris ministeriis quæ* ANTE DAMNATIONEM *presbyter corruptus peregit, vel quæ* POSTEA DAMNATUS *inconsulte usurpavit?* La réponse est non moins nette : « Avant que le jugement ait été rendu, les fidèles qui ont eu recours au ministère de ce prêtre n'ont pas à se faire scrupule. Le jugement prononcé, au contraire, la participation aux rites accomplis par le coupable ne saurait être génératrice de grâce : la raison est obvie et nous l'avons déjà entendue : *quia nihil in dante erat quod ipse (sc. particeps) accipere posset.* Par ses rites détestables le coupable ne peut communiquer aux

autres que sa condamnation. » Il vaut d'ailleurs la peine de signaler la restriction importante qui concerne le baptême : *Sed hoc de baptismo accipi fas non est, quod iterari non debet.* L'auteur n'en est que plus ferme pour proclamer l'invalidité des autres sacrements administrés par le condamné : *Reliqua vero ministeria per indignum data minus firma videntur.*

Le grand missionnaire Boniface, un Anglo-Saxon lui aussi, ne laisse pas d'être touché par cet état d'esprit. On le voit anxieux au sujet de la validité de certains baptêmes donnés par des prêtres adultères et indignes, *P. L.*, t. LXXXIX, col. 525; le pape Grégoire II est obligé de lui rappeler qu'il est interdit de rebaptiser; ce que fait encore le pape Zacharie en 744. *Ibid.*, col. 929. Si Boniface raisonnait ainsi pour le baptême, en dépit même des considérations que nous venons de lire dans Egbert, quels ne devaient pas être ses sentiments au sujet des ordinations conférées par ces évêques aventuriers et gyrovagues qui troublèrent si souvent son ministère?

Il n'était pas sans intérêt de signaler ces pratiques insulaires; quand l'on songe à ce que la première renaissance carolingienne doit aux Anglo-Saxons et aux Scots, on ne peut s'étonner de la faveur que vont rencontrer sur le continent les errements suivis en Grande-Bretagne.

2° *Au temps du pape Constantin II* (767-769). — On a dit à l'art. CONSTANTIN II, t. III, col. 1225, dans quelles conditions irrégulières se firent l'élection et la consécration de ce pape, les circonstances qui amenèrent la chute de cet « usurpateur », son remplacement par Étienne III, les représailles enfin dont il fut la victime. Ce qui nous intéresse ici, c'est la façon dont le concile, rassemblé à Rome au printemps de 769 (12 avril et jours suivants) régla la question des ordinations faites par Constantin durant son bref pontificat. Celui-ci, en effet, avait ordonné huit évêques, huit prêtres, quatre diacres. Aux yeux des contemporains que pouvaient valoir ces ordinations, dont la validité est, à nos yeux, absolument incontestable?

Cette validité ressort pour nous du fait que la consécration même de Constantin, quelque irrégulière qu'ait été son élection, était certainement valide. Sans doute, au moment de sa prétendue élection il était simple laïque; l'évêque de Préneste lui avait promptement conféré la cléricature pour qu'il pût être élu; au lendemain de son élection, le même évêque de Préneste l'avait ordonné sous-diacre et diacre; c'était le 29 juin, fête des saints apôtres; puis le dimanche suivant, 5 juillet, le même prélat, assisté des évêques d'Albano et de Porto, avait conféré au diacre Constantin la consécration épiscopale. On voudra bien noter qu'à cette époque où il arrivait très souvent que les archidiacres fussent promus à l'épiscopat, soit à Rome, soit ailleurs, on ordonnait directement le diacre évêque, sans lui conférer d'abord la prêtrise. Sur ce point voir l'art. ORDRE, t. XI, col. 1388. Ainsi la validité de la consécration épiscopale de Constantin apparaît aux théologiens et aux canonistes modernes comme au-dessus de toute contestation. Nous n'avons non plus aucune raison de mettre en doute la validité des ordinations ou consécrations conférées par lui. A la vérité elles se firent, comme nous dirions aujourd'hui, *extra tempora;* la date régulière des ordinations à la prêtrise et aux ordres inférieurs était alors le samedi des Quatre-Temps d'hiver. (Pour ce qui est des consécrations épiscopales elles se faisaient toujours un dimanche. Nous ne savons si les consécrations épiscopales administrées par Constantin furent faites en bloc, ou au fur et à mesure des besoins des Églises qui ressortissaient immédiatement de Rome.) Mais quel est le canoniste actuel qui, pour ce fait, jetterait la plus légère suspicion sur une ordination?

Cette circonstance fut cependant invoquée pour attaquer la validité des ordinations conférées par Constantin. Mais à côté de ce grief, après tout secondaire, les conciliaires de 769 invoquèrent un autre chef d'accusation : l'invalidité de la consécration même de « l'usurpateur » : Il n'avait pas été élu canoniquement; d'autre part il était, comme l'on disait alors, néophyte. Voir ce mot, t. XI, col. 67. A en juger par ce qui nous reste des délibérations du concile ce fut particulièrement cette dernière exception qui fut soulevée.

Le concile qui eut à connaître de tout cela présentait une physionomie assez particulière. C'était bien le « synode romain », lointain prédécesseur de nos consistoires, et tel que les papes le rassemblaient fréquemment, en faisant appel aux évêques italiens, suffragants directs du Siège apostolique. Mais à ce personnel ordinaire du synode romain, on avait adjoint, pour corser la représentation épiscopale, des prélats tant de la province de Ravenne que de celle de Milan. Surtout on avait convoqué d'outre-monts une imposante députation d'évêques francs. Sitôt installé, en effet, Étienne III avait adressé au roi Pépin et à ses deux fils Charles et Carloman, une ambassade, chargée de demander l'envoi à Rome d'un certain nombre d'évêques « instruits dans les divines Écritures, érudits et très habiles en fait d'institutions canoniques ». En son désarroi, l'Église romaine voulait s'aider des lumières de l'Église franque. Retardée par la mort du roi Pépin (25 septembre 768) et les formalités de la prise de pouvoir de ses deux fils, Charles et Carloman, la délégation épiscopale franque ne se mit en route qu'au printemps de 769 : elle avait à sa tête Wilchaire de Sens, « archevêque de la province des Gaules », et se composait de douze autres évêques de l'empire franc. Bien entendu, il ne nous est pas possible de dire quelle part d'influence exerça au concile cette délégation. Il faut penser néanmoins, étant donné qu'elle représentait les deux puissants souverains francs, protecteurs attitrés de l'Église romaine, que ses avis ne passèrent pas inaperçus. Et l'on n'oubliera pas, pour fixer complètement les idées, que les « pénitentiels insulaires » avaient vulgarisé dans les Gaules l'idée de réordination. Pour achever de donner la physionomie de l'assemblée on se rappellera enfin que les séances furent présidées par le pape Étienne III en personne.

Ce qui nous intéresse dans cette assemblée, c'est moins le récit des débats — ils furent orageux et l'on oublia plus que de raison l'axiome juridique *res sacra reus* — que les décisions qui furent prises relativement aux actes de Constantin, et en particulier aux ordinations conférées par lui. Le principe général fut posé : tous les actes ecclésiastiques de l'intrus étaient déclarés nuls et devraient être renouvelés à l'exception du baptême : *quæ... in sacris officiis isdem Constantinus peregit præter tantummodo baptismum omnia iterentur.* Texte conservé par Rathier de Vérone dans le *Libellus cleri Veronensis...*, *P. L.*, t. CXXXVI, col. 480-481. (Le *Liber pontificalis*, éd. Duchesne, t. I, p. 476, l. 22, semble mettre le *sanctum chrisma* sur le même pied que le baptême : la confirmation ne serait donc pas renouvelée.) La conséquence en ce qui concerne les ordinations était expressément formulée :

« Nous décidons d'abord que les *évêques* consacrés par lui (Constantin), s'ils étaient antérieurement prêtres ou diacres, seront rétrogradés dans leur fonction antérieure; après quoi, leur élection (en qualité d'évêque) s'étant faite de la manière accoutumée, qu'ils reviennent au Siège apostolique, avec le peuple (qui les a élus) ou le procès-verbal d'élection, pour s'y faire consacrer, et qu'ils reçoivent ainsi la consécration du Seigneur apostolique (le pape), *comme s'ils n'avaient pas été ordonnés du tout.*

Quant aux *prêtres et diacres* qu'il a ordonnés pour le service de l'Église romaine, qu'ils reviennent à leur rang de sous-diacre ou de l'autre office qu'ils remplissaient; et Votre

Sainteté aura ensuite le pouvoir soit de les ordonner, soit d'en disposer comme il lui plaira. » Texte de R thier, *ibid.*

Le *Liber pontificalis*, qui donne un résumé précis des Actes et supplée à une lacune du texte, ajoute qu'il avait été également décidé que ces clercs perdraient tout espoir de s'élever plus haut dans la hiérarchie: ceux que le pape réordonnerait diacres demeureraient diacres, les prêtres resteraient prêtres, nul ne pourrait arriver à l'épiscopat. C'était une manière de montrer l'horreur que l'on avait des actes accomplis par l'intrus. Le pape Étienne déclara d'ailleurs que, pour son compte, il ne ferait pas usage de la faculté que lui laissait le concile à l'égard des clercs romains ordonnés par Constantin. Il en agit autrement à l'endroit des évêques : rétrogradés par le concile, ils rentrèrent en leurs Églises, s'y firent élire à nouveau et revinrent chercher à Rome la consécration épiscopale.

Ces décisions prises dans un concile présidé par le pape en personne ne seraient pas de nature à faciliter la besogne des théologiens et des canonistes de l'avenir. La publicité que le *Liber pontificalis* leur donna permettra d'invoquer bien souvent, par la suite, ce très fâcheux précédent. Les partisans des réordinations ne s'en priveront pas.

3° *Les ordinations données par les chorévêques.* — Sous le nom de chorévêques, c'est-à-dire d'évêques de la campagne, on désigne, soit en Orient, soit en Occident, dès la fin de l'époque antique et dans le haut Moyen Age, des clercs qui semblent bien avoir été revêtus du caractère épiscopal mais qui se distinguent des évêques proprement dits par l'absence d'un titre permanent (ils ne sont pas évêques de telle ou telle cité), par le fait aussi qu'ils ne sont consacrés que par un seul évêque, au lieu de l'être par trois, comme les évêques résidentiels. Laissant de côté l'évolution de cette institution en Orient, nous nous occuperons seulement de son devenir en Occident au VIIIe et IXe siècles, où elle prend un assez grand développement. Véritables évêques auxiliaires, on les voit se multiplier au cours du VIIIe siècle, où certains évêques les utilisent de façon judicieuse. Il ne faudrait pas les identifier sans plus à ces évêques sans siège, aventuriers et vagabonds, contre lesquels Boniface le grand réformateur dut mener la lutte. Ces derniers appartiennent à ces missionnaires scots fort nombreux alors sur le continent; on sait que, dans les régions celtiques, le caractère épiscopal était donné à un très grand nombre de clercs, sans toujours assez de discernement.

Mais les mêmes plaintes, qu'au milieu du VIIIe siècle Boniface exprime contre les évêques gyrovagues, se font entendre au IXe siècle, contre les chorévêques. Ce n'est pas seulement aux abus de pouvoir dont quelques-uns ont pu se rendre coupables, que l'on s'en prend, c'est à l'institution elle-même. Elle a le tort en effet de faciliter au pouvoir séculier certains empiétements, dont on commence à se plaindre fort, tout au moins dans le royaume de Charles le Chauve. L'existence du chorévêque permet à l'autorité royale soit de se débarrasser d'un évêque résidentiel gênant, sans paralyser la vie religieuse des diocèses, soit de prolonger les vacances des sièges épiscopaux, dont les revenus sont alors perçus par l'administration royale. Pour ces deux raisons l'épiscopat en titre voit souvent d'assez mauvais œil l'institution; un effort va être tenté par lui pour arracher aux chorévêques une partie de leurs pouvoirs d'ordre; nous voyons déjà comment la question des réordinations va s'insérer ici.

1. *Les décisions du concile de Meaux (845) et la consultation de Raban Maur.* — Le concile commencé à Meaux en 845 et qui se continue à Paris en 846 eut une grande importance. Au lendemain des troubles civils qui ont suivi la mort de Louis le Pieux (840) et ont abouti au traité de Verdun (843), il essaie de restaurer dans le royaume de Charles le Chauve la discipline ecclésiastique fortement compromise.

Précisant, entre autres, les droits et devoirs des évêques, il traite, can. 44, de la question des chorévêques.

Le chorévêque doit garder la place que lui assignent les saints canons; qu'il ne tente pas de donner le Saint-Esprit, ce qui est réservé aux seuls évêques selon les décrets d'Innocent; qu'il ne consacre pas les églises; qu'il ne donne pas les ordres ecclésiastiques qui se confèrent par l'imposition des mains et donc pas au-dessus du sous-diaconat, et encore (ne conférera-t-il les ordres inférieurs) que sur l'ordre de l'évêque et dans les lieux que désignent les canons. Pour ce qui est de l'imposition de la pénitence (publique) ou de la réconciliation des pénitents dans le diocèse *(parochia)* qu'il s'en tienne aux ordres de l'évêque. Mansi, *Concil.*, t. XIV, col. 829 *Mon. Germ. hist.*, *Capitul.*, t. I, p. 409.

La signification de ce canon reste douteuse; du fait que le concile interdit aux chorévêques et la confirmation et les ordinations majeures, s'ensuit-il qu'il déclare *invalides* les sacrements en question conférés par eux? Ne se contenterait-il pas de les déclarer illicites?

On notera d'abord que nos concepts actuels de validité et de licéité ne doivent pas être transposés sans précaution à cette époque, où il ne semble pas — l'affaire de Constantin II nous l'a montré — que l'on fit nettement le départ entre ces deux idées. En matière sacramentelle tout au moins, un acte interdit par la loi était aisément considéré comme un acte invalide. Pour ce qui est du cas particulier, on peut l'éclairer, à la suite de L. Saltet, en faisant appel à une consultation donnée à Drogon « archevêque » de Metz, par Raban Maur, alors dans la retraite. *P. L.*, t. CX, col. 1195-1206. Drogon a rapporté à son correspondant que, dans la Francie occidentale, certains évêques réordonnaient ceux qui, sous leurs prédécesseurs, avaient été ordonnés prêtres ou diacres par des chorévêques; il ajoutait, d'ailleurs, qu'il n'y avait pas unanimité et que d'autres reconnaissaient et la confirmation et les ordinations conférées par les chorévêques. A quoi Raban répond en défendant les pouvoirs de ces auxiliaires. Il invoque le précédent des évêques Lin et Clet (Anaclet) qui furent, au sens propre, les chorévêques de Pierre. « Je suis donc persuadé, continue-t-il, que les chorévêques ont le droit de donner les ordinations. » Et de rappeler les textes canoniques qui justifient son point de vue : le 12e canon d'Ancyre, qui défend aux chorévêques d'ordonner des prêtres ou des diacres *sans l'ordre* de l'évêque résidentiel; le 10e canon d'Antioche, qui reconnaît explicitement que les chorévêques ont reçu « l'imposition des mains des évêques et ont été consacrés comme évêques ». Ce point de vue de Raban Maur finira par prévaloir définitivement en Germanie; dans la France de Charles le Chauve, au contraire, l'opposition ne fera que croître et amènera la déroute de l'institution.

2. *Les pouvoirs des chorévêques dans la littérature pseudo-isidorienne.* — Cette littérature apocryphe, qui comprend surtout l'*Hispana d'Autun*, les Faux-Capitulaires de Benoît Lévite, et les Fausses-Décrétales du pseudo-Isidore, a certainement vu le jour, entre 847 et 852, dans le royaume de Charles le Chauve, soit dans la région mancelle, soit dans le diocèse de Reims. Un des principaux desseins des faussaires étant de relever l'autorité des évêques dans leurs diocèses, on peut s'attendre à ce que soit mis en échec le pouvoir des chorévêques.

Déjà dans l'*Hispana d'Autun*, premier et timide essai, figure une lettre apocryphe du pape Damase aux évêques de Numidie condamnant sévèrement l'institution des chorévêques. *Vacuum est*, est censé écrire le pape, *quidquid in prædicto sacerdotii summi egerunt ministerio.* Tout ce qu'ils ont tenté de faire est *irritum;* aussi bien ne peuvent-ils donner ce qu'ils n'ont pas :

quod non habent dare nequaquam possunt. Discutant le texte si clair du 10e canon d'Antioche, la décrétale supposée le vide de tout son sens. Chose plus grave *elle prescrit la réitération* des actes ministériels faits par eux : *illud reiterari necesse est quod legitime actum aut collatum minime approbatur.* Cette décrétale est reproduite dans la collection isidorienne. Hinschius, *Decretales pseudo-isidorianæ,* p. 509-515 ; *P. L.*, t. CXXX, col. 668-673.

Dans les Faux-Capitulaires l'autorité séculière vient à la rescousse. Signalons au moins l. III, 260, *P. L.*, t. XCVII, col. 830: Charlemagne a reçu des plaintes au sujet de clercs ordonnés par les chorévèques; ni le clergé, ni les laïques ne veulent les reconnaître. Charles a donc consulté le pape Léon III. Cette question, répond le pape, a été tranchée à plusieurs reprises : les actes des chorévêques sont nuls; ce qui a été fait par eux doit être réitéré par des évêques canoniquement ordonnés : *omnia a canonice ordinatis episcopis debere rite peragi et in meliorem statum reformari, quia quod non ostenditur gestum ratio non sinit ut videatur iteratum.* Les chorévêques, continue le pape, doivent être exilés. Le roi adoucit cette sentence : ils seront seulement rétrogradés au rang des prêtres. Cf. aussi l. II, 121, 369; l. III, 394, 402, 423, 424. On a remarqué que le texte cité insiste sur le fait qu'il ne s'agit pas dans les cas visés de réitération d'un sacrement, la première cérémonie ayant été sans efficacité. Même idée dans les autres capitulaires cités.

Les Fausses-Décrétales ne pouvaient manquer de revenir sur la nullité des actes épiscopaux faits par les chorévêques. On y retrouve la lettre pseudo-damasienne qui figurait déjà dans l'*Hispana* frelatée, *P. L.*, et Hinschius, *loc. cit.;* l'idée exprimée par le pseudo-Damase est reprise dans une décrétale de saint Léon *de privilegiis episcoporum ad universos Galliæ et Germaniæ episcopos, ibid.*, col. 880; p. 628, et dans une décrétale de Jean III, col. 1081; p. 715, qui, chose curieuse, a été composée à l'aide de la « consultation » de Raban Maur, dont elle prend très exactement le contre-pied.

Ces faux isidoriens ont été utilisés de très bonne heure après leur apparition, au moins en France. La situation des chorévêques se trouva vite extrêmement menacée. Sans que nous puissions donner de précision, il est certain que plusieurs ordinations faites par eux furent réitérées, et ceci malgré les efforts en sens contraire de la curie romaine. Une lettre du pape Nicolas Ier, adressée à l'archevêque de Bourges, Rodolphe, interdit de réordonner ceux qui ont été ordonnés par les chorévêques, lesquels ont vraiment caractère épiscopal. Jaffé, n. 2765; *P. L.*, t. CXIX, col. 884. Il n'empêche que, vingt ans plus tard, en 888, un concile de Metz, s'appuyant sur les textes du pseudo-Damase et du pseudo-Léon, prescrit de consacrer à nouveau des églises dédiées par des chorévêques. Mansi, *Concil.*, t. XVIII, col. 77. Encore que le texte ne le dise pas expressément, il est bien à croire que les ordinations données par des chorévêques étaient traitées de la même manière que les dédicaces d'églises, car le concile dit expressément que les chorévêques *iidem sunt qui et presbyteri.*

4° *L'affaire des « clercs d'Ébon ».* — Il s'agit de clercs ordonnés par Ébon, l'ex-archevêque de Reims entre 840 et 841, dans les conditions suivantes. Lors de la révolte de Lothaire contre son père Louis le Pieux, Ébon s'était gravement compromis pour le fils rebelle. Quand l'empereur, après la pénitence de Saint-Médard de Soissons, eut été restauré, Ébon paya ses complaisances à l'endroit de Lothaire. A Thionville, au carême de 835, Ébon, avec plusieurs autres prélats, fut déposé par ses pairs. Mais, en 840, sitôt après la mort de Louis le Pieux, un décret de Lothaire rendait à Ébon son siège; ce décret fut contresigné par l'épiscopat rallié autour de Lothaire, l'archevêque Drogon en tête, encore qu'il ne s'agisse nullement d'une action synodale. Ébon rentre dans sa métropole le 6 décembre. Au cours de l'automne 841, l'armée de Charles le Chauve, en lutte contre Lothaire, s'étant rapprochée de Reims, Ébon s'enfuit, pour ne plus revenir. Le siège de Reims demeurera vacant jusqu'en 845, date à laquelle Hincmar y fut promu. Pour Ébon il obtint, par la protection de Louis le Germanique, en 847, le siège d'Hildesheim, où il mourut en 851. Mais sa mort ne fera pas le silence autour de lui. Vingt ans plus tard on parlait encore des « clercs d'Ébon », c'est-à-dire de personnes ordonnées par lui durant sa restauration provisoire de 840 à 841. Étant donné qu'Ébon avait été régulièrement déposé par le concile de Thionville et qu'il n'avait pas été restauré par un concile régulier, il avait perdu sa juridiction, ce qui rendait les ordinations susdites au moins illicites. N'avait-il pas perdu aussi de ce chef ses pouvoirs épiscopaux, et les ordinations conférées par lui n'étaient-elles pas invalides? Nous n'hésiterions pas aujourd'hui à affirmer leur validité. Juridiction et pouvoir d'ordre sont deux choses distinctes; Ébon avait perdu l'une, il ne pouvait perdre l'autre, et les ordinations données entre 840 et 841 étaient certes inataquables. Mais les canonistes du IXe siècle ne connaissaient pas ces distinctions, pas plus que ne les avaient connues les conciliaires de 769 qui déclarèrent nuls les ordres conférés par le pape intrus Constantin. Il ne faut pas prononcer trop vite à leur sujet et spécialement au sujet d'Hincmar l'accusation de mauvaise foi.

1. *Le concile de Soissons de 853.* — C'est en effet Hincmar qui eut d'abord à apurer cette question. Très peu après son installation à Reims, à ce concile de Meaux dont nous avons déjà parlé, les consécrateurs de l'archevêque attirèrent son attention sur les « clercs d'Ébon » et l'engagèrent à ne pas reconnaître les ordinations qui leur avaient été conférées. Docile à l'avis de ses anciens, Hincmar enjoignit à ces clercs de s'abstenir de faire les fonctions de leur ordre. Telle est du moins l'explication qu'il donnera vingt-deux ans plus tard dans son mémoire justificatif adressé au pape Nicolas Ier en 867. *Epist.*, XI, *P. L.*, t. CXXVI, col. 84 A B. Ces clercs respectèrent l'interdit porté contre eux; ils ne laissèrent pas de s'agiter pour en obtenir la levée. Leur affaire vint enfin devant le concile de Soissons, en 853, où les clercs susdits présentèrent un mémoire concluant à leur réintégration. Hincmar, à tort ou à raison, vit dans cette démarche une manœuvre qui risquait de remettre en question la légimité de son élection au siège de Reims. Si les clercs avaient été validement ordonnés, c'est donc qu'Ébon en 841 était évêque légitime de Reims; nulle sentence ne l'avait à l'automne de cette année dépossédé de son siège, qui demeurait donc occupé quand Hincmar y avait été promu. On comprend l'importance que ce dernier devait attacher à la constatation par le concile de la nullité des ordinations d'Ébon. Tout ceci est dans la logique du droit canonique de l'époque.

Le concile de Soissons de 853 fut un triomphe pour l'archevêque de Reims. Non seulement il reconnut la régularité de la promotion d'Hincmar; mais il déclara l'invalidité des ordinations faites par Ébon en 841. L'évêque de Noyon, Imon, démontra péremptoirement au concile qu'Ébon, n'ayant pas recouvré sa juridiction sur Reims, n'avait rien pu communiquer à ceux qu'il avait prétendu ordonner; il rappela le mot fameux d'Innocent Ier ci-dessus, col. 2398 : *ab eo, quod idem non habuit nemo accipere potuit;* il fit allusion à la procédure dirigée par le concile romain de 769 contre l'intrus Constantin II, que l'on connaissait par le *Liber pontificalis.* Le concile se rallia à ces conclusions. Voir les textes, assez mal conservés d'ailleurs, dans Mansi,

Concil., t. xiv, col. 977. En punition de leurs allégations mensongères, le concile prononça même l'excommunication contre les clercs susdits; la rigueur de cette sentence fut cependant adoucie à la demande du roi.

La décision du concile de Soissons ne doit pas surprendre. Elle est tout à fait conforme aux idées qui circulaient alors en de nombreux milieux. Une sentence analogue fut rendue à Hildesheim après la mort d'Ébon; déposé à Thionville, il avait perdu, disait-on, ses pouvoirs épiscopaux, qui ne lui avaient jamais été régulièrement rendus. Il fut décrété que les ordinations et consécrations d'églises faites par lui seraient réitérées. Voir l'*Annalista Saxo*, dans *Mon. Germ. hist.*, *Script.*, t. vi, p. 575.

2. *Le concile de Soissons de 866.* — Il est bien remarquable que ce soit la curie romaine qui ait contraint Hincmar et ses partisans à revenir en arrière et à accepter finalement la validité des ordinations des « clercs d'Ébon ».

C'est là une histoire extrêmement compliquée, où, de part et d'autre, les questions personnelles ont joué un rôle aussi grand que les questions de doctrine. Hincmar avait essayé d'obtenir du Saint-Siège la confirmation de la sentence de 853. Pour diverses raisons, le pape Léon IV (847-855) avait différé cette approbation; Benoît III l'avait enfin accordée, en 855, cf. Jaffé, *Regesta*, n. 2664. C'est à la suite des démêlés de Rothade, évêque de Soissons, avec Hincmar, son métropolitain, que l'affaire du concile de 853 revint sur le tapis; à la suite aussi des manigances de Charles le Chauve, qui avait décidé d'élever au siège de Bourges, l'un des « clercs d'Ébon », Wulfade. Un nouveau concile, tenu à Soissons en 866, sur l'injonction du Siège apostolique et à la demande du roi, s'occupa de ventiler à nouveau la question. Textes assez lacuneux dans Mansi, t. xv, col. 703-737.

Hincmar, qui peut-être sentait plus ou moins vaguement que ses conclusions de 853 étaient en porte-à-faux — ne nous hâtons pas de parler avec Schroers, suivi par L. Saltet, de sa « duplicité » — s'était ménagé une ligne de retraite. Dans un des mémoires qu'il lut au concile (texte dans *P. L.*, t. cxxvi, col. 55 sq.), il penche encore pour l'invalidité des ordinations en cause, mais, quand il s'agit de donner des autorités canoniques à l'appui, il est assez peu ferme; en face des textes qui inviteraient à conclure à l'invalidité, il cite par exemple le précédent d'Anastase II (ci-dessus, col. 2398). Il n'insiste pas d'ailleurs sur la question d'invalidité et appuie seulement sur celle de l'illégitimité.

Fidèle aux suggestions de son président, le concile adopta une motion qui ne correspondait ni à l'une ni à l'autre de celles que préconisait la curie. Rome aurait voulu ou la restauration pure et simple, extrajudiciaire, de Wulfade et consorts, ou le règlement de cette affaire par le concile. Hincmar crut habile de proposer une solution qui lui paraissait éviter au concile de se déjuger : Le concile maintenait sa sentence de 853; mais, non seulement il reconnaissait au pape le droit de faire grâce aux condamnés, il lui conseillait même de prendre cette mesure : Rome voulait s'immiscer à nouveau dans une question que le Siège apostolique avait déjà terminée; que Rome la ventilât donc elle-même, sans vouloir faire endosser à d'autres des responsabilités qu'elle pouvait prendre seule. Telle est la position décrite par l'*Epistola synodica*, portée à Rome, par l'archevêque de Sens, Égilon, Mansi, t. xv, col. 728; on comparera les instructions remises par Hincmar à ce même prélat. *P. L.*, t. cxxvi, col. 64 sq. La curie, où prédominait pour l'instant l'influence d'Anastase, le futur bibliothécaire, et celle de son père Arsène, prit très mal le biais imaginé par l'archevêque. Voir les diverses réponses adressées à Charles le Chauve, aux conciliaires de Soissons, à Hincmar lui-même, Jaffé, n. 2824, 2822, 2823, pour lesquelles il y a intérêt à consulter l'édition récente des lettres de Nicolas I[er], *Mon. Germ. hist.*, *Epist.*, t. vi, p. 414-431. Quoi qu'il en soit des divers griefs faits à Hincmar et de leur légitimité, il reste que, sur le fond, la curie n'admettait pas la thèse de l'invalidité : les condamnés de 853 seraient incontinent remis en possession de leurs ordres et offices. Après cette satisfaction donnée à l'*exceptio spolii*, Hincmar aurait licence, dans le délai d'un an, de fournir la preuve que les clercs avaient été canoniquement déposés; faute d'une nouvelle instance, le rétablissement des clercs serait acquis et ils pourraient même être promus à un ordre supérieur (c'était d'ailleurs chose déjà faite pour Wulfade, qui, peu après le concile de Soissons de 866, avait, d'ordre de Charles le Chauve, été installé et consacré comme archevêque de Bourges). Ainsi la doctrine canonique proposée par Hincmar était-elle mise en échec en fait et en droit : quoi qu'il en fût des sentences épiscopales ou pontificales qui avaient frappé Ébon — il paraît certain que le pape Sergius II l'avait réduit à la communion laïque en 844, cf. Jaffé, t. i, p. 327-328 — il demeurait entendu que les ordinations données par lui ne pourraient être attaquées. Ceci dirimait, au moins provisoirement, un point de doctrine sur lequel l'accord était loin d'être fait.

Il est d'ailleurs intéressant de remarquer que l'archevêque de Reims cherchera plus tard à faire la théorie de la réconciliation des clercs ordonnés de façon irrégulière. C'est dans un traité que Bernold de Constance au xi[e] siècle, s'est approprié en le démarquant. Le traité de Bernold, *De excommunicatis vitandis et de reconciliatione lapsorum*, dans *P. L.*, t. cxlviii. col. 1181, cf. *Mon. Germ. hist.*, *Libelli de lite*, t. ii, p. 112-142, n'est pas autre, en effet, que le *De variis capitularibus ecclesiasticis* d'Hincmar. Sur ce traité d'Hincmar, son titre exact, sa restitution, cf. Saltet, *op. cit.*, append. i, p. 395-402. Il faut prendre le mot *varius* dans son sens le plus fort : « discordant. » Les prescriptions sur les clercs *lapsi*, fait observer Hincmar, sont en effet discordantes, les unes sévères, les autres plus miséricordieuses; c'est qu'en effet l'Église peut dispenser de la rigueur de ses lois. Hincmar détermine ensuite la nature de l'imposition des mains qui, selon les vieilles prescriptions canoniques, réconcilie les clercs ordonnés dans le schisme ou l'hérésie. Est-elle une véritable réordination? Hincmar ne le pense plus maintenant; elle est *ad pænitentiam*, tout de même que l'imposition des mains accordée à ceux qui, baptisés dans l'hérésie, reviennent à l'Église et qui ne saurait être une « confirmation » renouvelée. On voit l'importance de ce traité où commence à s'ébaucher une doctrine qui finira par s'imposer.

5° *Les ordinations du pape Formose.* — Pour assurée que semble la doctrine de la curie romaine sur le point qui nous intéresse dans la seconde moitié du ix[e] siècle, il s'en faut qu'elle ait toujours été constante avec elle-même.

1. *Variations de la curie romaine.* — Dans la lutte du Saint-Siège contre Photius, il est certain que les expressions employées à plusieurs reprises par les rédacteurs des lettres apostoliques tendraient à mettre en cause non pas seulement la légitimité de l'ordination conférée à Photius et des ordinations faites par lui, mais encore la validité même de ces actes. Voir l'art. Photius, t. xii, col. 1573, 1579, 1597. De son côté Photius a bien pu prendre des mesures à l'encontre des clercs ordonnés par Ignace, durant la restauration de celui-ci, après 867. Il n'est pas impossible qu'il y ait eu, lors du second patriarcat de Photius, sinon des réordinations, du moins des réconciliations par imposition des mains des clercs ordonnés par Ignace. On a dit combien longtemps avait duré la querelle, même après

la deuxième déposition de Photius, entre ignaciens soit de stricte observance soit plus ou moins ralliés, d'une part, et les membres du clergé ordonnés par Photius et ses créatures, de l'autre. Sollicitée d'intervenir, la curie romaine n'a pas donné, on l'a dit aussi, de réponses uniformes. Voir PHOTIUS, col. 1595 sq. Tout ceci aurait besoin d'une enquête nouvelle, et il convient de ne pas s'en rapporter aveuglément aux conclusions d'Hergenröther.

Ces hésitations de la curie romaine en une question, disciplinaire à la vérité mais qui ne laissait pas de toucher à la doctrine, se remarquent mieux encore à propos de faits qui se sont passés en Occident. Celui de la réordination de l'évêque Joseph comme titulaire d'Asti, sur l'ordre du pape Jean VIII, est particulièrement caractéristique.

Pour ses désobéissances aux ordres du pape, Anspert, archevêque de Milan, a été excommunié par Jean VIII. Cf. Jaffé n. 3305, 3306. Or, après son excommunication, Anspert a consacré comme évêque de Verceil un prêtre nommé Joseph. Averti, Jean VIII dépose consécrateur et consacré; il veut bien être miséricordieux à l'égard de Joseph en le rétrogradant simplement à l'ordre sacerdotal, mais il est entendu que sa consécration épiscopale est de nul effet : *cum prædictus Anspertus... esset regulariter excommunicatus, aliquam vel minimorum in Ecclesia Dei consecrationem graduum facere nullomodo potuit, quia quod non habuit dare profecto nequivit* (c'est toujours la fameuse expression d'Innocent I[er], ci-dessus, col. 2398). Aussi Jean VIII nomme-t-il lui-même et consacre-t-il un autre évêque pour Verceil. Dans la suite, Anspert se réconcilia avec le pape; restait à régler la situation de l'évêque Joseph. En concile romain il fut décidé qu'il pourrait être élu évêque d'une autre église que Verceil, et qu'il serait ensuite réordonné : *et eligeretur et*, SICUT QUI NIHIL AB ORDINATORE PRIUS ACCEPERIT, *in episcopum crearetur*. Ainsi fut fait; élu évêque d'Asti, il fut consacré à nouveau par Anspert et une lettre très explicite de Jean VIII approuva complètement cette procédure, en faisant bien remarquer qu'il s'agissait ici non d'une réordination, mais d'une ordination, la première ayant été sans valeur : *Hanc (creationem) et nos approbatam admittimus et ab omnibus admittendam esse mandamus, quia quod non ostenditur per impositionem manus illius*, QUI TEMPORE SUÆ LIGATIONIS *quod dare visus est, ut ita dixerim, non habuit gestum, ratio non sinit ut videatur iteratum*. Jaffé, n. 3334; *Mon. Germ. hist.*, *Epist.*, t. VII, p. 239. Si les partisans des réordinations aux XI[e] et XII[e] siècles ne se sont pas emparés de ce texte qui allait si bien à leur thèse, c'est que la partie du registre de Jean VIII qui contenait cette lettre avait disparu à leur époque, pour ne se retrouver qu'ultérieurement. Cf. art. JEAN VIII, col. 613.

2. *La question des ordres conférés par le pape Formose.* — Cette hésitation de la curie romaine — on notera que Jean VIII déclare nulle la consécration de Joseph au moment même où il « reçoit » les ordinations faites par Photius — explique fort bien comment, les passions aidant, furent données les solutions les plus contradictoires à la question des ordres conférés par le pape Formose. Voir son article.

Évêque de Porto, Formose a été déposé par le pape Jean VIII dans le synode romain tenu au Panthéon le 19 avril 876; cette sentence, à la demande expresse du pape, est confirmée au concile gallican de Ponthion, à l'automne de cette même année; puis renouvelée à Troyes en août 878, dans un concile que préside Jean VIII en personne. Lors de ce dernier, Formose vient en grand mystère trouver le pape, qui consent à l'admettre à la *communion laïque*, à condition que l'ex-évêque fera serment de ne jamais rentrer en Italie. A peine Jean VIII est-il mort que Formose reprend le chemin de la péninsule; le pape Marin lui fait bon accueil, le délie de son serment de Troyes et peu après le remet en possession de son évêché. C'est en cette qualité d'évêque de Porto que Formose procède à la consécration épiscopale du pape Étienne V, le deuxième successeur de Marin, en 885. A la mort de ce dernier, 891, Formose est élu pour le remplacer sur le trône pontifical, mais ceci en violation de la loi formelle qui interdisait la translation d'un évêque d'un siège à un autre et par le fait l'élection d'un évêque comme pape (cette prescription venait de subir une première entorse par l'élection de Marin I[er], voir son article). Il ne semble pas que, sur le moment, des protestations se soient élevées contre cette grave irrégularité.

Sur les instances de Guy de Spolète, couronné empereur par son prédécesseur, le pape Formose donne, peu après son élévation, la couronne impériale au fils de Guy, Lambert. Mais en même temps il multiplie sous main les avances au roi de Germanie, Arnoulf, qu'il couronne finalement empereur le 22 février 896. Tandis que le nouvel empereur allemand est obligé par la maladie de regagner son pays, Formose meurt le 4 avril 896. Faute de pouvoir se venger de lui, vivant, l'empereur Lambert assouvit ses rancunes sur Formose défunt. En janvier 897, le « synode cadavérique », présidé par le pape Étienne VI, outrage la dépouille de Formose et prononce la nullité des actes ecclésiastiques faits par lui. Il semble bien que le moyen invoqué ait été l'irrégularité de la promotion de Formose au Siège pontifical. Que décida-t-on en cette lamentable réunion au sujet des ordinations faites par lui? Il n'est pas facile de le dire. Il paraît bien qu'au début on n'osa pas les déclarer nulles, mais on déposa au moins les clercs romains qui avaient été ordonnés par le feu pape. Les deux premiers successeurs d'Étienne VI (assassiné en juillet 897), qui ne font d'ailleurs que passer sur la chaire de Pierre, prennent quelques mesures de réparation; en particulier les clercs ordonnés par Formose sont réintégrés dans leurs fonctions. Cette mesure est maintenue sous les papes Jean IX (898-900) et Benoît IV (900-903). Mais en 904 arrive au trône pontifical Serge III, qui avait été évincé en 898, par Jean IX. Il s'inscrit en très vive réaction contre tous les actes de ses prédécesseurs. Antiformosien déclaré, il fait reprendre, en concile romain, le procès de Formose. Les clercs réhabilités par les prédécesseurs de Jean IX sont réduits à l'état laïque; s'ils veulent conserver leurs charges, ils doivent se faire réordonner. Un certain nombre se prêtent à cette cérémonie. Bientôt l'agitation se répand hors de Rome, dans toute l'Italie. Un bon nombre d'évêques ont été consacrés par Formose; leurs consécrations sont déclarées nulles, et dès lors aussi les ordinations de tout genre qu'ils ont conférées. La validité des sacrements — en dehors du baptême — est mise en question dans une bonne partie de l'Italie. Jamais pareille confusion n'avait existé.

Deux hommes, par qui nous connaissons les détails de cette abominable histoire, le clerc Auxilius, fixé à Naples, et le grammairien Vulgarius, de la même région sans doute, entreprirent d'éclairer l'opinion ecclésiastique. Sur leur activité littéraire voir outre Saltet, *op. cit.*, p. 156 sq., D. Pop, *La défense du pape Formose* (thèse), Strasbourg, 1933. Auxilius dans deux traités : *In defensionem sacræ ordinationis papæ Formosi* (édité par E. Dümmler, *Auxilius und Vulgarius*, Leipzig, 1864), *De ordinationibus papæ Formosi*, dans *P. L.*, t. CXXIX, col. 1059 sq., et dans le dialogue *Infensor et defensor*, *ibid.*, col. 1074, rappela, à une époque où la théologie connaissait une nouvelle éclipse, les principes généraux qui dominaient la question. S'ap-

puyant sur les textes patristiques, surtout augustiniens, il montra qu'on ne pouvait réitérer ni le baptême, ni l'ordre; il contesta le précédent du concile de 769; puis, venant au fait même de Formose, il discuta le cas, tant de la translation de celui-ci de Porto à Rome, que de la restauration, par la sentence du pape Marin, de son ordination épiscopale. Pendant ce temps, Vulgarius prenant la question d'un autre biais, établissait dans le *De causa formosiana libellus* (édité par Dümmler) et dans le *De causa et negotio Formosi papæ*, *P. L.*, t. CXXIX, col. 1103 sq., que le sacerdoce, une fois reçu était inséparable de l'âme; cf. surtout col. 1108. C'était en somme étendre au sacrement de l'ordre la doctrine du caractère que saint Augustin avait si nettement établie pour le baptême.

3. *Les ténèbres du Xe siècle.* — Mais cette doctrine correcte était encore loin de prévaloir. On s'en aperçoit, par exemple, en étudiant les actes et les écrits d'un des personnages les plus savants du milieu du Xe siècle, Rathier évêque de Vérone et de Liége. Voir son article. Nommé à Vérone, par le roi Hugues, dès 931, expulsé et remplacé à diverses reprises, il y rentre en 961, quand Othon Ier vient chercher le titre impérial. Il entreprend, en 965, de réordonner les clercs véronais qu'avait créés l'évêque intrus Milon. Voir *P. L.*, t. CXXXVI, col. 477. Devant les vives résistances qu'il rencontre, il consulte le pape, en août 965, ou plus exactement lui demande d'approuver son entreprise. En dehors des textes canoniques déjà cités, il fait valoir la réponse de Nicolas Ier au sujet des ordinations conférées par Photius et le fait de la réitération des ordres conférés par Constantin II. Nous ne savons si Rome répondit. Au fait la plus grande confusion y régnait : en décembre 963, le pape Jean XII avait été déposé, d'ordre de l'empereur; Léon VIII lui avait été substitué; mais, dès que Jean XII était redevenu le maître à Rome, le concile romain de février 964 avait cassé les actes de l'usurpateur; la réordination des sujets promus par lui aux divers ordres avait été prescrite et exécutée. Voir le détail et les textes aux articles JEAN XII, col. 625, et LÉON VIII.

Par compensation on entend à la même date Liutprand, évêque de Crémone et apologiste d'Othon Ier, donner dans son *Antapodosis* une doctrine fort correcte sur l'impossibilité de réitérer les ordres. Il écrit, à propos des ordinations de Formose, réitérées sur commandement de Serge III : *Benedictio quæ ministris Christi impenditur, non per eum qui videtur sed qui non videtur sacerdotem* (entendons le Christ) *impenditur. Op. cit.*, l. I, n. 30, *P. L.*, t. CXXXVI, col. 804. C'est la pure doctrine de saint Augustin : elle n'est pas encore près de triompher.

III. PRATIQUE ET DOCTRINE DES RÉORDINATIONS AU DÉBUT DE L'AGE SCOLASTIQUE. — 1° Jugement sur les ordinations simoniaques au début de la réforme ecclésiastique. 2° La réforme grégorienne. 3° Les conflits d'idées au XIIe siècle.

1° *Jugements sur les ordinations simoniaques au début de la réforme ecclésiastique.* — C'est à propos des ordinations simoniaques que va s'instituer, dans l'Église romaine, un vrai débat sur le problème qui nous occupe, celui des réordinations.

1. *La simonie; son extension.* — On sait que, durant les premiers temps de la réforme ecclésiastique du XIe siècle, c'est d'abord contre la simonie, plus encore peut-être que contre le nicolaïsme, que sont dirigées les attaques des réformateurs. Aussi bien, depuis que la féodalité a pris, au IXe siècle, ses caractères spécifiques, la simonie qui a toujours sévi peu ou prou aux âges précédents, est-elle devenue le grand fléau de l'Église. Ce que recherchent avant tout nombre de gens c'est le bénéfice ecclésiastique qui leur donne le moyen de vivre. Ce bénéfice ne peut être donné qu'à ceux qui ont reçu l'ordination; on va donc trafiquer de l'ordination elle-même. Les hauts dignitaires ecclésiastiques n'ont obtenu trop souvent leurs prélatures, évêchés ou abbayes, qu'en les achetant à beaux deniers comptants aux souverains, lesquels pratiquement en disposent. Tel l'officier ministériel de nos jours qui a acheté cher son étude de notaire ou d'avoué, le prélat cherche à faire rendre à sa charge tout ce qu'il est possible d'en tirer. Élu par simonie, souvent consacré par simonie, il exercera à son tour la simonie en vendant (le mot n'est pas trop fort) aux clercs inférieurs les ordinations qui leur sont nécessaires — ce n'est pas toujours la prêtrise — pour obtenir telle paroisse, telle chapellenie, tel bénéfice. Il est clair qu'à leur tour les clercs ainsi ordonnés entendront rentrer dans leurs débours et ne se priveront pas de trafiquer des sacrements, des offices, des services dont ils ont l'administration. Le mal règne du haut en bas de l'Église, depuis le Siège pontifical, hélas! trop souvent objet de marchandages, jusqu'au plus humble des bénéfices. La conscience chrétienne, qui a d'abord semblé accepter cet universel commerce des choses saintes, finit, au fur et à mesure qu'elle se réveille et s'affine, par se révolter contre lui. Du mépris pour les simoniaques, acheteurs et vendeurs des choses saintes, elle passe au mépris des sacrements administrés, vendus souvent, par eux. Elle se demande quelle valeur sacrée peuvent garder ces rites objets de marchandage; que vaut la messe célébrée exclusivement pour de l'argent? Que vaut l'ordination payée deniers comptants? Ces gens, qui administrent les choses saintes comme l'on fait une exploitation agricole, sont-ils vraiment prêtres, évêques, papes? On comprend que, du jour où ces questions se posent, des doutes surgissent dans la conscience des fidèles, dans celle aussi des ecclésiastiques qui, venus, sous des influences diverses, à une plus saine conception des choses, veulent libérer l'Église de cette honte. A ces ecclésiastiques, malheureusement, et si haut placés qu'ils soient dans la hiérarchie, il manque trop souvent une solide formation théologique. Les réformateurs les plus zélés ne sont pas toujours les plus savants. Il est facile de voir comment leur zèle a emporté plusieurs d'entre eux, réguliers et séculiers, au delà des bornes. Sur la simonie ils jettent l'anathème, et ils ont raison; ils dénoncent les ordinations simoniaques comme la grande pitié de l'Église; ils ont raison encore. Ils ne l'ont plus quand ils déclarent, et à grand fracas en certaines circonstances, que ces ordinations sont invalides et qu'aux soi-disant clercs qui ont été ordonnés ainsi il faut imposer, si l'on veut les remployer après résipiscence, une vraie réordination.

2. *Les premières discussions.* — Cela commence par des doutes, au début du XIe siècle. En 1008-1009, un archevêque de Sens interroge à ce sujet un homme qui passe pour une lumière, Fulbert, évêque de Chartres. Celui-ci répond d'une façon correcte, *Epist.*, XIII, *P. L.*, t. CXLI, col. 207. Le prêtre ordonné par simonie sera dégradé, soumis à la pénitence, puis à une *cérémonie de réconciliation;* on lui remettra dans l'ordre normal les « instruments et les vêtements » qui caractérisent chacun des degrés de la hiérarchie, avec une formule appropriée : *Reddo tibi gradum ostiarii*, etc. Mais il ne faudrait pas que l'on se trompât sur le sens de la cérémonie; il ne s'agit nullement ici d'une réitération du sacrement, « car les canons interdisent aussi bien les rebaptisations que les réordinations », *rebaptizationes et reordinationes fieri canones vetant.* On pourrait se demander où Fulbert a pris cette idée d'une cérémonie de réconciliation, qui a bien un peu l'apparence d'un recommencement de l'ordination. Est-ce une invention personnelle? Est-ce au contraire un usage qu'il a vu pratiquer? Ceci n'est pas clair; il reste que,

en dépit de la doctrine correcte de Fulbert, une cérémonie de ce genre, si l'usage s'en est quelque peu répandu, a pu donner à des personnes de petite doctrine l'idée que c'était d'une réordination qu'il s'agissait.

Sur un autre point, en effet, on entend, à quelque temps de là, une affirmation fort nette de la nullité des ordinations simoniaques. C'est dans une lettre de Guy d'Arezzo, à l'archevêque de Milan, Héribert, lettre qui passa bientôt pour une œuvre de Paschase Radbert, puis d'un Pascalis, que l'on identifia au pape Pascal I[er]. Texte dans Muratori, *Antiq. ital.*, t. VI, p. 217; dans *Mon. Germ. hist.*, *Libelli de lite*, t. I, p. 5-7; cf. aussi *P. L.*, t. CLI, col. 637. (Ce dernier est une forme brève; le texte en effet est assez divergent dans les divers mss., et il est assez difficile de dire quelle est la forme primitive.) Quoi qu'il en soit, d'ailleurs, le texte parle d'une « hérésie simoniaque », du sacrifice invalide offert par les prêtres ordonnés simoniaquement; croire que ces gens-là sont vraiment prêtres c'est une erreur : *quos quidem sacerdotes esse saltem credere omnino errare est. P. L.*, t. CLI, col. 640. Une des additions refuse clairement aux simoniaques le pouvoir de consacrer le corps et le sang du Christ : *patenter ostenditur quia nihil sacræ ordinationis in hac promotione percipitur.* S'ils n'ont rien reçu des pouvoirs sacrés, une conclusion s'impose; avant d'employer ces sujets, s'ils viennent à résipiscence, il faut leur conférer l'ordination.

Il semble bien que, dans la pratique, des réformateurs zélés aient tiré cette conclusion; mais cette conclusion, insuffisamment inspirée par la doctrine, a souvent manqué de logique. On a fait, par exemple, la distinction entre les clercs ordonnés gratuitement, mais par un évêque simoniaque, et ceux qui l'avaient été pour de l'argent. Les premières de ces ordinations étaient déclarées valides, les secondes proclamées nulles. En ne considérant ici que les dispositions du sujet de l'ordination sans tenir compte aussi de celles du ministre, on se jetait dans d'inextricables difficultés. Et puis le mot « évêque simoniaque » n'était pas clair. S'il s'agissait seulement d'un prélat qui, d'ordinaire, vendait les ordinations, on comprend que le sujet ordonné par lui sans simonie pût être considéré comme validement investi de ses pouvoirs. Mais, si l'évêque était dit simoniaque pour avoir lui-même acheté sa charge et sa consécration, il aurait fallu, en bonne logique, considérer comme invalides et sa consécration à lui et, par voie de conséquence, toutes les ordinations qu'il aurait conférées. Dans l'ardeur de la lutte contre la simonie, on perdit souvent de vue ces distinctions essentielles.

3. *Au temps de saint Léon IX.* — La curie pontificale elle-même n'était pas à l'abri de cet emballement. D'une part, le pape Léon IX n'arrivait pas à se faire sur le point donné une opinion arrêtée; autour de lui, d'autre part, deux théories s'affrontaient ouvertement l'une favorable, l'autre hostile aux réordinations.

a) Réordinations pratiquées par Léon IX. — On a contesté le fait; pourtant il est absolument certain, attesté qu'il est tout aussi bien par les amis que par les adversaires du grand pape réformateur.

Pierre Damien, partisan pour son compte de la validité des ordinations simoniaques, ne laisse pas de rapporter l'objection que l'on pouvait tirer contre sa thèse de la pratique de Léon IX. C'est ce qu'il dit clairement, cinq ans après la mort du pape, en 1059, alors qu'il discute à Milan de la réconciliation des clercs simoniaques. *Nos non præterit quod bonæ memoriæ nonus Leo papa plerosque* (traduire *plusieurs*) *simoniacos et male promotos tanquam noviter ordinavit.* Dans *Actus Mediolanen.*, § *De reconciliandis hærel.*, *P. L.*, t. CXLV, col. 93. Il n'y a pas de doute qu'il faille traduire comme le fait L. Saltet, *op. cit.*, p. 181 : « Le pape Léon a ordonné *comme pour la première fois* un certain nombre de simoniaques et d'irrégulièrement promus. » Les restrictions apportées par ce même auteur, dans l'appendice p. 408, ne nous paraissent pas fondées.

A côté de ce témoignage d'un ami de Léon IX, voici des dépositions d'adversaires. On sait que le pape fut amené à sévir contre l'hérésie eucharistique de Béranger. Celui-ci en conçut une vive irritation et, dans son *De sacra cœna*, il accumule les griefs contre son juge. Il l'accuse en particulier d'avoir réordonné des évêques, dont il cite les noms, ceux de Limoges, de Rennes, l'abbé de Redon. Édit. Vischer, p. 40. Ce même passage témoigne d'ailleurs des hésitations de Léon IX : au concile de Verceil (1050), il avait promis de ne plus pratiquer de réordinations; mais plus tard, retombé à Rome sous la coupe des partisans de la réitération, spécialement du cardinal Humbert, il revint aux anciens errements. Si, comme le pense L. Saltet, dans l'appendice, les réordinations en question n'avaient consisté qu'en une cérémonie de réinvestiture par la *traditio baculi*, on ne comprendrait pas l'argument de Béranger. Attaqué dans sa science théologique, l'écolâtre contre-attaque à son tour et se gausse de l'ignorance théologique de son juge.

L'évêque d'Angers, partisan de l'hérétique, fait le même grief à Léon IX dans une lettre adressée au cardinal Humbert et connue par la réponse de celui-ci. « Léon, écrivait-il, a réordonné des évêques et condamné le livre de Jean Scot (il s'agit du traité de Ratramne sur l'eucharistie). » Humbert ne songe pas à contester le fait; il déclare seulement — et tous les partisans des réordinations en sont là — que la première cérémonie ayant été invalide, il ne saurait être question d'un « renouvellement ». Texte dans *Neues Archiv*, t. VII, p. 613.

Il paraît donc incontestable que le pape Léon IX a réitéré la cérémonie de l'ordination à un certain nombre d'évêques consacrés de manière simoniaque (nous disons un certain nombre, et non *la plupart*, comme traduit L. Saltet; c'est le sens régulier de *plerique*, et depuis longtemps, dans le latin ecclésiastique), qu'il penchait certainement pour cette pratique, quoi qu'il en fût de ses hésitations. Ses hésitations se comprennent d'autant mieux qu'à la curie même deux théories s'opposaient ouvertement sur le problème susdit.

b) Deux théologies contradictoires à la curie. — La doctrine de la validité des ordinations simoniaques est représentée par un réformateur qui est en même temps un savant et un saint. Dans son *Liber gratissimus*, dédié à l'archevêque de Ravenne en 1052, Pierre Damien prend nettement position. Texte dans *P. L.*, t. CXLV, col. 99-156; et mieux dans *Mon. Germ. hist.*, *Libelli de lite*, t. I, p. 15-75. Il a bien compris que le pouvoir d'ordre est un pouvoir ministériel : le ministre du sacrement est un canal qui transmet la grâce. Sans doute Pierre Damien n'est-il pas encore très au clair sur la question de savoir jusqu'à quel point est requise dans le ministre et le sujet l'orthodoxie de la foi en la Trinité; cf. *op. cit.*, c. XXIII, col. 135 B. Mais il est très assuré que les simoniaques ne sont pas des hérétiques, au sens vrai du mot, quoi qu'il en soit des expressions violentes employées dans la polémique. Si quelques-uns des textes qu'il apporte, d'ailleurs, ne sont pas incontestables, il reste qu'il fait valoir, avec beaucoup de raison, le trouble que jetterait dans la chrétienté la pratique des réordinations.

C'est à Pierre Damien qu'il semble bien que réponde le cardinal Humbert dans son traité *Adversus simoniacos*, *P. L.*, t. CXLIII, col. 1005-1212. Avec sa fougue coutumière, ce Lorrain intransigeant ne se lasse pas de développer ce syllogisme : les ordinations faites par

les hérétiques sont nulles; les simoniaques sont hérétiques; leurs ordinations sont donc nulles. Il va si loin qu'il semble remettre en question la validité du baptême donné par les hérétiques, et il est nettement d'avis qu'à ceux qui ont été baptisés en dehors de l'Église catholique la confirmation est indispensable pour faire revivre ce qu'il appelle la *forma sacramenti*. Du moins a-t-il le mérite de mettre sur pied une théorie qui rende compte de l'invalidité des ordinations simoniaquement conférées. Quand un évêque catholique veut procéder moyennant finance à une ordination, son *pouvoir d'ordre est immédiatement lié*, il n'est plus dès lors qu'une marionnette, *statunculus*, dont les actes sont sans valeur.

On peut se demander laquelle de ces deux théologies l'emportait à la curie. Nous avons vu que celle d'Humbert avait influencé Léon IX; il semble pourtant que ce soit finalement Pierre Damien qui ait eu le dernier mot. Quand, en 1059 (c'est-à-dire cinq ans après la mort du pape alsacien), il règle à Milan le sort des simoniaques repentis, Pierre se contente d'imposer à ceux-ci une pénitence. Il est vrai que, dans son rapport adressé à la curie (en fait au cardinal Humbert), il présente sa manière de faire comme une sorte de dispense qu'il donne en vertu d'une délégation du Siège apostolique et qui produit, quasi-sacramentellement, une *sanatio in radice*. L'appel qu'il fait à la légende de l'ordination impromptu de saint Apollinaire par saint Pierre jette un jour assez curieux sur la manière dont il se représentait les choses. « Ceux, écrit-il, à qui est rendu le droit d'administrer les sacrements, ne sont pas remis en possession de l'office perdu *en vertu de leur ancienne ordination* criminellement achetée, mais bien plutôt en vertu de l'autorité très efficace du bienheureux prince des apôtres, autorité dont celui-ci a fait usage si soudainement à l'endroit de saint Apollinaire : « Lève-toi, lui a dit Pierre, « reçois le Saint-Esprit et en même temps l'épiscopat. » *Actus Mediolanen.*, c. v, *P. L.*, t. CXLV, col. 98 C. Des canonistes se rencontreront plus tard pour développer cette idée d'un pouvoir absolument discrétionnaire du pape sur les sacrements. En voici une première amorce.

Par ailleurs, si le concile romain de 1060, présidé par Nicolas II, se montre extrêmement sévère à l'égard des clercs ordonnés simoniaquement, ou même des clercs ordonnés gratuitement par des prélats connus comme simoniaques — tous ces clercs seront déposés, Jaffé, *Regesta*, n. 4431 *a* — du moins ces ordinations ne sont-elles pas considérées comme nulles, quoi qu'il en soit des interprétations qui furent données en divers lieux des décisions du concile. Cf. Mansi, *Concil.*, t. XIX, col. 875-876, les n. 8 et 9. Somme toute donc la théologie de Pierre Damien semble devoir l'emporter; ce ne sera pas d'ailleurs sans des alternatives de recul et d'avance qu'il reste à faire connaître.

2° *La réforme grégorienne.* — Léon IX et ses prédécesseurs ou ses successeurs immédiats — les prégrégoriens, comme on les appelle — ont tourné leur activité réformatrice contre la simonie d'abord, puis contre le nicolaïsme (incontinence du clergé). Grégoire VII (1073-1085) va s'attaquer à la racine de ces deux abus : l'investiture laïque. De ce chef il amène dans beaucoup d'Églises, spécialement en Allemagne, un mouvement de réaction très violent. Sommés de choisir entre les volontés du pape et celles de leurs souverains, nombre d'évêques n'hésitent pas à se détacher de leur chef spirituel et font bloc autour de l'empereur ou du roi. Henri IV, dans sa lutte contre Grégoire VII et ses successeurs, n'aura pas de plus ferme soutien que ses évêques d'Allemagne et d'Italie. Le schisme régnera à l'état endémique jusqu'au concordat de Worms (1122). Pour les partisans de la réforme un nouveau problème va se poser : que valent les actes ecclésiastiques, tout spécialement les ordinations, posés par ces schismatiques? Comment se comporter à l'égard des clercs ordonnés par eux et qui, soit isolément, soit même avec leurs évêques, se réconcilient avec la papauté?

1. *A l'époque de Grégoire VII.* — Deux théologies continuent à s'affronter tant à la curie qu'en Allemagne.

a) A la curie, les idées de Pierre Damien sont représentées par Atton, cardinal de Saint-Marc, auteur d'une *Defloratio canonum* (publiée par A. Maï, *Script. vet. nova collectio*, t. VI *b*, p. 60 sq.), et par Anselme de Lucques, canoniste plus fameux encore. L'un et l'autre affirment la validité des sacrements administrés en dehors de l'Église. La thèse d'Humbert, de son côté, trouve des défenseurs non moins célèbres, en particulier le cardinal Deusdedit, soit dans la *Collection canonique* qu'il dédie en 1086 à Victor III (édit. Wolf von Glanvel, Paderborn, 1905), soit dans son *Libellus contra invasores et simoniacos*, qui est un peu plus tardif, *P. L.*, t. CXLIX, col. 455-476 (où il est à tort passé au compte d'Anselme de Lucques); mieux dans *Libelli de lite*, t. II, p. 300-340. On voit, d'après le titre, que Deusdedit ne s'en prend plus seulement aux simoniaques, mais aux bénéficiaires de « l'investiture laïque », et aux schismatiques. Les sacrements administrés dans le schisme, explique-t-il, sont nuls : *in eorum sacrificio non accipitur Christi corpus, sicut in baptismale Spiritus Sanctus.* Les ordinations simoniaques sont certainement nulles; et si l'Église jugeait à propos de prendre à son service des gens ordonnés de la sorte, il faudrait les réordonner. Mais l'Église ne le fera pas. Un peu avant l'époque où Deusdedit donnait ces directives si formelles, on avait vu un légat du Saint-Siège, Aimé, évêque d'Oloron, réaliser dans la pratique les mêmes idées. Au concile de Gérone, en 1078, il prescrit formellement la réitération des consécrations d'églises et des ordinations faites, même gratuitement, par des évêques simoniaques. Can. 11, Mansi, *Concil.*, t. XX, col. 519-520.

b) En Allemagne, même heurt d'idées. Bien entendu, les impérialistes n'admettent pas que l'on conteste la valeur de leurs actes ecclésiastiques. Mais, dans le camp même des « pontificaux », que de divergences dans les idées et la pratique et qui relèvent davantage de l'improvisation que de la saine théologie! Quelques théoriciens s'efforcent bien de discuter les divers aspects de la question. Bernard d'Hildesheim, interrogé par Adalbert de Constance et Bernold de Constance, établit entre les révoltés ou schismatiques, quand il s'agit de la validité de leurs ordinations, des distinctions qui nous étonnent un peu : si le crime et la condamnation ne sont pas connus, les sacrements administrés sont valides; ils sont invalides au cas contraire. Et à l'appui de sa thèse, Bernard d'invoquer, aussi bien le texte d'Innocent Ier, qu'une lettre du pape Pascal Ier (il s'agit, en fait, de la lettre de Guy d'Arezzo, ci-dessus, col. 2413) et que les précédents fournis par les conciles de 769 et de 964, qui avaient condamné les ordinations de Constantin II et de Léon VIII. Texte de Bernard dans *P. L.*, t. CXLVIII, col. 1143 sq.

Cette solution donnée par Bernard est attaquée par Bernold de Constance, *P. L.*, *ibid.*, col. 1166 sq. Cet auteur n'a pas de peine à montrer les inconséquences de la thèse de Bernard, et les divergences entre les témoins de la tradition. Pour concilier celles-ci, Bernold propose une théorie de la *forma sacramenti*, qui n'est pas sans analogie avec celle que le cardinal Humbert avait proposée pour expliquer la reviviscence du baptême conféré par les hérétiques et qui finira par avoir quelque fortune. Ceux, dit-il, qui ont été ordonnés par un hétérodoxe ne reçoivent aucune consécration, mais seulement la « forme de la consécration »

sans aucune sanctification : *Ordinati ab hæretico non consecrationem aliquam acceperunt sed solam formam consecrationis absque virtute sanctificationis.* Col. 1177-1178. Cette *forme* (il faut entendre, sans doute, quelque chose d'extérieur, qui n'entre point dans l'âme), le consentement de l'Église peut l'accepter et y adjoindre (Bernold ne dit pas comment et par quoi) une *virtus sanctificationis;* ou bien elle peut être éliminée par une réitération. L'Église a procédé de l'une et de l'autre manière; d'où les divergences constatées au cours des âges. Comme on le voit, on ne saurait être plus conciliant.

Bernold revint un peu plus tard sur la question dans le *De sacramentis excommunicatorum, P. L.*, t. CXLVIII, col. 1061 sq. S'inspirant d'un texte de saint Augustin, col. 1064 D, il distingue le *sacramentum* et l'*effectus sacramenti* qui est proprement la *liberatio a peccatis* et la *cordis rectitudo;* ceci lui permet de donner une doctrine qui se rapproche davantage de la nôtre que la précédente.

Mais cette doctrine est loin d'être commune en Allemagne. Au synode de Quedlinbourg, 20 avril 1085, les évêques fidèles au pape, réunis autour du légat Odon de Chatillon (le futur Urbain II), proclament la nullité de l'ordination de Wézilon, archevêque intrus de Mayence et de *toutes* les ordinations et consécrations faites par les excommuniés « selon les décrets des saints Pères Innocent, Léon, Pélage et de son successeur Grégoire ». Voir le commentaire que donne Bernard de Constance, *Liber canonum contra Henricum IV*, c. XLVI, dans *Libelli de lite*, t. I, p. 515.

Ce n'est pas seulement en Allemagne et en France que l'on agit ainsi; l'Italie a connu certainement, sinon au temps même de Grégoire VII, du moins dans les années qui suivent immédiatement, des réordinations. Voir Bonizon de Sutri, *Decreti excerpta*, dans Maï, *Nova Patrum bibliotheca*, t. VII c, p. 2.

2. *A l'époque d'Urbain II* (1088-1099). — Avec Urbain II nous arrivons au moment où la curie romaine tente de mettre une certaine uniformité dans la pratique, pour la question étudiée, et cherche aussi à se faire à elle-même une doctrine. Cette doctrine est assez complexe et ne recouvre que très imparfaitement nos thèses classiques; c'est le mérite de L. Saltet de l'avoir bien débrouillée en l'éclairant par un certain nombre de théories antérieures ou contemporaines.

a) Théories en cours. — a. — La première, sur laquelle on arrivait, vers les années 1090, à un certain accord, était celle de la valeur reconnue à l'*ordinatio catholica.* Elle consiste à mettre une différence entre les sacrements conférés par un ministre dont l'ordination a été certainement valide et les sacrements donnés par un ministre ordonné *en dehors de l'Église.* Pour fixer les idées, un évêque, régulièrement consacré dans l'Église, vient à quitter celle-ci; il emporte avec lui, lors de sa sécession, ses pouvoirs d'ordre; les ordinations conférées par lui sont encore valides; mais, c'est au moins l'avis de certains, l'évêque consacré par lui ne peut plus ordonner validement d'autres sujets, car son ordination n'est pas faite dans l'Église, n'est pas une « ordination catholique ». Il s'ensuit que, en cas de retour de ce second évêque à l'Église, il n'y a pas lieu de lui renouveler la consécration, mais on la renouvellera (au moins de l'avis de certains) au troisième évêque qu'il aurait consacré, comme l'ordination aux prêtres qu'il aurait ordonnés. Pour compliquée dans l'application que nous apparaisse la théorie, elle ne laisse pas d'avoir une certaine logique interne, qui a séduit nombre de canonistes de la fin du XII[e] siècle. On la trouvera clairement exprimée dans le *Commentaire sur saint Jean* de Brunon de Segni (évêque de 1079-1123), *P. L.*, t. CLXV, col. 533. Ajoutons, pour préciser, que Brunon, lui, considère les ordinations *simoniaques*, comme n'étant pas « catholiques »; ceux qui ont été ordonnés simoniaquement, l'ont été *extra Ecclesiam*, et dès lors, *quidquid faciunt vanum est et inutile.* Ajoutons enfin que, si tout le monde, ou à peu près, s'accorde pour faire un traitement de préférence aux « ordinations catholiques », on ne s'entend plus aussi bien sur la valeur des ordres conférés par des évêques consacrés en dehors de l'Église; encore qu'ils soient toujours jugés plus ou moins défavorablement, ils ne sont pas considérés par tous comme nuls.

Or, cette doctrine de l'ordination catholique se retrouve dans la correspondance d'Urbain II. Répondant à Anselme de Milan, le pape fait valoir, pour justifier la validité reconnue aux *messes* de schismatiques précédemment *ordonnés dans l'Église*, l'autorité des Pères. Jaffé, n. 5387. Il est vrai que dans le texte, d'ailleurs lacuneux, il n'ajoute rien sur la validité des messes célébrées par des ministres ordonnés *extra Ecclesiam.* Dans une autre lettre adressée à Gebhard de Constance, son légat en Allemagne, il déclare remettre au concile général, qu'il se propose de tenir bientôt, la décision définitive en la matière; il reconnaît d'ailleurs nettement la validité d'ordinations célébrées, mais sans simonie, par des évêques excommuniés, mais jadis catholiques. Jaffé, n. 5393. Le texte essentiel dans *P. L.*, t. CLI, col. 298 A.

b. — Une seconde théorie est celle-là même que nous avons lue sous la plume de Bernold de Constance; elle est relative à la *forma sacramenti.* Elle a pris son point de départ dans une phrase de saint Léon sur la nécessité de confirmer ceux qui ont été baptisés dans l'hérésie : *Confirmandi sunt, quia formam tantum baptismi sine sanctificationis virtute sumpserunt. Epist.*, CLIX, *P. L.*, t. LIV, col. 1139 A. Cette idée a été étendue à l'ordination conférée par les hérétiques ou les gens séparés de l'Église.

Or nous entendons aussi Urbain II faire siennes ces formules. Dans une lettre adressée au prévôt Lucius de Pavie, Jaffé, n. 5743, texte dans *P. L.*, t. CLI, col. 529 sq., voir surtout col. 531D, il répond à cette question : Faut-il employer (et donc reconnaître comme valides) les sacrements et les ordinations de ces gens (séparés de l'Église)? Urbain distingue entre ministres coupables de fautes graves, mais non schismatiques, dont les sacrements sont valides (bien que l'Église, depuis quelque temps ait interdit d'y participer, sauf le cas de nécessité), et ministres qui, par schisme ou hérésie, sont en dehors de l'Église. Pour les sacrements donnés par ces derniers : *formam quidem sacramentorum, non autem virtutis effectum habere profitemur, nisi cum ipsi vel eorum sacramentis initiati,* PER MANUS IMPOSITIONEM *ad catholicam redierint unitatem.*

Bernold de Constance ne disait pas comment, par quoi s'ajoutait à la *forma sacramenti* la *virtus sanctificationis* (dans le cas de l'ordination). Nous apprenons d'Urbain II que c'est par une imposition des mains, et une autre lettre nous donne des détails sur la cérémonie. Jaffé, n. 5378; *P. L.*, *ibid.*, col. 358 B. « Pour réconcilier les clercs ordonnés par les excommuniés, il faut les placer parmi les ordinands, les soumettre à l'imposition des mains et effectuer sur eux tous les rites de l'ordination, *sauf l'onction.* » Il ne s'agit évidemment que de prêtres ou d'évêques. (On remarquera, en passant, l'importance qui est ici accordée à l'onction, dont on semblerait faire l'essentiel du sacrement.) Quant aux ordres qui ne comportent pas d'onction, le diaconat et les ordres inférieurs, Urbain II ne prescrit rien ici; mais des faits incontestables montrent comment il entendait alors que l'on procédât. Popon, archidiacre de Trèves, a été élu évêque de Metz; Urbain consent à sa consécration; mais, comme Popon a été ordonné diacre simoniaquement, on devra

lui réitérer cette ordination : *ut eosdem ordines* (diaconat et ordres inférieurs) *ab aliquo sortiatur episcopo catholico præcipimus.* Jaffé, n. 5442; *P. L.*, *ibid.*, col. 327 D.

En une circonstance analogue, Urbain ordonne lui-même comme diacre Daibert, qu'il a nommé évêque de Pise, mais qui, ayant été ordonné diacre par Wézilon, archevêque schismatique de Mayence, doit voir son diaconat restauré par une nouvelle cérémonie. A ceux qui s'en étonnent le pape explique qu'il s'agit non d'une réitération de l'ordre, mais d'une sorte de *restitutio in integrum.* Jaffé, n. 5383. La partie intéressante du texte manque dans *P. L.*, t. CLI, col. 294-295 A : *quod non reiterationem existimari censemus sed tantum* INTEGRAM *diaconii dationem.* Ce texte si important est passé dans Yves de Chartres, *P. L.*, t. CLXI, col. 1148, qui l'a transmis à Gratien, Causa I, q. VII, c. 23 (24). Il n'a pas été sans influence sur les théologiens et les canonistes postérieurs.

b) Les mesures ordonnées par Urbain II. — L'existence de ces diverses théories, qui se complètent plus qu'elles ne se combattent, permet de comprendre les variations du pape Urbain.

Il semble bien qu'au début, faisant sienne la théorie de l'*ordinatio catholica*, il ait mis une différence entre les sacrements conférés par un ministre ordonné « catholiquement » et sans simonie : sacrements valides et complets, et les sacrements administrés par une personne ordonnée *extra Ecclesiam :* sacrements valides mais incomplets. Il ne s'est pas arrêté pourtant à cette distinction où l'*ordinatio catholica* jouait un rôle. Dans un second temps, il l'abandonne. *Tous* les sacrements administrés *extra Ecclesiam* — que le ministre ait été ordonné ou non « catholiquement » — sont valides, mais incomplets; ils confèrent la *forma sacramenti*, mais non la *virtus*. Cette dernière, quand il s'agit de l'ordination, est obtenue par une réitération de tous les rites de l'ordre, sauf l'onction.

Le concile de Plaisance, mars 1095, le plus important, avec celui de Clermont, de tous ceux qui ont été tenus par Urbain, devait traduire tout ceci en dispositions générales. Or justement les textes conciliaires portent la marque évidente des hésitations que nous venons de signaler. Pour les éclairer il faut faire appel à une consultation qui a été demandée antérieurement au concile et à ce que nous savons de l'exécution des mesures prescrites.

Légat du Saint-Siège en Allemagne, appelé de ce chef à jouer au concile, qui devait traiter de la pacification de ce pays, un rôle important, Gebhard, évêque de Constance, n'a pas cru pouvoir mieux s'éclairer qu'auprès du savant Bernold, son diocésain. Le titre même donné par Bernold à sa consultation en donne le sens : *De reordinatione vitanda*, dans *Libelli de lite*, t. II, p. 150-156. Bernold y maintient le point de vue que nous avons déjà signalé : si l'on reçoit à la pénitence les gens qui ont été ordonnés chez les excommuniés, que ce soit sans réordination, quoi que pensent et que disent certaines gens. La théorie de l'*ordinatio catholica* a disparu, on le voit, et Bernold lui donne un coup en passant : ce sont des *simplices*, des *nimium zelotes*, ceux qui n'hésitent pas à souffler sur les sacrements reçus dans l'excommunication : *sacramenta in excommunicatione usurpata penitus exsufflare non dubitant.*

Du concile de Plaisance nous n'avons point les actes qui permettraient de savoir comment fut débattue la question, mais seulement les décrets qui demeurent quelque peu ambigus. Cf. Mansi, *Concil.*, t. XX, col. 804 sq. Les uns concernent les ordinations faites en dehors de l'Église, par l'antipape Guibert (créature de Henri IV), après son excommunication par Grégoire VII, et par les évêques ordonnés par lui après cette date (can. 8); celles qui ont été faites par des prélats nommément excommuniés, ou intrus (can. 9). Ces ordinations sont déclarées *irritæ*. Elles sont assimilées, somme toute, aux ordinations simoniaques, visées aux canons 2, 3, 4. Le canon 10, au rebours, vise les ordinations faites par des évêques, jadis ordonnés catholiquement, mais qui, durant le schisme, se sont séparés de l'Église romaine. Ceux qui les ont ainsi reçues, quand ils reviendront à l'unité, pourront les conserver, si toutefois leur vie est convenable.

Laissant de côté ces dernières, il faut se demander ce que signifie, aux canons 8 et 9, le mot *irritus* appliqué à des ordinations données par des évêques consacrés *extra Ecclesiam* (le cas de Guibert lui-même est un cas spécial; sans doute il a été ordonné jadis catholiquement, mais une sentence expresse l'a mis hors de l'Église). A première impression on serait tenté de le traduire par « invalides », « nulles ». C'est ainsi que l'ont fait des canonistes postérieurs, qui ont vu clairement ici la théorie de l'*ordinatio catholica* appliquée dans toute sa rigueur. La discussion convaincante, quoique un peu subtile, que L. Saltet institue sur les textes, *op. cit.*, p. 249-251, voir surtout la note 1 de la p. 250, nous paraît bien montrer qu'*irritus* n'a pas ici ce sens, mais bien celui de « frappé d'opposition ». En fait, alors que le concile admet que les clercs ordonnés par des prélats « catholiquement consacrés » seront reçus dans l'Église avec leurs ordres, il déclare ne pas admettre ceux dont les créateurs ont été des évêques « non catholiquement ordonnés ». Ces ordinations ne sortiront pas leurs conséquences; elles demeureront de simples « formes », sans *effectus*. Jamais, comme il est dit dans le canon 2 (qui traite en général de la simonie), elles n'auront leur valeur (complète) : *quidquid (simoniace) adquisitum est, nos irritum esse et nullas* UNQUAM *vires obtinere censemus* En d'autres termes le concile décide de ne point user, à l'endroit tant des ordinations simoniaques que de celles qui ont été données par des prélats consacrés *extra Ecclesiam*, de la condescendance qu'il montre à l'égard des autres.

Aussi bien ne faudrait-il pas penser que ces derniers (les clercs ordonnés par des évêques catholiquement consacrés) aient pu rentrer sans autre forme de procès dans l'Église. Il est tout à fait vraisemblable qu'on leur a demandé de se soumettre à cette imposition des mains, à cette cérémonie rectificatrice, à laquelle faisait allusion la lettre d'Urbain, Jaffé, n. 5378 (ci-dessus col. 2418 au bas). C'est ce que montre une lettre du même pape, Jaffé, n. 5694; *P. L.*, t. CLI, col. 500 B. Des prêtres ordonnés, mais malgré eux, par des évêques schismatiques, créatures de Guibert, seront admis (par exception aux canons 8 et 9 de Plaisance) à reprendre leurs fonctions; mais on leur imposera une pénitence et ils devront, au cours d'une ordination générale, recevoir l'imposition des mains : *ipsos autem inter eos quibus ordinandis manum imponis, dum orationum (ordinationum?) solemnitas agitur, interesse præcipito.*

Nous avons la description d'une cérémonie de ce genre, pratiquée à Goslar, un peu plus tard, en 1105, par le légat Gebhard de Constance. Dans *Annales Patherbrunnenses* publiées par Scheffer-Boichorst, Inspruck, 1870, p. 110. Au cours de l'ordination générale, célébrée aux Quatre-Temps de la Pentecôte, Gebhard place parmi les ordinands et réintègre par l'imposition des mains un certain nombre de clercs, ordonnés par des évêques qui étaient séparés du Saint-Siège au moment où ils ont conféré lesdites ordinations. Mais, chose intéressante à noter, parmi ces « réconciliés », les uns participent à la cérémonie *sine albis* (nous dirions *in nigris*); les autres ont revêtu l'aube et les divers ornements de leur ordre. C'est que la situation de tous ces clercs n'est pas la même : diverses ont été les circonstances de leur ordination. Les uns avaient des excuses que n'avaient pas les autres, ils reçoivent seu-

lement, placés au milieu des ordinands, l'imposition des mains; tandis que leurs camarades se voient renouveler toutes les cérémonies, à l'exception de l'onction. Cette cérémonie illustre fort bien les décisions de Plaisance et montre que les idées d'Urbain ont reçu une application pratique.

3° *Les conflits d'idées au XIIe siècle.* — Lorsque le concordat de Worms met fin en 1122 à la première querelle du Sacerdoce et de l'Empire, il s'en faut, nous l'avons vu de reste, que soit élucidée complètement la question des réordinations. Le XIe siècle en a connu des cas incontestables puis, devant certaines protestations, des scrupules se sont manifestés au sujet de la légitimité de cette façon de faire. Mais une grande indécision règne encore, tant dans le domaine de la pratique que dans celui de la doctrine. Avec le second tiers du XIIe siècle commence, dans un milieu rasséréné au point de vue politique, la discussion plus tranquille, entre techniciens. Dans les deux grands centres intellectuels, Bologne, Paris, canonistes et théologiens vont reprendre le problème.

Mais avant de suivre leurs débats, il faut signaler quelques isolés, qui, dans la première moitié du siècle, émettent, trop souvent encore, sous la pression des circonstances, des idées plus ou moins superposables à la doctrine actuelle. On peut dire, en effet, d'une manière générale que subsiste la méfiance à l'endroit des ordinations conférées en dehors de l'Église. Alger de Liége († 1131), dans son *Liber de misericordia et justitia*, fait plus grande que de raison l'importance de la foi du ministre pour la validité des sacrements, cf. III, 8, *P. L.*, t. CLXXX, col. 936, et comme les simoniaques sont des hérétiques, leurs sacrements ont tout juste le minimum de valeur que l'on ne peut refuser aux sacrements des ariens. Plus sévère encore est Hugues d'Amiens, archevêque de Rouen de 1130 à 1164, qui consacre un de ses dialogues à la question générale des sacrements administrés par les hérétiques. *P. L.*, t. CXCII, col. 1191 sq. Pour lui tout sacrement, donné par un ministre déposé ou excommunié est nul. Cf. col. 1204. A Hildebert de Lavardin, évêque du Mans de 1096 à 1125, les ordinations simoniaques paraissent douteuses sinon nulles. *Epist.*, XLVIII, *P. L.*, t. CLXXI, col. 273. Le fougueux Gerhoch de Reichersberg (1093-1169) prend violemment parti contre la validité de l'eucharistie célébrée par des prêtres excommuniés ou hérétiques, *P. L.*, t. CXCIV, col. 1375 sq., et s'efforce de mettre de son côté le pape Innocent II et saint Bernard. Somme toute, ces divers théologiens représentent un courant qui reste défavorable aux sacrements conférés en dehors de l'Église. Dans les deux plus fameuses écoles de la chrétienté occidentale, quelque chose va survivre de cet esprit.

1. *L'École de Bologne.* — Elle est essentiellement une école de canonistes, encore qu'à côté de l'école de droit fonctionne aussi un enseignement théologique, dont les premiers maîtres, Roland Bandinelli, par exemple, ont subi l'influence d'Abélard.

Le travail des canonistes, depuis Denys le Petit, a consisté principalement à rassembler des textes pouvant faire autorité, textes conciliaires, décrétales des papes. Ce rassemblement, commencé dans la *Dionysiana*, puis dans l'*Hispana*, continué à l'époque carolingienne, s'est fait avec fièvre à l'époque de la grande réforme du XIe siècle, dont les canonistes ont été, pour une grande part, les inspirateurs et les directeurs. Au milieu du XIIe siècle on se trouve en présence d'une masse considérable de textes de ce genre. Mais les juristes sont, autant qu'aux textes juridiques, attachés aux « précédents ». Ces précédents ils les trouvent soit dans les textes conciliaires ou pontificaux eux-mêmes qui font très souvent allusion à des faits, soit dans quelques actes des conciles assez parcimonieusement conservés, soit dans des livres historiques entre lesquels le *Liber pontificalis* prend une importance toute spéciale.

Or, sur le point précis qui nous occupe, toute cette documentation ne laissait pas que d'être passablement incohérente : les textes mêmes qui devaient avant tout « faire foi », les documents pontificaux en particulier, étaient souvent contradictoires. On ne saurait donc s'étonner de l'incertitude qui, pendant quelque temps encore, va peser sur la doctrine.

D'autant que le *Décret* de Gratien, qui en très peu de temps va s'imposer comme livre de texte, n'est pas arrivé sur la présente question à dégager une opinion ferme. On sait que l'idée de fond du moine bolonais — et c'est ce qui le différencie de ses prédécesseurs — avait été d'aboutir à la concordance des canons discordants : *concordia discrepantium canonum.* Sa bonne volonté fut mise en échec devant la masse des textes relatifs à la valeur des sacrements administrés en dehors de l'Église; devant leur masse et aussi devant leur discordance. Gratien n'arriva pas à les dominer; il ne réussit ni à les faire accorder (ce qui était impossible), ni à les ramener à l'unité en écartant purement et simplement un certain nombre d'entre eux.

Il faut chercher sa pensée sur notre problème dans la Cause I, relative aux ordinations simoniaques, et dans la Cause IX, qui traite des ordres conférés par les excommuniés. Or la q. I, de la Cause I ne contient pas moins de 129 canons, mais si adroitement balancés que la question finalement demeure dans l'incertitude et qu'il est à peu près impossible de se représenter quelle était l'idée exacte de Gratien. Là même où l'auteur cherche à dégager sa pensée personnelle, dans le *Dictum Gratiani* qui suit le canon 97, il le fait de telle manière que de son texte on peut tirer les deux théories opposées qui vont partager l'école de Bologne, l'une favorable à la validité des ordinations conférées par les hérétiques (et l'on n'oubliera pas que sous ce vocable alors très élastique rentrent les simoniaques et même les simples schismatiques), l'autre n'admettant cette validité qu'avec de très curieuses restrictions. Commençons par celle-ci.

a) Opinion défavorable à la validité. — Elle prend généralement la forme de la théorie de l'*ordinatio catholica* que nous avons entendu formuler par Urbain II, mais avec une précision relative aux conséquences qui n'existait pas, vraisemblablement, dans la pensée de celui-ci

Pour qu'une ordination soit valide, dit cette opinion, il faut qu'elle soit donnée *in forma Ecclesiæ* (c'est-à-dire suivant notre langage actuel en usant de la matière et de la forme convenables), par un évêque *ayant reçu la consécration dans l'Église.* Même si cet évêque quitte l'Église, il emporte dans sa sécession, son pouvoir d'ordonner, mais ce pouvoir s'arrête immédiatement après. L'évêque ordonné « catholiquement » et devenu hérétique, ordonne encore validement : mais l'évêque consacré par lui ne pourra plus ordonner : son pouvoir d'ordre est lié. Il est donc impossible de fonder une Église schismatique ayant des chances de durée, puisqu'à la deuxième génération s'éteint le pouvoir sur les sacrements. Pour ce qui est du remède à apporter en cas de retour à l'Église, nos canonistes tirent d'ordinaire la conséquence qui s'impose : celui qui a été ordonné par un évêque n'ayant pas l'*ordinatio catholica* doit être réordonné, tout aussi bien que celui qui a été ordonné *extra formam Ecclesiæ.* Et d'ordinaire aussi on étend cette conséquence à l'eucharistie et cela de manière très explicite : les prêtres ordonnés par des évêques n'ayant pas l'*ordinatio catholica* ne consacrent pas réellement.

Cette doctrine, avec des nuances diverses, est représentée d'abord par Roland Bandinelli (le futur pape

Alexandre III) à la fois canoniste et théologien et dont le *Liber sententiarum*, édit. Gietl, 1891, a exercé une grosse influence, comme aussi sa *Summa Decreti*, édit. Thaner, 1874. Voir les textes qu'il serait beaucoup trop long de transcrire ici dans L. Saltet, *op. cit.*, p. 298-307. — Elle l'est ensuite par Rufin de Bologne dont la *Summa Decretorum*, composée entre 1157 et 1159, développe les idées de Roland et donne au système un aspect cohérent. Édit. H. Singer, Paderborn, 1902. Rufin est tout ce qu'il y a de plus explicite sur la réordination de ceux qui ont été ordonnés par des hérétiques, non catholiquement consacrés : si l'on a besoin, dans l'Église, de tels sujets, *in Ecclesia ordinabuntur ex novo;* ils n'ont reçu ni *virtus sacramenti*, ni *executio ordinum*, ni *ipsum sacramentum.* Ils diffèrent donc de ceux à qui l'ordination a été conférée par un ministre actuellement hérétique, mais qui avait reçu la consécration *apud Ecclesiam;* ceux-ci ont reçu le *sacramentum ordinis*, mais non l'*executio ordinis*, ni à plus forte raison la *virtus sacramenti.* Pour les leur donner, s'ils reviennent à l'Église, on ne leur réitère pas l'ordre, mais une confirmation *per benedictionem sacerdotis et invocationem Spiritus sancti.* P. 205-208. Ces textes de Rufin sont clairs à souhait. — La *Summa super Decreta* de Jean de Faënza (Faventinus), composée entre 1171 et 1179, n'est qu'un plagiat de celle de Rufin. — Voici, dans une *Summa Decretalium* composée entre 1191 et 1198, par Bernard évêque de Pavie, l'expression très claire de la doctrine.

De ordinatis ab hæreticis vel schismaticis sic tenere solemus. Distingue utrum ordinator accepit *ultimam manus impositionem* in Ecclesia aut non.

Si fuit quondam catholicus episcopus, factus hæreticus vel schismaticus, dat ordinem sed non ordinis executionem.

Si non accepit ultimam manus impositionem in Ecclesia, id est si nunquam fuit catholicus episcopus, nec ordinem dat, nec executionem; unde ab eo ordinatus ex dispensatione poterit ordinari ad eundem ordinem, tanquam qui nihil ab eo accepit ut Caus. I, q. ultima (= q. VII), can. *Daibertum.* Édit. T. Laspeyres, Ratisbonne, 1851, p. 215-216.

Cette doctrine ne reste pas confinée dans l'école; elle passe dans la pratique; on trouve encore à la fin du XIIe siècle des exemples de réordinations et même de réordinations célébrées par des papes. Il est assurément curieux que l'on n'en puisse trouver qui aient été faites par Alexandre III (Roland Bandinelli) durant son long pontificat (1159-1181). Son successeur Lucius III (1181-1185) sera moins réservé. Le canoniste Huguccio de Pise en est témoin dans sa *Summa Decreti*, inédite. Il y fait remarquer que le pape Alexandre III, lors des réconciliations qui suivirent la paix de Venise, avait observé la pratique de l'Église qui interdit les réordinations; mais le pape Lucius, à ce qu'il a entendu dire, a fait réordonner les gens ordonnés par les évêques qui avaient été consacrés en dehors de l'Église. Et Huguccio exprime son étonnement de ce que les cardinaux aient laissé faire le pape. Texte et référence dans Saltet, *op. cit.*, p. 329. Huguccio, nous allons le dire, est en effet un adversaire des réordinations; Bernard de Pavie, comme nous l'avons vu, en est partisan, et il allègue, à l'appui de sa thèse, la pratique du pape Urbain III (1185-1187). C'est dire que la curie romaine n'était pas encore absolument fixée sur la question.

b) Opinion favorable à la validité des ordinations faites extra Ecclesiam. — Le grand nom de Roland Bandinelli n'a pas suffi à assurer la prépondérance absolue à l'opinion qui regarde comme invalides les ordinations, même faites *in forma Ecclesiæ*, mais par des évêques consacrés *extra Ecclesiam.*

Tout dépendant qu'il soit de Roland en ses ouvrages *(Abbreviatio Decreti; Sententiæ)*, Ognibene, professeur à Bologne, évêque de Vérone en 1157, mort en 1185, se sépare nettement de son maître sur la question de la validité des sacrements et il enseigne la doctrine actuelle : *hæretici et schismatici baptizant et ordinant et consecrant corpus Christi.* — Mais c'est surtout Gandolphe de Bologne, lequel a professé un peu plus tard, vers 1170, qui contribue à ramener l'école vers la doctrine augustinienne pour lors si compromise. Il critique avec force la thèse qui refuse à l'hérétique le pouvoir d'ordre, l'*executio*, et il a un mot particulièrement heureux pour indiquer que, *positis ponendis*, l'ordre se transmet indéfiniment : *ordo est ambulatorius usque in infinitum.* Voir Saltet, p. 320. En d'autres termes, il n'y a pas de différence entre la première génération de dissidents et la seconde; rien ne permet d'empêcher la constitution d'une hiérarchie stable chez les dissidents. Si l'on objecte à Gandolphe que divers textes officiels déclarent *irritæ* les ordinations en question, il répond avec une exégèse quelquefois un peu trop énergique, que l'adjectif *irritus* veut seulement dire illégitime. Ceux qui ont reçu ces ordinations ne peuvent légitimement faire usage de ce pouvoir. Comme le dit un autre canoniste : *si exsequuntur, ad damnationem suam faciunt.* — Une attitude analogue se retrouve chez le cardinal Laborans, un des auxiliaires d'Alexandre III, encore qu'il ne semble pas toujours assez ferme dans ses conclusions. — Celui au contraire qui va mettre en valeur et faire triompher la saine doctrine, c'est Huguccio de Pise, professeur à Bologne vers la fin du XIIe siècle, puis évêque de Ferrare. Dans sa *Summa Decreti*, où il pose nettement le problème, il le résout dans le sens de la validité de *toutes* les ordinations des hérétiques et c'est dans ce sens qu'il interprète les décisions de Plaisance de 1095. Il écarte définitivement l'enseignement de Rufin et de Jean de Faënza, lequel, ajoute-t-il, est peut-être celui de Gratien. Cette opinion, dit-il, est réprouvée par les décisions d'Urbain II au concile de Plaisance.

Cette doctrine d'Huguccio s'impose de plus en plus à Bologne dans les premières années du XIIIe siècle, au détriment de l'opinion adverse, que l'on voit souvent critiquée dans des Sommes anonymes de cette date. Une d'entre elles, composée vraisemblablement entre 1191 et 1198, prononce même — la chose vaut d'être relevée — le mot de « caractère ». A cette question : « L'ordination faite par des excommuniés est-elle valide? » le sommiste commence par répondre que l'affirmative, est la doctrine de l'Église : *ita tenet* HODIE *Ecclesia*, à condition, bien entendu, que le sacrement ait été conféré *in forma Ecclesiæ.* Il critique ensuite l'opinion de Jean de Faënza et il ajoute : *Non tenet hoc Ecclesia quia a* QUOCUMQUE *habente ordinem episcopalem ordinatus ordinem recepit, dummodo in forma Ecclesiæ, sed executionem non. Ratio est quia effectus dicitur* CHARACTER ORDINIS *qui animæ imprimitur, unde non potest per inhibitionem alicui auferri, unde etiam depositus, si conficiat, confectum est.* Texte dans Saltet, p. 337-338.

On remarquera les derniers mots de cet exposé si net. Ce qui est dit de l'évêque qui se sépare de son propre gré de l'Église par le schisme ou l'hérésie s'applique aussi à celui que l'Église retranche de la hiérarchie par la déposition. Aucune « inhibition » — ce mot est admirablement choisi — ne peut empêcher le fonctionnement du pouvoir d'ordre une fois reçu.

Le plus grand canoniste du XIIIe siècle, saint Raymond de Peñafort, à qui Grégoire IX (1227-1241) confie le soin de donner la collection officielle des Décrétales, va porter le dernier coup à l'opinion adverse. D'un mot il écarte, dans sa *Summa de pænitentia et matrimonio* la doctrine de Jean de Faënza : *Regulariter teneas*, écrit-il, *quod episcopi et sacerdotes, sive sint excommunicati, sive hæretici, sive depositi, vera conferunt sacramenta, dum tamen in forma Ecclesiæ.* L. I,

c. *De hæreticis et ordinatis ab eis*, § 9, édit. de Paris, 1720, p. 38.

Il semblerait donc, dans ces conditions, que la doctrine de l'inamissibilité du pouvoir d'ordre ait à cette date définitivement cause gagnée au moins dans le monde des canonistes. Or, on demeure assez surpris de constater que l'*Apparatus in Decretales* du pape Innocent IV (1243-1254), publié après 1245, expose une théorie qui est une aggravation des doctrines de Bologne. Pour les canonistes comme Roland, Jean de Faënza et les autres, qui distinguaient entre l'ordre et l'*executio*, cette *executio*, cette *licentia ordinis exequendi*, se trouvait retirée, *ipso facto*, par l'hérésie ou le schisme. Innocent IV — disons plus exactement le canoniste Sinibald Fiesco, car c'est le cas ou jamais de faire le départ entre le souverain pontife et le docteur privé — propose, lui, une théorie assez différente, mais aboutissant au même résultat : « Le pape, dit-il, pourrait lier, par un acte déterminé, d'une manière complète, non seulement le pouvoir d'ordre des évêques et des prêtres, leur retirer le droit d'ordonner ou de consacrer *validement*, mais encore le pouvoir qu'a tout homme de baptiser. » *Apparatus*, l. I, *Decretal.*, c. *Quanto, de consuetudine.* Innocent s'appuie sur le fameux texte : *Quodcumque ligaveris super terram erit ligatum et in cælis.* C'est un exemple remarquable de l'extension qu'a prise, chez les canonistes du XIIIe siècle, la conception du pouvoir pontifical. Cette idée, qui est d'un canoniste plus que d'un théologien, ne sera pas retenue par la théologie postérieure.

2. *L'École de Paris.* — Pendant que les idées évoluaient à Bologne dans le sens de l'abandon progressif de la vieille thèse défavorable aux ordinations célébrées *extra Ecclesiam*, un mouvement analogue s'accomplissait à Paris qui devait aboutir à la thèse classique.

Si Bologne est la grande école canonique, Paris est la grande école théologique et, à ce titre, son action est plus importante encore à étudier. Il convient pourtant de remarquer que la présente question — on en dirait autant de beaucoup d'autres relatives aux sacrements — est surtout traitée à Paris par les canonistes, par les « décrétistes » comme l'on disait. Même quand les théologiens s'en occupent, ès qualités, ils ne manquent pas de faire observer que c'est proprement une *quæstio decretalis*, nous dirions une affaire juridique. D'autre part, quand cette question est soulevée par les sententiaires (commentateurs des *Sentences* de Pierre Lombard) elle l'est encore du point de vue des « autorités ». La théologie du XIIe siècle, en effet, reste toujours préoccupée d'aligner les textes qui plaident pour et contre telle ou telle solution; et quand ces « autorités » sont contradictoires, ce qui arrive fréquemment, elle reste assez souvent embarrassée devant la conclusion à tirer. On notera enfin qu'une véritable circulation s'établit entre les deux écoles de Bologne et de Paris, qui amène l'interpénétration des idées. Roland Bandinelli a été en dépendance d'Abélard, mais par contre Pierre Lombard, qui est né à Novare et qui a étudié à Bologne vient professer à Paris et aura par son recueil des *Sentences* l'influence que l'on sait. Or, l'on a montré en quelle dépendance se trouvaient les *Sentences* par rapport au *Décret* de Gratien. Il est donc inévitable que nous retrouvions à Paris les diverses opinions qui s'affrontaient en Italie.

a) L'attitude de Pierre Lombard. — La discussion est amenée, dans les écoles de droit canonique, par l'explication du *Décret* de Gratien, dont on a dit ci-dessus les tendances. Dans celles de théologie elle naît autour de deux « distinctions » du l. IV des *Sentences*. La distinction XIII, qui termine les problèmes relatifs à l'eucharistie, posait cette question qui se rapporte indirectement à celle que nous avons soulevée : « Les hérétiques et les excommuniés confectionnent-ils vraiment l'eucharistie? »; en d'autres termes leur messe est-elle valide? Après avoir fait remarquer que certains pécheurs consacrent véritablement, parce qu'ils sont encore de l'Église, par le nom et le sacrement (reçu : l'ordre), encore qu'ils ne le soient guère par la vie, le Lombard continue : « Mais ceux qui sont excommuniés ou hérétiques notoires *(de hæresi notati)* ne semblent pas pouvoir réaliser ce sacrement, bien qu'ils soient prêtres, parce que nul, à la consécration, ne dit : « Seigneur je vous offre », mais bien : « nous vous offrons », au nom de l'Église. Et dès lors, bien que les autres sacrements puissent être célébrés en dehors de l'Église, cela ne paraît pas s'appliquer à l'eucharistie. » Et après avoir cité un texte d'Augustin (manifestement apocryphe) : « On en tire, dit le Lombard, que l'hérétique retranché (expressément) de l'Église catholique ne peut point réaliser ce sacrement : *ex his colligitur quod hæreticus a catholica Ecclesia præcisus nequeat hoc sacramentum conficere.* » En dehors de l'Église, en effet, l'ange du sacrifice n'est pas là pour porter son offrande. [Pour comprendre ces derniers mots qui éclairent tout le texte, il faut se rappeler que les théologiens du XIIe siècle ne connaissent pas les doctrines plus récentes sur la « forme » de l'eucharistie, réduite aux purs et simples mots de l'institution. Ce qui fait le sacrement, ce qui rend présent le corps et le sang du Christ sur l'autel, c'est tout l'ensemble de l'*actio*, depuis le *Hanc igitur* jusqu'à la fin du *Supplices te rogamus*. Cette dernière prière avait aux yeux des théologiens une particulière importance; à la demande de l'Église l'ange porte sur l'autel céleste les éléments de l'oblation, qui, par leur contact avec cet autel céleste, *assimilé au corps ressuscité du Christ*, deviennent en réalité corps et sang du Sauveur. Tout à l'heure Pierre Lombard disait des mots : *offerimus* qu'ils étaient des mots de la « consécration »; qui est en dehors de l'Église, ne peut requérir en son nom l'ange du sacrifice; ses oblats ne peuvent être portés sur l'autel céleste : il n'y a donc point de consécration.]

La dist. XXV, à la fin des questions relatives à l'ordre, se rapporte plus directement à notre problème : *De ordinatis ab hæreticis*. Il s'agit des hérétiques condamnés par l'Église et retranchés de son sein. Peuvent-ils donner les ordres? Ceux qui sont ordonnés par eux, s'ils reviennent à l'Église, doivent-ils être réordonnés?

La question est compliquée, répond Pierre Lombard, et à vrai dire presque insoluble, à cause des différences d'opinion des docteurs. Et l'auteur de passer en revue ces opinions. Il est bon de le faire avec lui, pour se rendre compte de la difficulté qu'ont eue les scolastiques du siècle suivant à tirer au clair ce problème.

« Certains paraissent dire que les hérétiques ne peuvent donner les saints ordres et que ceux qui sont soi-disant ordonnés par eux ne reçoivent pas la grâce. » Ceci est démontré par les expressions du pape Innocent Ier (ci-dessus, col. 2398), un texte de saint Grégoire, divers textes des saints Cyprien, Jérôme, Léon (se reporter à l'édition de Quaracchi). Ces témoignages et d'autres semblent établir que les sacrements et surtout ceux du corps et du sang du Christ, de l'ordination et de la confirmation ne peuvent être administrés (validement) par les hérétiques.

En face de cette négation *absolue*, une affirmation *absolue* : « Les hérétiques, même retranchés de l'Église, peuvent donner (validement) les saints ordres, tout comme le baptême; les clercs donc qui reviennent de chez les hérétiques ne doivent pas être réordonnés. » Ce que démontrent les textes tout à fait pertinents de saint Augustin, de saint Grégoire que nous avons allégués ici même. « Ces autorités semblent affirmer que chez *tous* les impies, même chez les hérétiques retranchés et condamnés, les sacrements demeurent *avec le*

droit de les donner; ceux donc à qui ils ont administré le sacrement de l'ordre ne doivent pas être ordonnés à nouveau. »

D'autres distinguent entre les divers sacrements. « Les hérétiques qui ont reçu l'onction sacerdotale ou épiscopale, quand ils quittent l'Église, conservent le droit de donner le baptême, mais non la faculté de donner les ordres ou de consacrer le corps du Seigneur, après qu'ils ont été retranchés et condamnés, tout de même que l'évêque dégradé n'a plus le pouvoir de donner les ordres, encore qu'il ne perde pas la faculté de baptiser. » Les auteurs qui se rangent à cet avis écartent les autorités alléguées ci-dessus, en faisant remarquer qu'elles visent les hérétiques avant leur retranchement notoire *(ante manifestam præcisionem)*. Elles ne prouvent rien pour les hérétiques « après que, par un jugement de l'Église, ils ont été retranchés et condamnés, ce qui leur enlève le droit d'ordonner et de consacrer, comme cela arrive aussi pour les *dégradés* et les *excommuniés.* »

Le développement qui suit, dans Pierre Lombard, n'introduit pas une nouvelle opinion; il fait seulement remarquer que, pour être valides, les sacrements administrés par les hérétiques et les excommuniés *(præcisis)* doivent l'être *secundum formam Ecclesiæ;* encore faut-il mettre cette restriction que, si les sacrements ainsi donnés sont *vera et rata* en eux-mêmes, ils ne produisent pas néanmoins la sanctification. Ceci apporte une restriction qui n'est pas sans importance à la deuxième et à la troisième opinion qui accordent la validité de tous les sacrements (2e op.) ou de certains (3e op.) que confèrent les gens retranchés de l'Église.

Une quatrième opinion est enfin relatée, c'est celle que nous avons appelée la thèse de l'*ordinatio catholica*, elle est très clairement exposée : « Certains déclarent que les hérétiques qui ont été ordonnés dans l'Église gardent, même quand ils ont été séparés, le droit d'ordonner et de consacrer; mais ceux qui, constitués dans le schisme ou l'hérésie, ont été ordonnés et oints par ceux-ci n'ont pas ce droit. »

Reste l'application au cas des simoniaques : « ils sont des hérétiques, mais pourtant, avant qu'ait été portée contre eux une sentence de *dégradation*, ils ordonnent et consacrent (validement). Quant à ceux qui ont été ordonnés par eux — entendons, semble-t-il, avant cette sentence — s'ils connaissaient le caractère simoniaque de leur consécrateur, leur consécration est *irrita* (il faut traduire évidemment comme ci-dessus, col. 2420, « frappée d'opposition »); s'ils l'ignoraient, leur ordination *misericorditer sustinetur* (l'expression, on le voit, éclaire parfaitement par opposition le sens du mot *irritus*). Le Lombard ne dit pas ce qu'il faut penser des ordinations faites par les simoniaques *condamnés;* mais il est évident que leur cas se confond avec celui des *hæretici præcisi* étudié au cours de la distinction.

Ayant ainsi mis en présence les diverses opinions le Maître des Sentences ne « détermine » pas; il ne tranche pas le débat; c'est dire qu'il laisse à eux-mêmes tous les bacheliers en théologie qui, au cours des âges suivants, auront à s'escrimer sur son texte. Ce problème, en effet, abordé exclusivement par la méthode des *auctoritates*, telle qu'on la pratiquait au XIIe siècle, était insoluble; on ne pouvait s'en tirer que par une étude critique des *auctoritates*, dont l'époque était incapable, ou par une étude dialectique, serrant de près le concept du sacrement, de son efficacité et de ses conditions; c'est seulement un peu plus tard que l'on s'engagera dans cette voie.

Si l'on veut maintenant préciser ce en quoi le Lombard se distingue de l'École bolonaise, il suffira de remarquer, d'abord, qu'il ne cite qu'en passant, et sans paraître y attacher une importance capitale, la thèse, si chère aux Bolonais, de l'*ordinatio catholica;* ensuite qu'il s'attache surtout à mettre en lumière le « retranchement de l'Église ». *Præcisus, degradatus* sont nettement assimilés. Or l'on n'oubliera pas que la *dégradation*, surtout avec les cérémonies impressionnantes dont elle s'accompagnait — on les trouve encore dans le Pontifical actuel — avait tout l'air d'une « désordination », si l'on ose dire. Expressément l'on retirait au condamné les pouvoirs, les ornements, les insignes, les instruments de son ordre, dans l'ordre inverse de celui où ils avaient été reçus. Comment acteurs et témoins de cette cérémonie n'auraient-ils pas eu l'impression que l'on retirait au coupable son caractère sacré? Un siècle après Pierre Lombard, l'évêque de Paris, Guillaume d'Auvergne enseigne encore que la dégradation enlève au condamné les pouvoirs et le caractère même de l'ordre.

b) Les décrétistes. — Il nous faut maintenant suivre très rapidement, soit dans les écoles de Décret, soit dans les écoles de théologie, la manière dont on a discuté sur les textes de Gratien et de Pierre Lombard aux dernières décades du XIIe et aux premières du XIIIe siècle.

a. — Étienne de Tournai, né à Orléans vers 1120-1130, est mort évêque de Tournai en 1203, après avoir étudié à Paris (peut-être à Bologne) et avoir enseigné à Chartres et à Orléans; il est l'auteur d'une *Summa Decreti* publiée par F. Schulte, Giessen, 1891. Plus résolu que ses maîtres, il prend position dans notre problème par une série de distinctions. Que penser de ceux qui ont été ordonnés *in forma Ecclesiæ* par des simoniaques ou des hérétiques? Il faut distinguer, répond Étienne, suivant que ceux-ci sont ou non tolérés par l'Église. 1. S'ils sont tolérés, leurs créatures ont une véritable ordination; 2. s'ils ne le sont point il y a lieu à une nouvelle distinction: *a)* les prélats qui ordonnent sont seulement excommuniés, mais non déposés *(exauctorati)*, alors les ordinands qui se sont adressés à eux, connaissant leur situation, seront déposés, aussi bien n'ont-ils reçu que le *nomen officii* et que l'ordre, mais sans l'effet de la grâce : *ordinem sine effectu gratiæ;* si les ordinands, au contraire, ignoraient cette situation, ils doivent être « confirmés » dans leur ordre par imposition des mains. — *b)* si les prélats en question étaient non seulement excommuniés, mais déposés *(exauctorati = depositi, aut degradati)* l'ordination donnée par eux est nulle. Ceux qui l'ont reçue de leurs mains, ignorant cette situation, *seront réordonnés*, car ils n'ont rien reçu dans leur première ordination; on réordonnera de même ceux qui, connaissant cette situation illégitime, ont été contraints de recevoir les ordres des mains de ces indignes et qui, dès qu'ils le peuvent, reviennent à résipiscence. Mais pas de pitié pour ceux qui sont venus d'eux-mêmes demander l'ordination. Ces conclusions valent pour les simoniaques et hérétiques condamnés non par sentence particulière mais par sentence générale, rendue en synode. Une telle sentence équivaut en effet à l'*exauctoratio*. Ed. citée, p. 122 sq.

Mêmes conclusions et appliquées avec rigueur à la validité de l'eucharistie dans une *Somme parisienne du Décret*, un peu postérieure : le prêtre régulièrement déposé *nihil consecrat*. Textes dans Saltet, *op. cit.*, p. 346-348.

b. — On ne saurait d'ailleurs donner cet enseignement comme la doctrine *ne varietur* de l'école parisienne, car des auteurs presque contemporains ou de peu postérieurs ne s'y tiennent pas. Une *Somme* inédite, contenue dans le *Monacensis latinus 16 084*, mais certainement œuvre française, s'en tient à la question de savoir si l'ordination a été faite oui ou non *in forma Ecclesiæ*, et elle écarte expressément la doctrine de l'*ordinatio catholica*. « La distinction signalée par Rufin, dit-elle, *utrum ab eo ordinaretur qui ultimam manus*

impositionem acceperit [in Ecclesia] *an non*, cette distinction, il vaut mieux en faire abstraction. » Saltet, p. 349.

Prévostin de Crémone, chancelier de l'Église de Paris de 1206 à 1209, après avoir discuté l'opinion adverse (celle des vieux maîtres de Bologne), lui oppose la doctrine de saint Augustin : *hæreticus omnia sacramenta habet, dummodo in forma Ecclesiæ faciat et potestatem habeat.* Et ce pouvoir n'appartient pas seulement à celui qui a reçu dans l'Église la « dernière imposition des mains », mais à celui qui l'a reçue de lui, et ainsi de suite *ad infinitum;* c'est l'écho du mot de Gandolphe de Bologne, ci-dessus, col. 2424. Texte dans Saltet, p. 351.

Même doctrine, bien qu'accompagnée parfois d'idées singulières, chez Robert de Flamesbury, pénitencier de Saint-Victor, au début du XIIIe siècle, encore que, dans la pratique, il se montre hésitant et renvoie au pape les cas douteux. Même doctrine aussi, mais avec une note plus ferme, chez un légat pontifical, le cardinal Robert de Courçon, qui voit dans la doctrine affirmant la validité des ordres donnés en dehors de l'Église une règle absolue : *inconcussa regula et compago totius christianæ religionis quod virtus sacramentorum non pendet de meritis ministrorum.* Saltet, p. 352.

On peut dire, en somme, que, chez les décrétistes de l'école de Paris, se remarque la même évolution que nous avons constatée à Bologne : les thèses défavorables, selon des degrés divers d'ailleurs, à la validité des ordinations hérétiques cèdent peu à peu la place à une doctrine toute voisine de la nôtre.

c) Les sententiaires. — Un mouvement analogue se constate chez les théologiens qui commentent les *Sentences* de Pierre Lombard.

Simon de Tournai, au début du XIIIe siècle, s'en tient encore au point de vue de la vieille école de Bologne et de l'*ordinatio catholica*, dans sa *Summa de sacramentis* inédite. Saltet, p. 353.

Au contraire, Guillaume d'Auxerre († 1231), qui enseigne lui aussi à Paris, se prononce nettement en faveur de la doctrine de la validité des sacrements administrés en dehors de l'Église, pourvu qu'ils le soient *in forma Ecclesiæ.* Expressément il rejette les distinctions faites entre les diverses catégories de dissidents dans le *Livre des Sentences.* C'est là, dit-il, une solution qui n'en est pas une : *sed quod solutio sit nulla, probatur:* qu'ils soient ou non *præcisi*, les hérétiques donnent de vrais sacrements. *Summa aurea in IV libros Sententiarum*, fol. 284 v°.

Roland de Crémone, le premier des dominicains qui obtienne à Paris la *licentia docendi*, en 1229, rapproche avec beaucoup d'à-propos le baptême et l'ordination : « Tous les saints (entendons les Pères) disent que les hérétiques baptisent vraiment; pour la même raison, ils célèbrent validement la messe *(vere conficiunt)*, ils ordonnent validement. Aussi saint Grégoire dit-il que, de même que l'on ne rebaptise pas ceux qui ont été baptisés par les hérétiques, de même ne réordonne-t-on pas ceux qui ont été ordonnés par eux. » Peu importe que l'hérétique ait été ou non *præcisus.* Dès là qu'il use de la matière convenable et des paroles de l'Église, les sacrements administrés par lui sont valides. Il n'y a pas de distinction à faire entre le baptême, sacrement indispensable pour le salut — et dont tout le monde reconnaissait la validité, quel qu'en fût le ministre — et l'eucharistie ou l'ordre. Nous touchons à la doctrine qui va bientôt s'imposer.

C'est le moment où les docteurs franciscains et dominicains commencent à devenir à l'Université de Paris les émules des séculiers. Quand, vers 1245, le jeune Thomas d'Aquin arrive comme étudiant à Paris, la doctrine qui tient pour la validité, *positis ponendis*, des sacrements, et en particulier de l'ordre, conférés par les hérétiques, la doctrine qui écarte dès lors les réordinations, cette doctrine semble bien être devenue la doctrine commune tant chez les canonistes que chez les théologiens. Le jour où il devra, comme bachelier, expliquer les *Sentences*, Thomas d'Aquin, en 1254, n'aura pas de peine à prendre parti là où Pierre Lombard demeurait hésitant. Voir son explication *In IV^um^*, dist. XXV, reproduite dans le *Supplément* de la *Somme* q. XXXVIII, a. 2. Thomas d'Aquin y classe les diverses opinions du Maître dans un ordre à lui et il déclare que la 3e opinion (selon sa computation), celle qui reconnaît la validité des ordres conférés par les hérétiques est l'*opinion vraie.* Voir ce qu'il dit *Sum. theol.*, III^a^, q. LXXXII, a. 7 et 8, sur la consécration valide, à la sainte messe célébrée par les hérétiques et les dégradés eux-mêmes. L'affirmation de la doctrine du caractère amène le Docteur angélique à être très ferme sur ce dernier point (la question des ecclésiastiques dégradés) où, nous l'avons dit, des contemporains hésitaient encore.

Sur ce même point Alexandre de Halès, ou l'auteur quel qu'il soit de la *Somme théologique* qui porte son nom, fournit un enseignement analogue, et des plus fermes. *Quod degradatus habet potestatem consecrandi...*, *sicut enim charactere non potest privari, nec sic potestate conficiendi.* P. IV, q. X, memb. 5, a. 1, § 6. Ce qui est dit ici permet de supposer ce que l'auteur aurait dit sur le problème de la validité des ordinations des hérétiques (la *Somme* est inachevée, et ne traite pas les questions relatives à l'ordre). Car à l'endroit cité qui concerne les effets de la dégradation, la *Somme* dit clairement : *Si episcopus degradatus ordinaret aliquem, est ordinatus. Et quod dicitur quod non habet potestatem largiendi ordines intelligitur de potestate executionis : quasi diceret : ligata est potestas quantum ad executionem.* Mais il est bien remarquable qu'ici les mots *ordo* et *potestas executionis* n'ont plus la signification que nous avons vue plus haut, col. 2423. Sans aller jusqu'à dire que cette distinction recouvre exactement la nôtre entre *valide* et *licite*, on peut affirmer que c'est dans ce sens que s'oriente l'auteur de cette remarquable *Somme théologique.*

Conclusion. — Il ne faudrait pas s'imaginer que l'histoire ultérieure n'a connu aucun retour offensif de la doctrine des canonistes bolonais, laquelle, en somme, exigeait dans le prélat qui consacre ou ordonne, en même temps que le pouvoir d'ordre, une sorte de pouvoir de juridiction susceptible d'être lié par l'autorité compétente. Quand, au moment du Grand Schisme, ce problème de la juridiction va se poser dans les deux, puis dans les trois obédiences entre lesquelles se partage l'Église catholique, on entend de-ci, de-là, des reviviscences de la théorie que les théologiens semblaient avoir fait définitivement reculer. Chose curieuse! on voit même le pape de Rome, Boniface IX (1389-1404), se prêter à une demande qui lui est faite par un évêque de recevoir, comme *complément* d'une consécration qu'il avait reçue dans l'obédience adverse, ce rite réconciliateur prescrit jadis au temps d'Urbain II pour les prélats schismatiques d'Allemagne. Bulle de Boniface IX publiée par Eubel, dans *Römische Quartalschrift*, t. IX, 1896, p. 508. Mais ces singularités, qu'il est toujours intéressant de collectionner, ne doivent pas faire oublier que la thèse des grands scolastiques avait définitivement triomphé: le concile de Trente l'a définitivement consacrée. Quand se posera la question de la validité des ordinations des Églises schismatiques d'Orient, ce n'est point de ce biais que le problème sera abordé. C'est à l'absence de la forme et de la matière considérées comme essentielles dans l'Église latine que feront appel les adversaires de cette validité. On sait comment Morin est intervenu à temps pour empêcher la curie de s'engager

dans une impasse; mais ceci n'est plus de notre sujet. Pas davantage la question des ordinations anglicanes, voir l'article, où seuls ont été invoqués comme moyens de preuve le défaut d'intention et les lacunes du rituel qui manifestaient ce défaut. Les nombreuses ordinations de clergymen anglicans passés au catholicisme — Newman et Manning, par exemple — n'ont aucun droit de figurer dans cette étude sur les réordinations.

De cette étude il convient seulement de retenir qu'une thèse fondamentale de la théologie sacramentaire a mis fort longtemps à s'établir et que, pour s'imposer, elle a dû triompher de sérieux adversaires qui prenaient leur point d'appui et dans la dialectique même et dans les autorités C'est seulement quand eurent été précisés les concepts du sacrement, de la causalité sacramentelle, du ministre véritable, du pouvoir de l'Église, etc., que la « raison théologique » put déduire la doctrine qu'il nous paraît si naturel d'admettre aujourd'hui.

Le travail si neuf et parfois si exhaustif de L. Saltet fournira une bibliographie abondante. Il resterait à le compléter en étudiant de plus près les commentateurs de Pierre Lombard aux débuts de la scolastique et à faire sur eux les mêmes recherches minutieuses qui ont été si bien faites par l'auteur sur les commentateurs de Gratien.

Avant lui la question avait été étudiée par : Morin, *Commentarius de sacris Ecclesiæ ordinationibus*, Paris, 1655, cet auteur a réuni, à sa coutume, un très grand nombre de faits, peut-être a-t-il eu le tort de proposer pour les expliquer une théorie unique; L. Hahn, *Die Lehre von den Sakramenten in ihrer geschichtlichen Entwickelung*, Breslau, 1864; Hergenröther, *Die Reordinationen der alten Kirche* dans *Oesterreichische Vierteljahresschrift für katholische Theologie*, t. I, 1862, p. 207-252, 387-457, la 1re partie est reproduite dans *Photius*, t. II, p. 321-376; B. Jungmann, *Dissertationes selectæ in historiam ecclesiasticam*, t. IV, Ratisbonne, 1884, p. 110-134; B. Gigalski, *Bruno, Bischof von Segni*, Munster, 1898, p. 184-205; du même, *Die Stellung des Papstes Urbans II. zu den Sakramentshandlungen der Simonisten, Schismatiker und Häretiker*, dans *Theologische Quartalschrift*, t. LXXIX, 1891, p. 218-258, ces deux études ne concernent que des points de détail de la question.

Au moment du concile du Vatican, la question a été soulevée, dans l'intention que l'on devine, par les adversaires de l'infaillibilité personnelle du pape; les faits de réordinations données ou autorisées par certains papes ont été exploités par divers auteurs, spécialement par *Janus* (de Döllinger); les réponses des « infaillibilistes » n'ont pas toujours eu le sang-froid nécessaire, il faut bien reconnaître que les faits signalés sont exacts et que le théologien doit en faire usage pour délimiter le privilège de l'infaillibilité; c'est ce qu'a perdu de vue le P. Michael, S. J., dans un article en réponse aux *Geschichtsfabeln* de Döllinger, publié dans la *Zeitschrift für katholische Theologie*, t. XVII, 1893, p. 193-230.

É. Amann.

RÉPARATION. — Nous donnerons : I. Une notion générale, étudierons, II. la réparation des biens du corps, III. de la violation de la virginité IV. de l'adultère, et V. Des autres biens.

I. Notion générale. — On distingue ordinairement quatre catégories principales de biens : ceux de l'âme, ceux de la vie et des membres, ceux de la renommée ou de la dignité, enfin ceux de la fortune. Lessius, *De justitia et jure*, l. II, c. IX, dub. 23; Laymann, *Theologia moralis*, l. III, tract. III, part. I, c. VI, n. 2; Sporer-Bierbaum, *Theol. mor.*, tract. IV, n. 63 sq.; Lacroix, *Theologia moralis*, l. III, part. II, *De restitutione*, n. 299; Lugo, *Disputationes scolasticæ et morales*, *De justitia et jure*, disp. IV, sect. 1, n. 5. S'il a été porté atteinte à ces biens et aux droits qui y correspondent, la justice exige que réparation soit faite par l'auteur de cette atteinte. Quand il s'agit de certains de ces biens, ceux de la fortune tout spécialement, l'égalité peut être rétablie entre la perte subie et la réparation. Biens enlevés, biens rendus sont du même ordre et il est possible d'arriver à l'égalité parfaite. C'est alors la restitution. Il en sera traité dans un article ultérieur.

Quand il s'agit de biens d'ordre différent, soit inférieur, soit supérieur, ou même de biens du même genre qui ne peuvent être mesurés à égalité entre eux, telle que la vie ou la mutilation du corps, de nombreuses difficultés se présentent. Il ne saurait être question de justice commutative proprement dite, car il n'y a pas ici de restitution *ad æqualitatem* qui soit possible. Lorsqu'un préjudice est causé, la réparation est cependant nécessaire. S. Thomas, IIa-IIæ, q. LXII, a. 2, ad 1um et 2um; Scot, *In IVum Sent.*, dist. XV, q. III, n. 6; Reiffenstuel, *Theologia moralis*, tract. IV, dist. III, q. IV, n. 54; Lugo, *loc. cit.*, disp. IV, sect. 1, n. 4; Lacroix, *loc. cit.*, et d'autres enseignent que même pour la vie qui a été enlevée ou pour un membre mutilé et autres biens dont nous parlerons en cet article, une certaine restitution est à faire, malgré qu'elle soit d'un genre différent et d'un ordre divers de bien.

Sans doute, on ne peut pas rendre *ad æqualitatem*, mais on peut compenser. Voici sur ce point la pensée de saint Thomas : *In quibus non potest recompensari æquivalens, sufficit quod ibi recompensetur quod possibile est...; et ideo quando id quod est ablatum, non est restituibile per aliquid æquale, debet fieri recompensatio, qualis possibilis est, puta cum aliquis alicui abstulit membrum, debet ei recompensare, vel in pecunia, vel in aliquo honore, considerata conditione utriusque personæ secundum arbitrium boni viri*, IIa-IIæ, q. LXII, a. 2, ad 1um, de même que celui qui n'est pas à même de rendre cent francs, alors qu'il peut en donner cinq est au moins tenu de verser cette somme. Cette comparaison, il est vrai, est imparfaite, car nous sommes dans des biens de même ordre, mais elle est une indication. Scot partage aussi l'avis de saint Thomas, quand il écrit : *Qui nec tantam restitutionem velit facere, non potest omnino esse immunis a restitutione, sicut quidam fatui faciunt, qui absolvunt homicidas, non eis ostendentes restitutionem necessario incumbentem, quasi facilius possit transire homicida, quam (ut dicam) canicida vel bovicida quia si quis occidisset bovem proximi sui vel canem, non absolveretur sine restitutione, tenetur ergo ad restitutionem spiritualem æquivalentem vitæ, quam abstulit, sicut potest æquivalentia. In IVum Sent.*, dist. XV, q. III, n. 6.

De cette compensation il est déjà question dans la sainte Écriture et dans le droit ancien. Dans l'Exode nous lisons, en effet : *Si rixati fuerint viri et percusserit quis mulierem prægnantem, et abortivum quidem fecerit, sed ipsa vixerit, subjacebit damno quantum maritus mulieris expetierit, et arbitri judicaverint.* Ex., XXI, 22; voir aussi XXI, 26 : *Si percusserit quisquam oculum servi sui aut ancillæ, et luscos fecerit, dimittet eos liberos pro oculo, quem eruit.*

La loi civile antique ordonnait aussi cette compensation pour réparer les dommages commis : Lex « *Prætor ait* », Digeste « *De his qui effuderint*, » § 5 « *Cum liber homo periit, damni æstimatio non fit in duplum, quia in homine libero nulla corporis æstimatio fieri potest, sed quinquaginta aureorum condemnatio fit.* »

Saint Alphonse de Liguori est d'un avis différent : il n'accepte pas que l'on puisse compenser par un bien d'ordre inférieur la perte d'un bien supérieur. Il ne saurait donc être question pour lui de restitution. Il écrit, en effet : *Justitia commutativa obligat ad restituendum juxta æqualitatem damni illati. Ubi autem restitutio facienda sit in genere diverso, nulla adest æqualitas, nec ulla erit unquam compensatio damni, per quamcumque enim pecuniam damnum minime reparabitur, neque in toto neque in parte. Et sic respondetur oppositæ sententiæ. Theol. mor.*, l. III, n. 627. Par ailleurs, un droit strict a toujours trait à quelque chose de nettement déterminé. Puisque cette détermination est impossible quand il s'agit de biens d'ordre divers, vu qu'il n'y a pas entre eux de commune mesure, la

restitution est impossible; cf. Wouters, *Manuale theologiæ moralis*, t. I, n. 980; sur cette question voir Prümmer, *Manuale theologiæ moralis*, t. II, p. 204; Vermeersch, *Theologiæ moralis principia*, 2e éd., t. II, n. 587.

Au point de vue théorique, la conception de saint Alphonse de Liguori et de ceux qui le suivent est, à coup sûr, préférable. La renommée, par exemple, ne s'estime pas à prix d'argent. Quand elle est lésée, elle est à proprement parler vénalement irréparable. L'opinion de saint Thomas paraît cependant tenir un meilleur compte des faits pratiques, si bien que certains théologiens n'hésitent pas à l'appeler plus probable. Voir Tanquerey, *Synopsis theologiæ moralis et pastoralis*, t. III, n. 565, Paris, 1931. Quoi qu'il en soit de ces divergences conceptuelles, tous les auteurs reconnaissent le bien fondé des amendes pécuniaires, imposées à titre pénal, par l'autorité judiciaire à ceux qui ont causé des torts qui ne sauraient être réparés *ad æqualitatem*.

Pour arriver à donner une solution aux cas qui vont être envisagés, et de tous ceux analogues, qui se présentent dans la vie courante, il faudra, à propos de chacun d'eux, analyser les dommages avec leurs éléments essentiels, bien distinguer ce qui est réparable et ce qui ne l'est pas et dans ce qui est réparable discerner la part de responsabilité et de volonté. (Voir sur ce point les développements apportés dans l'art. RESTITUTION, § *Conditions*.)

II. RÉPARATION DES BIENS DU CORPS. — 1° Ce qui est irréparable; 2° Ce qui est réparable; 3° A qui incombe la réparation et 4° Envers qui?

1° *Ce qui est irréparable.* — C'est la perte de la vie ou d'un membre ou de la santé et spirituellement, pour celui qui a été assassiné, la privation de la grâce des derniers sacrements.

2° *Ce qui est réparable.* — S'il y a culpabilité de sa part, l'homicide ou celui qui a causé la mutilation doit réparer les dommages spirituels et temporels qui sont la conséquence de son acte et qu'il a pu prévoir au moins confusément, car il en est la cause efficace.

1. *Les dommages spirituels encourus* sont à compenser. C'est pourquoi les auteurs s'accordent pour demander au confesseur d'imposer au criminel, au for interne, des peines spirituelles, des sacrifices, des prières, des messes, etc., à appliquer à l'âme du défunt.

2. *Les dépenses matérielles occasionnées par le crime.* — L'injuste et volontaire homicide, l'auteur de la mutilation sont tenus de payer toutes les dépenses raisonnablement faites par celui qui a été lésé, mais qui n'est pas mort aussitôt, ou par celui qui n'a été que mutilé, pour assurer l'alimentation extraordinaire, pour les honoraires des médecins et gens de l'art, pour les médicaments, pour les pansements et autres choses nécessaires aux soins. Naturellement ce que le sujet aurait eu à dépenser pour sa nourriture ordinaire, s'il n'avait pas subi l'accident, est à déduire. S. Alphonse l. III, n. 630-631.

Le coupable doit aussi compenser les pertes de gains ou de bénéfices, subies par celui qui est blessé, pendant tout le temps que celui-ci ne vaque plus à ses occupations. *Ibid.*, l. III, n. 639.

Il en est de même des dommages extraordinaires causés éventuellement par l'acte délictueux; telle serait la difficulté que rencontrerait, pour se marier, une jeune fille, déformée par une mutilation. [Nous n'avons pas à examiner ici la mutilation ou la mort survenue dans le cas de légitime défense. Lessius, l. II, c. IX, dub. 21; Laymann, l. III, tract. III, part. III, c. VI, n. 5; Molina, *De justitia et jure*, tract. III, disp. 82; Sporer, *loc. cit.*, n. 116; Lacroix, l. III, part. II, n. 305; Lugo, disp. XI, n. 51, 59; S. Alphonse, l. III, n. 637].

Les dépenses pour les funérailles de celui qui a été mis à mort ne sont pas à supporter par le criminel, car elles auraient été faites également en cas de décès naturel. Cependant si le crime avait été commis loin du domicile de la victime, les frais supplémentaires nécessités de ce fait pour le transport du cadavre sont à compenser.

3° *A qui incombe la réparation?* — A l'homicide coupable. Par la mort pénale que le juge porte contre lui, celui-ci n'est pas libéré en rigueur de droit de l'obligation de réparer le dommage temporel qu'il a causé. La peine extérieure dont il est frappé satisfait en effet, à la justice publique et vindicative, mais non à la justice commutative.

Pratiquement cependant il est excusé de la réparation, ainsi que ses héritiers, car ceux qui ont été lésés se contentent de la peine extérieure et ne se soucient pas, au moins en général, d'exiger davantage. Ceux qui recueillent la succession du condamné sont donc censés avoir obtenu la condonation. S. Alphonse, l. III, n. 705.

On considère, en effet, que la sentence de mort est définitive de toute la cause; nulle mention de compensation ou de restitution n'est faite dans le jugement porté par l'autorité responsable. La collectivité en est satisfaite aussi bien que la partie qui a été offensée. Molina, *loc. cit.*, disp. 84, n. 8; Lessius, *loc. cit.*, dub. 22, n. 119; Lugo, *loc. cit.*, disp. XI, n. 49. Les tribunaux n'accordent d'ordinaire à la « partie civile », comme dommages-intérêts, que le franc symbolique. Mais, si la rémission des dommages temporels n'est pas accordée, l'obligation de les réparer passe aux héritiers de l'homicide, car les biens qu'ils reçoivent sont grevés en quelque sorte de cette charge.

4° *Envers qui doit se faire la réparation?* — Si la réparation du dommage n'a pas été faite à celui qui a été lésé pendant qu'il vivait, elle est à faire à ses héritiers : 1. nécessaires; 2. non nécessaires et 3. à ses créanciers.

1. *Les héritiers nécessaires.* — Ce sont les enfants, l'épouse et, vraisemblablement, les parents, qui se trouvent dans le rayonnement naturel de celui qui a été lésé. Ils ont droit à la réparation des dommages qui leur sont causés, vu que celui qui leur procurait la subsistance a disparu, et avec lui tout gain ou bénéfice nouveau. Ces préjudices s'estiment d'après les espoirs que la famille de celui qui a été tué ou mutilé pouvait légitimement nourrir. S. Alphonse, l. III, n. 631; Lehmkuhl, *Theologia moralis*, t. I, n. 1179; voir aussi Noldin-Schmitt, *Théol. mor.*, t. II, p. 466; Tanquerey, *Synopsis*, t. III, p. 566. Bien des auteurs (Lessius, *De justitia et jure*, l. II, c. IX, dub. 29, n. 155; Lugo, disp. XI, n. 78), n'acceptent pas cette opinion, car il faudrait établir que l'homicide fut véritablement une injustice à l'égard de ces personnes. Puisque ceci est souvent difficile à prouver, il ne saurait être question de restitution. Celle-ci se limite ordinairement à ce que représente la subsistance alimentaire et vestimentaire dont les héritiers nécessaires sont privés par la mort de leur soutien naturel.

Celui qui est mort, à la suite d'un crime, n'a pas pouvoir pour remettre, avant son décès, la réparation due à ses héritiers nécessaires pour les aliments et le vêtement, car ceci leur revient directement. Lugo, disp. XI, n. 63. Remarquons-le cependant, cela n'est vrai que si, de fait, le défunt leur donnait la nourriture et leur fournissait l'habillement, et s'il voulait par ailleurs continuer de le faire. Lehmkuhl, *loc. cit.*, n. 1181. Aussi la rémission de la réparation doit-elle toujours être considérée en dépendance des circonstances concrètes dans lesquelles elle se réalise.

La réparation du manque à gagner est en général plus problématique que celle de la subsistance, parce

que ce droit n'existe pas dans le patrimoine légué. Cette opinion du P. Vermeersch, *loc. cit.*, n. 617, qui s'inspire uniquement de la justice, demande dans la pratique, à être nuancée par les inspirations de l'équité et de la charité.

La difficulté est encore plus grande quand il s'agit de déterminer la quantité de la réparation. Pour arriver à une solution acceptable il est indispensable, la plupart du temps, de recourir à la composition ou à l'arbitrage judiciaire en cas de désaccord.

2. *Les héritiers non nécessaires.* — Ce sont les frères et les consanguins. Sauf le cas où ceux-ci auraient été, de par sa propre volonté ou en vertu d'un jugement porté par l'autorité compétente, à la charge de celui qui a été tué ou blessé, il semble peu probable que réparation leur soit due, car ils n'y ont pas un droit strict. S. Alphonse, l. III, n. 632; Lehmkuhl, n. 1180.

3. *Les créanciers.* — Les auteurs ne sont pas d'accord pour déterminer ici le devoir de la réparation. Le coupable, mais à la condition expresse qu'il ait prévu ce préjudice, au moins confusément, et l'ait voulu, est tenu de restituer ce que doit sa victime, car les créanciers ont le droit de ne pas être privés par la violence d'une tierce personne du paiement des dettes qui leur sont dues. Molina, *loc. cit.*, disp. 83, n. 8; Laymann, *loc. cit.*, c. vi, n. 4; Lugo, disp. XI, n. 74, n. 77; S. Alphonse, l. III, n. 634; Vermeersch, *loc. cit.*, n. 616, 5 et 6. Encore faudrait-il établir, pour que le devoir de la réparation soit certain, que l'intention volontaire ait été véritablement cause efficace du dommage et non pas seulement accidentelle. Voir art. RESTITUTION; Piscetta-Gennaro, *Elementa theologiæ moralis*, t. III, p. 494-495.

De ce qui précède il est clair que les pauvres et les œuvres pies, bénéficiaires des largesses de celui qui a été tué, ne sauraient exiger de réparation, car ils n'y avaient pas un droit strict de justice. Voir art. RESTITUTION, § *Conditions.*

Du fait également que l'homicide n'est pas une action injuste contre les sociétés d'assurance ou les institutions qui doivent verser une rente à la veuve et à ses enfants, à la suite du décès du mari et du père, le criminel et ses héritiers ne sont pas tenus, semble-t-il, à réparer le dommage subi par ces collectivités. Vermeersch, *loc. cit.*, n. 618.

Aucune réparation n'est due non plus en justice, si l'homicide ou la mutilation ont été causés dans un duel, car il y a eu acceptation réciproque du danger et de ses funestes conséquences éventuelles. Certains théologiens, imposent cependant la restitution à celui qui a provoqué le duel. S. Alphonse, l. III, n. 638; Lugo, disp. XI, n. 66; Noldin-Schmitt, *op. cit.*, t. II, p. 468 b.

III. RÉPARATION DE LA VIOLATION DE LA VIRGINITÉ (STUPRUM). — Tout péché d'impureté commis avec une tierce personne contient, dans l'immoralité qui lui est inhérente, une violation de la justice à l'égard du prochain, violation que le libre consentement ne fait pas disparaître. Le droit violé est inaliénable aux yeux de Dieu. C'est vrai pour le *stuprum* et l'*adulterium*. Le *stuprum* (viol) est la violation de l'intégrité virginale ce qui est une perte irréparable. Nous étudierons : 1° Qui doit réparer. 2° A l'égard de qui doit s'exercer la réparation.

1° *Qui doit réparer?* — Pour fixer ce point, il importe de savoir si la faute a été commise de plein accord mutuel, ou si l'un des complices a été conduit au péché par la crainte ou par des moyens frauduleux qui diminuent en lui la liberté et ne font de lui qu'une cause seconde, tandis que l'autre est agent principal de l'acte mauvais, ou enfin si la femme a été amenée à la fornication par la promesse du mariage.

Le préjudice temporel, qui n'existe que lorsque la faute devient publique, a trait d'abord à la fortune, à l'honneur et à la réputation : c'est ce qui constitue le dommage principal dénommé souvent la difficulté pour la femme de se bien marier.

Il affecte également l'enfant illégitime qu'il faut élever et parfois la famille de la femme et les établissements hospitaliers.

2° *A l'égard de qui doit se faire la réparation?* — La réparation doit être faite : 1. A la personne avec qui la faute a été commise; 2. A l'enfant né de la faute; 3. A la famille et 4. Éventuellement aux établissements hospitaliers.

1. *A l'égard de la personne avec qui la faute a été commise.* — Si les deux sont coupables, la femme n'a pas en justice un droit strict à la réparation des dommages temporels, sauf le cas où le séducteur en serait venu à manifester publiquement un péché resté jusque-là secret. Il en est ainsi, car *scienti et consentienti non fit injuria neque dolus. Regula* 27, *de regulis juris in VI°.* Voir aussi S. Alphonse, l. III, n. 641, dub. 2; Lessius, l. II, c. x, n. 9; Molina, *loc. cit.*, disp. 106, n. 16.

Si la liberté de la femme a été amoindrie par des causes diverses, par des demandes importunes et répétées, par la crainte, par la violence, par la ruse, et à plus forte raison si elle a été annihilée, le criminel doit compenser tous les préjudices temporels subis par sa complice, à condition qu'ils aient été prévus d'une façon au moins obscure. Il en est, à coup sûr, la cause injuste et efficace.

A la difficulté de se marier, qui est le préjudice principal causé à la femme il est obvié ordinairement ou par une dotation ou par un mariage entre les deux pécheurs. Sur ce point l'Exode, XXII, 16, 17, manifeste déjà des prescriptions qui sont l'expression de l'équité naturelle : *Si seduxerit quis virginem necdum desponsatam dormieritque cum ea, dotabit eam et habebit eam uxorem. Si pater virginis dare noluerit, reddet pecuniam juxta modum dotis, quam virgines accipere consueverunt;* cf. Deut., XXII, 29.

Longtemps les auteurs ont déduit de ces paroles l'obligation de doter et d'épouser la complice du péché. Peu à peu cependant une discrimination s'est établie : celle-ci s'est formulée en cette règle de droit : *In alternativis debitoris sit electio, et sufficiat alterum impleri. Regula* 70, *de regulis juris in VI°*; voir discussion de l'alternative dans Pirhing, *Jus canonicum*, tit. *De adulteriis et stupro*, n. 54; Schmalzgrueber, *Ad jus ecclesiasticum universum*, tit. *De adulteriis et stupro*, n. 46, n. 30; Lugo, disp. XII, sect. 1, n. 11-12; Lessius, l. II, c. x, n. 11-12, 15; Reiffenstuel, *Jus canonicum*, l. IV, tit. I, n. 83, 87, 89, 93; Molina, *loc. cit.*, tract. III, disp. 106.

Si le séducteur ne peut pas épouser sa complice, à cause de difficultés insurmontables, d'origine diverse, il doit pourvoir à sa situation et augmenter sa dot de manière qu'elle puisse s'établir aussi bien que si elle n'était pas tombée.

Si, de son côté, la femme ne veut pas épouser son complice, celui-ci n'est pas libéré, semble-t-il, de son devoir de réparation; il doit donner à celle qu'il a séduite la même possibilité de se marier qu'elle avait auparavant. — Wouters, *Manuale theol. mor.*, t. I, n. 1040, p. 688, et d'autres se prononcent pour la libération complète. — Enfin, si la femme préfère le mariage à la dotation, l'homme n'est pas lié par cette préférence. La dot qu'il constitue ramène l'égalité des situations. S. Thomas, *Supplem.*, q. XLVI, a. 2, ad 2um et 1um; S. Alphonse, l. III, n. 641, dub. 2.

Mais quelle solution faut-il adopter lorsque le péché a été commis avec la promesse de mariage? Si la promesse même sérieuse a été simplement une promesse, elle constitue un contrat assez probablement invalide, car elle porte sur une matière honteuse. Le séducteur,

en stricte justice, ne serait donc tenu à rien, bien que la complice ait apporté sa part. Voir S. Alphonse, l. III, n. 712; Gousset, *Théologie morale*, Paris, 1845, n. 1015; Prüner, *Bibliothèque catholique*, t. II, Paris, 1880, p. 76.

Mais si la promesse du mariage a été posée comme condition *sine qua non* et que l'action criminelle ait été accomplie, le séducteur doit s'exécuter. Voir S. Thomas, *Supplem.*, q. XLVI, a. 2, ad 4um; S. Alphonse, l. III, n. 642; *Homo apostol.*, *De septimo præcepto Decalogi*, punct. 6, n. 93; Vermeersch, *op. cit.*, t. II, n. 632; Wouters, *op. cit.*, n. 1040, 3.

Des raisons légitimes excusent parfois cependant de l'accomplissement de ce devoir. Par exemple le trop grand écart de fortune ou de situation sociale, ou le fait que l'homme a été trompé par la femme, soit qu'elle ait affirmé être vierge alors qu'elle était déjà corrompue, S. Alphonse, l. III, n. 646, soit qu'elle ait manqué à la parole donnée en péchant avec un autre, *ibid.*, n. 644; ou de graves difficultés opposées par les familles à cause de l'honneur, de la dignité, *ibid.*, n. 647; ou s'il est prévu que le mariage ne sera pas heureux. Le vœu de chasteté et tout autre empêchement canonique pour lequel des dispenses sont accordées ne sont pas des motifs suffisants pour refuser le mariage promis. S. Alphonse, l. III, n. 649-650; *Homo apostol.*, n. 97.

Ainsi donc, semble-t-il, le mariage n'est pas toujours exigible. Si celui-ci ne se fait pas, le dommage doit être compensé par une dotation. La dot à fournir varie suivant les qualités du délinquant et de sa complice, compte tenu de leur culpabilité respective et des circonstances concrètes de temps et de lieu. Toutefois le fornicateur ne sera tenu à rien ou seulement à une compensation partielle, si la jeune fille qu'il a corrompue fait un aussi bon mariage que si elle était demeurée vierge, ou si elle n'avait jamais pu ni voulu se marier. S. Alphonse, l. III, n. 641; Vermeersch, t. II, n. 632.

2. *A l'égard de l'enfant.* — Quand la faute est commune, l'entretien, l'éducation et l'instruction de l'enfant incombent solidairement au père et à la mère. Certaines dispositions législatives imposent parfois cette obligation d'abord au père et subsidiairement à la mère. Mais, exceptionnellement, la femme qui s'adonne à la prostitution, doit réparer avant l'homme, vu qu'elle est censée, en recevant le paiement de sa complicité, prendre sur soi tous les dommages qui surgiraient. Lorsque l'homme est le coupable principal, son devoir est de subvenir aux frais.

3. *A l'égard de la famille.* — Le viol a souvent de graves répercussions sur l'honneur et la fortune de la famille des délinquants. S'il y a un seul coupable, celui-ci est obligé en justice de réparer. Si, au contraire, il y a eu accord et plein consentement entre les deux complices, aucune partie n'est lésée dans son droit strict. Bien qu'il y ait faute contre le respect, l'amour et l'obéissance, on ne saurait parler de restitution proprement dite, car il n'y a pas eu violation de la justice. Cela n'empêche pas d'apporter aux parents les satisfactions désirables et de compenser le mieux possible. S. Alphonse, l. III, n. 640 sq.

4. *A l'égard des établissements hospitaliers.* — Y a-t-il lieu de réparer, lorsque l'enfant a été déposé dans un institut hospitalier? Saint Alphonse, l. III, n. 656, le nie, car selon lui, ces établissements ont été fondés non seulement pour venir en aide aux pauvres, mais aussi pour permettre aux riches, exposés à l'infamie, de ne pas donner dans les crimes de l'avortement et de l'infanticide.

D'autres moralistes, avec plus de raison, semble-t-il font aux parents, à moins que ceux-ci ne soient pauvres, un devoir de restituer aux établissements hospitaliers les frais nécessités par l'enfant jusqu'à l'âge où celui-ci se suffit par son travail, ou jusqu'au jour de son décès, s'il est mort prématurément. Pratiquement il est de l'élémentaire équité pour les parents riches de s'acquitter de ces frais. Voir la doctrine exposée ici à l'art. PARENTS *(Devoirs des)*, t. XI, col. 2013.

IV. RÉPARATION DE L'ADULTÈRE. — L'adultère est la violation du droit conjugal, ce qui est irréparable, et une offense injurieuse à l'égard de l'époux demeuré fidèle à ses engagements, ce qui peut être compensé. Ici nous envisagerons surtout la réparation des dommages causés aux enfants et à l'époux légitimes, dans leurs biens de fortune, par l'introduction dans la famille de l'enfant adultérin. A moins que le mari n'ait consenti à l'adultère, il est lésé, car étant présumé le père de l'enfant légitime, il est tenu de l'entretenir et de l'élever. Les enfants légitimes et autres héritiers subissent aussi un dommage dans leur héritage paternel et maternel et dans les donations diverses, vu que leur part est réduite par ce qui est livré au fils illégitime. Ceci étant, nous étudierons : 1° Qui doit réparer; 2° Ce qu'il faut réparer; 3° Comment et quand il faut réparer.

1° *Qui doit réparer?* — Trois hypothèses sont à envisager : 1. L'enfant est certainement illégitime; 2. Il est douteusement illégitime; 3. La paternité de l'enfant illégitime est douteuse.

1. *L'enfant est certainement illégitime.* — Si l'homme et la femme sont également coupables, et que le péché ait été commis en vertu d'un accord complet, tous les deux sont tenus solidairement et au même degré pour ainsi dire à la réparation des préjudices qu'ils portent en introduisant un enfant illégitime dans la famille. Ils en sont, en effet, causes également principales, efficaces et totales. Si l'un se refuse à ses obligations, l'autre est tenu à le suppléer pour le tout, quitte à se faire dédommager par l'intervention du pouvoir judiciaire. S. Alphonse, l. III, n. 651; Lacroix, l. III, part. II, n. 336; Lugo, disp. XIII, n. 11. Mais si un complice a eu recours à la violence ou à la force, supprimant ainsi la culpabilité de l'autre, il est cause principale du dam et le devoir de la réparation lui incombe entièrement. Même s'il fait défaut, l'autre ne doit rien. Ce dernier ne serait obligé de satisfaire aux dommages causés que s'il était intervenu, comme cause seconde, avec une responsabilité certaine, mais diminuée par la crainte ou la fraude, et uniquement dans l'hypothèse où la cause principale se déroberait. S. Alphonse, l. III, n. 659.

Quand il y a deux coupables, il y aurait lieu, dans la théorie, de séparer l'enfant de la famille, mais cela est pratiquement impossible à cause des circonstances, car, il ne faut pas l'oublier, le principe est formel : *Pater est quem nuptiæ demonstrant.* Selon la législation canonique, l'homme marié légitimement est présumé être le père de tous les enfants *qui nati sunt saltem post sex menses a die celebrati matrimonii, vel intra decem menses a die dissolutæ vitæ conjugalis*, can. 1115, § 2, à moins que la preuve du contraire ne soit évidente, ce qui est pratiquement très difficile à établir. Can 1115, § 1. Par ailleurs, des aveux faits par la femme entraîneraient des inconvénients graves pour l'honneur de la famille sans écarter les dommages relatifs à la fortune. C'est pourquoi, il est en général imprudent de presser la coupable et son complice de dévoiler leur faute : il vaut même mieux ne pas le leur permettre.

2. *L'origine de l'enfant est douteuse.* — Les uns affirment qu'alors l'adultère est tenu à la réparation au prorata du doute, car il n'est pas juste que le mari légitime subisse une charge dont il n'est pas responsable. Carrière, *Prælectiones theologicæ majores de justitia et jure*, Paris, 1839-1844, l. III, n. 1385. Les

autres, avec S. Alphonse, disent qu'il n'y a lieu à aucune restitution, à moins qu'on ne puisse établir avec certitude que l'enfant est adultérin. Dans le doute celui-ci est présumé être né du mariage légitime. Lugo, *op. cit.*, disp. XIII, n. 27; Théologiens de Salamanque, *De restitutione*, c. III, n. 30, Venise, 1764; Lacroix, l. III, part. II, n. 335; S. Thomas, IIa-IIæ, q. LXII, a. 7; S. Alphonse, l. III, n. 658.

3. *La paternité de l'enfant illégitime est douteuse.* — L'enfant est né certainement d'une union adultère, mais la mère a eu des relations criminelles avec plusieurs, si bien que la paternité est douteuse. D'après quelques théologiens, chaque complice doit participer à l'entretien de l'enfant, au moins au prorata du doute. Molina, *op. cit.*, disp. 103, n. 3. Toutefois, remarquons-le, lorsqu'il en est ainsi, la paternité ne doit pas être présumée. Le dédommagement ne saurait dès lors être imposé avant qu'il n'y ait eu une sentence judiciaire. Mais s'il y a eu accord entre les complices, ils sont solidairement responsables et tenus en conséquence à la réparation. S. Alphonse, l. III, n. 658.

2° *Les dommages à réparer.* — Il faut dédommager le père putatif de toutes les dépenses nécessaires pour l'entretien et l'éducation de l'enfant illégitime, mais en déduisant les apports que celui-ci est à même de faire par son travail.

Étant donné également que l'héritage des enfants légitimes est diminué injustement par la part que prendra celui qui est illégitime sur le patrimoine du père, il y a lieu de réparer.

Quant à l'héritage maternel, le droit des enfants légitimes peut seulement être lésé dans les biens qui concernent la réserve légale. Pour la partie disponible, la mère en dispose librement. Sans doute les articles 908 et 762 du Code civil ne permettent pas d'en faire bénéficier les enfants adultérins, mais cette défense ne confère aucun droit à ceux qui sont légitimes. En aucun cas il ne saurait donc ici être question de dédommagement.

Enfin les donations faites par des tierces personnes, qui voulaient ainsi se montrer libérales à l'égard d'enfants qu'elles croyaient légitimes, doivent aussi être restituées. Mais les complices n'y sont obligés que dans la mesure où ils ont pu prévoir ces générosités comme une suite certaine et probable de leur péché. Lugo, *op. cit.*, disp. XIII, n. 39-40; d'Annibale, *Summ. théol. mor.*, t. II, n. 280.

3° *Comment faut-il réparer?* — Pratiquement, la réparation de l'adultère doit toujours être faite prudemment, de façon à ne pas divulguer une faute demeurée secrète.

Si la mère est seule pour assumer l'entière réparation ou une grande partie, les moralistes lui donnent divers conseils. Elle compensera les dommages causés par son péché, en disposant des biens propres, qu'elle posséderait, en faveur de son mari et de ses fils légitimes, en apportant dans l'administration de son intérieur une plus grande diligence pour faire de sérieuses économies, ou en s'adonnant à un travail rémunérateur de manière à augmenter ainsi le patrimoine familial. Parfois il lui sera même recommandé d'amener sagement son époux à favoriser davantage les enfants légitimes. Ces moyens sont à préférer à la révélation du péché, car celle-ci serait en général trop onéreuse et n'apporterait dans le foyer que brouille et désordre, S. Alphonse, l. III, n. 652-653; Lugo, disp. XIII, n. 67.

Si la réparation incombe au complice, le meilleur expédient pour réparer les préjudices commis est d'avoir recours à une donation ou à un legs ou d'agir avec l'aide d'une tierce personne dont la discrétion est certaine.

Enfin l'enfant illégitime, qui n'a pas le droit de revendiquer ce qui ne lui appartient pas, n'est obligé de se dénoncer comme tel, que s'il a des arguments manifestes; car à personne n'incombe le devoir de témoigner contre soi-même. Si la preuve de l'illégitimité était faite au for externe, il devrait rendre tout ce qu'il aurait reçu injustement, par suite de l'erreur sur sa naissance. S. Alphonse, l. III, n. 654. Dans cette hypothèse les fils légitimes pour obtenir la réparation des dams subis dans leurs biens de fortune peuvent en appeler au jugement des tribunaux.

4° *Quand réparer?* — Si les frais d'éducation et d'entretien de l'enfant illégitime ont déjà été payés ou si l'héritage a été reçu, la restitution intégrale doit se faire aussitôt. (Voir art. RESTITUTION, § *Circonstances*).

Si les dommages n'existent pas encore, mais se présenteront nécessairement plus tard, la restitution, à moins qu'il n'y ait des raisons sérieuses de la différer jusqu'à un moment plus opportun, s'exécute aussitôt, s'il y a une nécessité urgente, par exemple si l'adultère est sur le point de mourir. Cependant pour que les fils légitimes ne s'enrichissent pas indûment, au cas où l'enfant adultérin décéderait, il est licite de réparer d'une manière approximative et aléatoire, en tenant compte des diverses circonstances concrètes, appréciées d'après le sentiment des hommes sages. Le coupable s'acquitterait donc conformément à la justice, s'il versait, entre les mains d'une personne sûre, une somme d'argent avec charge d'une part de couvrir les préjudices effectivement causés par la présence de l'enfant adultérin dans une famille et d'autre part d'employer ce qui resterait suivant des indications déterminées. Voir Aertnys-Damen, *Theologia moralis*, Tournai, 1919-1920, n. 825.

V. RÉPARATION DES AUTRES DOMMAGES. — Pour la réparation des dommages causés à la renommée et à l'honneur par la calomnie, la diffamation et la médisance, voir articles CALOMNIE, col. 1369-1376; DIFFAMATION, col. 1300-1306; MÉDISANCE, col. 487, 494.

La bibliographie complète est donnée à la suite de l'art. RESTITUTION, où le lecteur est prié de se reporter pour l'indication exacte des ouvrages et de leurs diverses éditions.

N. IUNG.

RÉPROBATION. — C'est le jugement par lequel Dieu exclut un pécheur du bonheur éternel. Ceux qui sont l'objet de ce jugement sont dits les réprouvés. Cette sentence peut être envisagée à deux moments: à celui où elle est portée (jugement général ou particulier), elle vise alors l'état de culpabilité de la créature raisonnable qui comparaît devant le tribunal de Dieu. Cette sentence ne peut être prononcée que selon la souveraine justice de Dieu; et la théologie ne suscite ici aucune difficulté.

Mais ni dans la connaissance divine, ni dans le vouloir divin on ne saurait envisager des moments successifs. Tout est contemplé par la souveraine intelligence de Dieu, tout est arrêté par sa volonté souveraine dans un éternel présent. La sentence en question a donc été portée de toute éternité. Le problème théologique qui se pose est de savoir sur quoi est fondée cette sentence prononcée de toute éternité (motifs de la réprobation) et ce qu'elle implique (nature de la réprobation).

Nous rejoignons ici le problème plus général de la prédestination. Ce dernier mot, par l'étymologie, doit s'appliquer au jugement éternel porté par Dieu sur le sort final, heureux ou malheureux de toutes les créatures raisonnables. Quand les théologiens du IXe siècle parlaient de la « double prédestination », ils traitaient de la prédestination des élus à la gloire et de la prédestination des réprouvés à la mort éternelle, en d'autres termes de ce que nous appelons plus strictement de la prédestination et de la réprobation. C'est même surtout à propos de la réprobation que les controverses ont fait rage.

Il n'y a donc pas lieu de reprendre ici d'une manière spéciale le problème de la réprobation : antécédente ou conséquente, positive ou négative. Il a été étudié aux diverses phases de son histoire; surtout à l'époque de saint Augustin, durant la controverse soulevée par les imprudences de Gottschalck, et aux époques ultérieures. Voir art. Prédestination, t. xii, col. 2809-3022. La doctrine a été précisée spécialement dans la partie proprement dogmatique de l'article, col. 2989 sq. et spécialement col. 2994-2996. Quant à la solution des difficultés on la trouvera col. 2996-3000. On se reportera aussi aux col. 3007 et 3013 où est envisagé plus spécialement le problème de la réprobation, de sa nature et de ses motifs.

RESCHINGER Pierre, frère mineur allemand, distingué à tort par Wadding de Paul Resinget et appelé Pierre Keschinger par Panzer, *Annales typographici*, t. vi, 175. 7. Il composa *Clavis theologiæ seu Repertorium in « Summam » Alexandri de Hales*, publié à Bâle, en 1502 et à Lyon, en 1517.

L. Wadding, *Scriptores ordinis minorum*, Rome, 1906 p. 183 et 192; J.-H. Sbaralea, *Supplementum ad scriptores ordinis minorum*, Rome, 1921, t. ii, p. 314 et 363; H. Hurter, *Nomenclator*, 3ᵉ éd., t. ii, col. 259.

A. Teetaert.

RÉSERVE. CAS RÉSERVÉS. — Nous parlerons d'abord brièvement de la réserve en général et de ses diverses applications dans le droit actuel de l'Église. Nous insisterons davantage sur la question des cas réservés, qui intéresse plus spécialement le théologien. I. De la réserve. II. Des cas réservés.

I. La réserve. — 1° *Notion.* — Le mot réserve *(re-servatio)* évoque l'idée de mise à part, de sauvegarde, de conservation. En droit ecclésiastique, il désigne l'acte par lequel un supérieur retient pour lui un pouvoir, un droit dont il pourrait céder l'exercice à un inférieur.

Le souverain pontife, étant investi de l'autorité suprême et de la juridiction souveraine sur toute l'Église, a incontestablement le droit de connaître de toutes les affaires ecclésiastiques. Si, normalement, il en confie ou en laisse l'expédition à ses collaborateurs plus ou moins immédiats : cardinaux, archevêques, évêques, il peut aussi se réserver en certaines causes particulièrement importantes l'exercice plénier de ses pouvoirs. Bien plus, certaines affaires lui sont réservées en raison même de leur *nature*, parce que leur solution fait entrer en jeu un privilège personnel et incommunicable : l'infaillibilité; telles sont les décisions dogmatiques, can. 1323, ou bien les causes qui touchent à un fait dogmatique, par exemple les canonisations de saints; celles-là sont causes majeures *per se* et *essentialiter*. Cf. Cavagnis, *Institutiones juris publici ecclesiastici*, t. ii, 4ᵉ éd., p. 119. Mais le plus grand nombre des causes majeures sont réservées au souverain pontife en vertu du *droit positif*, can. 220; celles-là ne sont donc majeures que *per accidens*, car de leur nature elles pourraient être confiées aux évêques ou prélats inférieurs.

Les évêques ne sont pas de simples vicaires du pape; leurs pouvoirs ordinaires doivent être sauvegardés; ils le sont, même si, dans quelques cas extraordinaires, leur juridiction se trouve limitée en vue du bien commun. Eux-mêmes, d'ailleurs, ont la faculté, reconnue par le droit, de restreindre à leur profit les pouvoirs des simples pasteurs dans l'exercice de leur juridiction, surtout au point de vue pénitentiel. Le Code a même prévu, pour le bon ordre, que certaines fonctions, dites paroissiales, seraient réservées au curé : administration du baptême solennel, port public de la sainte eucharistie aux malades, port du saint viatique aux mourants, administration de l'extrême-onction, publication des bans de mariage et d'ordination, etc..., cf. can. 462.

En fait, les réserves pontificales sont de beaucoup les plus nombreuses. Pour leur histoire, nous renvoyons à l'article Causes majeures, t. ii, col. 2040, car les causes majeures sont éminemment des causes réservées, et le plus grand nombre des canonistes modernes les groupent sous l'appellation commune de *réserves*.

2° *Les réserves dans le droit actuel.* — Elles s'étendent dans les domaines doctrinal, disciplinaire et administratif ou bénéficial.

1. *Réserves doctrinales.* — C'est à la Congrégation du Saint-Office, dont le pape est préfet, qu'est confiée la garde suprême de la foi et des mœurs. Can. 247. C'est par ce même intermédiaire que le Saint-Siège juge exclusivement des cas relatifs au privilège paulin et aux empêchements de disparité de culte et de religion mixte, parce que la foi y est intéressée. La même Congrégation a encore la charge de veiller sur les livres, écrits, publications, de les examiner et de dénoncer ceux qui seraient jugés pernicieux. Enfin elle seule est compétente dans une question disciplinaire qui touche au dogme de la présence réelle : le jeûne eucharistique des prêtres.

Outre les définitions dogmatiques, can. 1323, qui appartiennent en propre au souverain pontife et au concile universel, et les canonisations de saints, can. 1999, qui sont causes majeures depuis le xiiᵉ siècle (voir Canonisation), le Saint-Siège s'est réservé positivement les causes de béatification (voir ce mot), encore que l'infaillibilité n'y soit pas engagée. Can. 1999. Seul le pape peut convoquer un concile général et confirmer ses décrets. Can. 222, 227.

L'érection canonique des universités catholiques est encore une affaire réservée au Saint-Siège, can. 1376; c'est lui seul encore qui veut prendre soin de toutes les missions en pays infidèles, can. 1350, § 2, et qui peut prohiber des livres ou écrits condamnables pour l'ensemble de l'Église. Can. 1395.

2. *Réserves disciplinaires.* — Au point de vue législatif, seul le Saint-Siège peut faire des lois qui obligent l'Église universelle; seul aussi il peut en dispenser directement ou par délégation. Can. 81. La conclusion des concordats est aussi réservée au pape ou à ses représentants qualifiés. Cf. can. 3.

Dans l'ordre judiciaire, le souverain pontife se réserve le droit de juger en personne : les chefs d'État, leurs fils et leurs filles ou les héritiers présomptifs du trône; les cardinaux; les légats du Saint-Siège; les évêques même titulaires, en matière criminelle. D'autres causes sont aussi réservées aux tribunaux du Saint-Siège, can. 1557, § 2, de telle sorte que les autres tribunaux sont absolument incompétents. Can. 1558. C'est encore au Saint-Siège et à l'organisme spécialement désigné par le pape, que le canon 1962 réserve le jugement des causes matrimoniales des princes. A ces mêmes princes, aucune peine ne peut être infligée si ce n'est par le souverain pontife. Can. 2227.

L'octroi des dispenses de mariage non-consommé est réservé au pape seul après enquête et avis de la S. Congrégation des Sacrements; c'est elle qui habilite les juges inférieurs pour instruire des procès de ce genre. Can. 1963. Nul ne peut, hormis le souverain pontife, établir des empêchements dirimants de mariage, ni les abroger, ni y déroger en quoi que ce soit; il en est de même pour les empêchements prohibants qui revêtent un caractère universel ou perpétuel. Quant à la dispense de tous ces empêchements, elle est réservée au Saint-Siège, lequel peut communiquer ses pouvoirs soit par une disposition générale du droit commun, soit par indult spécial. Can. 1039-1040.

L'autorité suprême dans l'Église a seule qualité pour établir des irrégularités ou empêchements per-

pétuels à la réception des ordres, soit *ex defectu*, soit *ex delicto*. Can. 983. La dispense de ces mêmes irrégularités appartient normalement au seul Siège apostolique; les Ordinaires ou simples confesseurs ne sont compétents que dans les cas urgents spécifiquement déterminés par le droit. Can. 990.

La réserve pontificale joue encore en matière de vœux. Sont réservés au Saint-Siège tous les vœux publics émis dans un institut de droit pontifical. Parmi les vœux privés, sont réservés de la même manière : le vœu de chasteté parfaite et perpétuelle, le vœu d'entrer dans une religion à vœux solennels, pourvu que l'une et l'autre promesse aient été faites de façon absolue et après dix-huit ans. Can. 638-640; can. 1309.

En matière pénale, seul le souverain pontife est qualifié pour infliger aux chefs d'État, à leurs enfants ou aux héritiers présomptifs du pouvoir, une peine ecclésiastique quelconque, ou pour déclarer publiquement qu'une peine *latæ sententiæ* a été encourue par ces mêmes personnages. Can. 2227, § 1.

Nous parlerons plus loin des cas (péchés et censures) réservés au Saint-Siège.

3. *Réserves administratives*. — Elles concernent surtout l'érection ou la suppression de certaines personnes morales ou de certains offices, ainsi que la nomination des titulaires de bénéfices importants. Il faut signaler en outre que le Saint-Siège continue de se réserver exclusivement l'organisation de la liturgie et l'approbation de tous les livres liturgiques. Can. 1257. C'est aussi à lui qu'il faut recourir pour obtenir la permission de célébrer habituellement la sainte messe dans un oratoire privé ou chapelle domestique, can. 1195, et pour y conserver la sainte eucharistie, can. 1265, § 2; de même pour permettre l'usage habituel de l'autel portatif, can. 822, et célébrer deux messes par jour (binage). Can. 806.

En dehors des conciles généraux dont la convocation et la présidence appartiennent de droit au pape, can. 222, les conciles pléniers ne peuvent se réunir sans l'autorisation du souverain pontife; celui-ci désigne un légat pour convoquer le concile et le présider en son nom. Le concile plénier achevé, ses actes, comme aussi ceux du concile provincial, doivent être transmis au Saint-Siège qui les fait examiner par la S. Congrégation du Concile aux fins d'approbation et de promulgation. Can. 281, 291.

Le droit actuel réserve encore au Saint-Siège tous les actes importants concernant certaines personnes physiques ou morales dans l'Église : l'érection, la délimitation, la division, l'union ou la suppression des provinces ecclésiastiques, diocèses, abbayes ou prélatures *nullius*, vicariats et préfectures apostoliques dans les pays de mission. Aucune fondation d'institut religieux ne peut être entreprise sans l'avis préalable du Saint-Siège; c'est à lui également qu'appartient la suppression ou extinction de toute congrégation religieuse, fût-elle seulement de droit diocésain et n'eût-elle qu'une seule maison, ainsi que l'attribution des biens de la dite congrégation. Can. 492-493. Est encore réservée au Saint-Siège, la division en provinces d'un institut de droit pontifical, l'union, la suppression ou une nouvelle délimitation de provinces déjà constituées, ainsi que la création de provinces nouvelles. L'intervention de la même autorité est requise pour séparer d'une congrégation monastique un monastère *sui juris* et l'unir à une autre congrégation. Can. 494. Seul enfin le Siège apostolique peut accorder aux religieux le privilège de l'exemption de l'autorité des Ordinaires. Can. 500.

C'est le souverain pontife qui choisit et nomme librement les cardinaux, can. 232, et, dans l'Église latine : les métropolitains, can. 272; les administrateurs apostoliques, can. 312; les abbés et prélats *nullius*, ou du moins il les confirme et leur confère l'institution canonique, can. 320; les évêques, can. 329; les coadjuteurs, can. 350 et leur donne l'institution canonique, can. 332.

Est réservée au Saint-Siège la constitution ou érection des chapitres des cathédrales ou collégiales, de même que leur rétablissement, transformation ou suppression. Can. 392. Dans ces mêmes chapitres, seul le Saint-Siège peut ériger des dignités. Can. 394, § 2.

Le souverain pontife, par lui-même ou par l'organe de la S. Pénitencerie, est l'administrateur souverain des trésors spirituels de l'Église et le collateur suprême des indulgences. Il accorde à des collateurs inférieurs le pouvoir ordinaire de donner certaines indulgences, mais il se réserve à lui seul : *a)* la faculté de déléguer à d'autres le pouvoir d'accorder des indulgences; *b)* d'accorder des indulgences applicables aux âmes du purgatoire. *c)* De plus, tout collateur inférieur ne peut attacher de nouvelles indulgences à un acte, à un objet, à une association déjà enrichis d'indulgences par le souverain pontife, à moins de prescrire en même temps de nouvelles conditions à remplir pour gagner ces faveurs supplémentaires. Can. 913.

En matière d'administration de biens d'Église, c'est une règle générale que seul le Saint-Siège peut procéder à une réduction, modération ou commutation de dispositions provenant de dernières volontés en faveur des œuvres pies. Si, en des cas déterminés par le droit, l'Ordinaire peut diminuer les charges devenues impossibles à remplir, il est spécifié que la réduction des messes est toujours réservée au Siège apostolique. Can. 1517. Sous peine d'invalidité, la permission du Saint-Siège est requise pour toute aliénation, soit de choses précieuses (c'est-à-dire ayant une valeur notable au point de vue matériel, artistique ou historique; cf. S. C. du Concile, 12 juillet 1919, *Acta ap. Sedis*, t. XI, p. 419), soit de dons votifs (présents offerts par les fidèles à un sanctuaire ou à une image de saint, quelle qu'en soit la valeur, même si cette valeur est inférieure à mille francs-or, ou même si le donateur consent spontanément à l'aliénation, S. C. du Concile, 14 janvier 1922, *Acta ap. Sedis*, t. XIV, p. 160), soit enfin de biens meubles ou immeubles dont la valeur vénale dépasse trente mille francs-or. Can. 1530-1532. Aux termes du canon 1281, il faut encore une autorisation formelle du Saint-Siège pour aliéner ou transférer définitivement dans une autre église certains objets tels que reliques insignes, images précieuses, ou même de simples reliques ou images qui sont l'objet d'une grande vénération dans une église déterminée.

4. *Réserves bénéficiales*. — Elles tinrent une grande place dans le droit ancien; on les appelait aussi « réservations apostoliques ». On désignait ainsi l'acte (rescrit ou mandat) par lequel le pape retenait pour lui la collation de certains bénéfices lorsqu'ils viendraient à vaquer. Les droits des électeurs ou collateurs habituels se trouvaient ainsi suspendus en vertu d'une disposition de droit positif, sous peine de nullité de la collation.

Ces réserves pouvaient être perpétuelles, lorsque le souverain pontife avait conservé le droit de collation de certains offices dans tous les cas et pour toujours; dans ce cas elles étaient mentionnées dans le droit commun. Souvent aussi, la réserve n'avait qu'un caractère temporaire, ou bien elle n'affectait qu'un office en particulier à cause d'une circonstance spéciale. Cf. Schmalzgrueber, *Jus eccl. universum*, l. III, tit. v, n. 210-211.

La légitimité du droit de réserve en matière d'offices et de bénéfices ecclésiastiques ne saurait être mise en doute : le pape possède en effet un pouvoir « suprême, entier, universel, vraiment épiscopal, ordinaire et immédiat sur toutes les églises et sur chacune d'elles, sur tous et chacun des pasteurs et des fidèles ». Can. 218.

Cf. Concile de Vatican, Const. *Pastor æternus*, sess. IV, c. 1 et 3, Denz.-Bannw., n. 1824, 1826. L'institution de la réserve a été dictée par des motifs de bien public : *a)* pour mettre un frein à la simonie de certains collateurs inférieurs; *b)* afin de soustraire les offices et bénéfices ecclésiastiques à l'ambition et à la mainmise des princes ou des grandes familles qui les considéraient trop souvent comme des fiefs à occuper par leurs enfants. *c)* Les réserves fournirent également aux papes un moyen commode de donner aux ecclésiastiques qu'ils voulai nt favoriser une subsistance honnête et aux personnes de mérite ou de qualité auxquelles ils s'intéressaie it des bénéfices honorables.

On ignore l'époque précise où les réserves commencèrent à être en usage. Nous trouvons dans le *Sexte* une décrétale attribuée au pape Clément IV (1265-1268), qui, invoquant une ancienne coutume, fait une réserve générale et absolue de tous les bénéfices qui viendraient à vaquer en cour de Rome : *Licet ecclesiarum. personatuum, dignitatum aliorumque beneficiorum ecclesiasticorum plenaria dispositio ad Romanum noscatur Pontificem pertinere..... : collationem tamen ecclesiarum, pernonatuum, dignitatum et beneficiorum apud Sedem apostolicam vacantium specialius cœteris antiqua consuetudo Romanis pontificibus reservavit.* L. III, tit. IV, c. 2, *in Sexto*.

Un peu plus tard, Boniface VIII, en 1295, renouvela cette réserve des bénéfices vacants *in curia*, voulant que ces bénéfices fussent conférés à des sujets capables, *personis conferantur idoneis*. *Extravag. com.*, l. III, tit. II, c. 1. Clément V, par un nouveau décret daté de Bordeaux (1300), rendit ces réserves plus absolues, spécialement dans la province bordelaise. *Ibid.*, c. 3.

Benoit XII, successeur de Jean XXII à la cour d'Avignon, prit des mesures plus radicales encore. A peine monté sur le trône pontifical (1335). il se réserva la provision non seulement de tous les bénéfices qui vaqueraient *in curia*, mais aussi de tous ceux qui viendraient à vaquer par la privation des bénéficiers ou par leur translation à un autre bénéfice. Furent en outre réservés : tous les bénéfices remis une fois entre les mains du pape, ainsi que ceux des cardinaux, légats, nonces, trésoriers des terres de l'Église romaine, et des clercs qui, se rendant à la cour pontificale ou en revenant, mourraient à moins de deux journées de marche de cette cour. *Extrav. com.*, l. III, tit. II, c. 12.

Ce n'est pas le lieu ici d'exposer toutes les réserves particulières que l'on trouve dans les constitutions des divers pontifes romains. En se multipliant, les réserves se compliquèrent : il y eut les réserves des bénéfices devenus vacants durant les mois dits « papaux », *menses papales* (neuf mois sur douze); on y ajouta celle des bénéfices conférés à des hérétiques, schismatiques, simoniaques, intrus, rebelles, violateurs de sequestres, etc.. Plusieurs des fameuses Règles de Chancellerie, dont le premier recueil remonte à Jean XXII (1316-1334), sont consacrées à la question des réserves bénéficiales. Cf. Wernz, *Jus decretalium*, t. II, p. 113-114.

La collation des bénéfices réservés donnant lieu habituellement à la perception d'un impôt (sous le nom de *servitia, annatæ, fructus medii temporis*) au profit du Saint-Siège, on glissa très vite dans l'abus; ce qui visait à être un remède devint bientôt pour la curie un moyen commode de se procurer de l'argent en même temps qu'une source de complications pour la collation des bénéfices. Voir G. Mollat, *La collation des bénéfices ecclésiastiques sous les papes d'Avignon*, Paris, 1921.

Des protestations s'élevèrent de la part des gouvernements civils et la conclusion des concordats de Worms (1448) avec l'Allemagne, de Bologne (1516) avec la France amena une atténuation notable des réserves.

Le Code canonique actuel réserve au Siège apostolique l'union extinctive des bénéfices telle qu'elle est définie par le canon 1419; de même leur suppression ou leur démembrement opéré sans érection d'un bénéfice nouveau. Il appartient encore uniquement au Saint-Siège d'unir un bénéfice religieux à un bénéfice séculier, ainsi que de transférer, diviser et démembrer de quelque façon que ce soit un bénéfice régulier. Can. 1422.

En matière de collation, le canon 1431 rappelle le droit que possède le pontife romain, en vertu même de la constitution de l'Église, « de conférer les bénéfices dans toute la chrétienté et de se réserver la collation de ces mêmes bénéfices », s'il le juge opportun. Toute collation de bénéfices réservés au Saint-Siège, accomplie par un inférieur, est de plein droit invalide. Can. 1434.

On trouve, au canon 1435, l'énumération de tous les bénéfices dont la collation est actuellement réservée au Saint-Siège, même s'il est vacant. Ce sont :

a) Tous les bénéfices consistoriaux, c'est-à-dire les évêchés, abbayes et prélatures *nullius*, habituellement conférés en consistoire et dont l'érection est également réservée, d'après le can. 1414.

b) Toutes les « dignités » des églises cathédrales et collégiales : archidiacre, doyen ou président du chapitre, archiprêtre, primicier, etc... Cette réserve *générale* est une innovation du Code; avant lui, seule la première dignité était réservée. Cf. IVe règle de Chancellerie; Reiffenstuel, *Jus canonicum universum*, l. III, tit. V.

c) Tous les bénéfices, même comportant charge d'âmes, qui viendront à vaquer par la mort, la promotion, la renonciation ou la translation soit des cardinaux, soit des légats, soit des officiers supérieurs de la curie romaine, soit enfin de tous ceux qui étaient de la famille du pape (camériers, prélats domestiques), même à titre honorifique, au moment de la vacance du bénéfice qu'ils occupaient.

d) Les bénéfices, même situés en dehors de la curie romaine, dont les titulaires mourront dans Rome, soit qu'ils y soient venus traiter une affaire, soit qu'ils y fassent un pèlerinage de dévotion. C'est la plus ancienne réserve du *Corpus juris*.

e) Les bénéfices dont la collation a été invalide pour vice de simonie. Cette réserve revêt un caractère pénal.

f) Enfin, tous les bénéfices sur lesquels le souverain pontife a « mis la main », c'est-à-dire à propos desquels il a eu à intervenir par lui-même ou par son délégué selon un des modes suivants : soit qu'il ait eu à déclarer nulle l'élection au dit bénéfice; soit qu'il ait interdit aux électeurs de procéder à l'élection; soit qu'il ait accepté lui-même la renonciation du titulaire ou qu'il ait promu, transféré ce titulaire à un autre poste; soit qu'il l'ait privé de son bénéfice; soit enfin qu'il lui ait donné un bénéfice en commende.

Il est entendu que, dans tous les cas ci-dessus énumérés, la réserve ne joue pas, sauf déclaration expresse, s'il s'agit de bénéfices manuels, c'est-à-dire amovibles ou révocables *ad nutum*. Can. 1435, § 2.

En résumé, la législation actuelle concernant la réserve demeure comme un souvenir de dispositions canoniques autrefois beaucoup plus strictes, bien que déjà considérablement adoucies par le droit concordataire. Ce qui en subsiste est, en même temps qu'un legs du passé, un rappel du droit universel du pape sur tous les bénéfices ecclésiastiques, non moins qu'un témoignage de la déférence due à sa personne. Si, dans quelques cas, ces réserves sont une source de gêne pour les inférieurs, ceux-ci ne devront pourtant jamais oublier que le recours au Saint-Siège s'impose sous peine d'invalidité de la collation du bénéfice. Can. 1434. Nul doute que la connaissance et l'observation des règles

établies par le Code ne leur fasse éviter un certain nombre d'actes juridiquement nuls.

II. Les cas réservés. — 1° *Généralités.* — 1. *Notion de la réserve.* — En matière pénitentielle, la réserve est l'acte par lequel le supérieur compétent évoque à son tribunal certains cas (péchés), limitant ainsi le pouvoir qu'ont les inférieurs d'absoudre. Cette définition, dont les termes essentiels sont empruntés au canon 893, restitue à la réserve son véritable caractère.

Celle-ci n'est pas, comme certains l'avaient prétendu, par elle-même et principalement une peine; elle est avant tout une restriction ou limitation de juridiction, qui affecte directement le confesseur et seulement de façon indirecte le pénitent. Voilà pourquoi les étrangers sont soumis aux réserves particulières concernant les péchés, dans le territoire où ils sont de passage; les confesseurs de ce territoire sont en effet dépourvus de toute juridiction à l'égard des péchés réservés dans le diocèse où ils exercent. *Com. interprét. du Code*, 24 novembre 1920, *Acta ap. Sedis*, t. xii, 1920, p. 575.

La dénomination de *cas réservés* est par elle-même assez vague et se prête en fait à une signification assez élastique. Chez la plupart des auteurs, moralistes ou canonistes, elle est synonyme de péchés réservés. Mais, parce que les péchés peuvent être réservés par eux-mêmes ou en raison de la censure qui y est annexée, l'expression a bientôt englobé sous son extension les censures réservées aussi bien que les péchés réservés. Cf. Vermeersch-Creusen, *Epitome juris canonici*, t. ii, n. 175. Le Code lui-même n'ignore pas cette manière de parler : définissant, au canon 893, la réserve des cas, il nomme explicitement les censures aussi bien que les péchés, encore qu'il renvoie aussitôt après au l. V pour ce qui concerne la réserve des censures. Dans les autres canons de ce c. ii (l. III, tit. iv), l'appellation de cas réservés ne vise que les péchés selon le titre même donné au chapitre : *De reservatione peccatorum.* Cf. can. 897, 899 § 3, 900 et 883.

2. *But de la réserve.* — Il est avant tout *disciplinaire* et *médicinal.*

Disciplinaire, en ce sens que la réserve vise à extirper des abus; en obligeant les coupables à recourir aux supérieurs qualifiés pour les absoudre, l'Église a pensé que ces confesseurs privilégiés seraient plus à même de juger des moyens les plus aptes à faire disparaître les fautes en question.

Médicinal aussi, et plutôt préventif que curatif, car les fidèles s'éloigneront avec plus de soin de péchés dont ils savent qu'ils obtiendront plus difficilement l'absolution. Le but pénal que certains auteurs veulent attribuer à la réserve, cf. Tanquerey, *Synopsis theol. moralis*, *De pænitentia*, n. 447, c'est-à-dire l'intention de punir une faute déjà commise, apparaît moins dans la réserve des péchés que dans celle des censures. Pour ces dernières, qui sont des peines, la réserve constitue une aggravation de la punition. Pour les péchés, la réserve joue dans un territoire particulier, même si la faute n'a pas été commise dans ce territoire; si la réserve était une peine, elle serait injuste, car le délit n'ayant pas été commis sur le territoire du supérieur qui a porté la réserve, ni par un de ses sujets, il n'aurait aucun titre à lui infliger une peine. Si donc le législateur a recherché un effet pénal, c'est seulement *in obliquo;* son intention a été avant tout d'évoquer à un tribunal, supérieur à celui qui fonctionne d'ordinaire, les cas les plus graves et les plus pernicieux pour les faire disparaître le plus sûrement et le plus rapidement possible.

3. *Division des cas réservés.* — Les cas réservés peuvent l'être soit au souverain pontife, soit aux Ordinaires (évêques ou supérieurs religieux).

Quant au mode, les cas peuvent réservés de quatre façons : *a)* en raison du péché lui-même et sans censure, *ratione sui et sine censura*, par exemple le péché du prêtre qui absout indûment les partisans de l'« Action française »; *b)* en raison du péché et avec censure, *ratione sui et cum censura*, par exemple la fausse dénonciation d'un confesseur, outre qu'elle est un péché réservé au Saint-Siège, est encore frappée d'une excommunication spécialement réservée au même Saint-Siège, can. 893, 2363; *c) ratione censuræ*, en raison seulement de la censure, c'est-à-dire lorsqu'un péché est frappé d'une censure qui empêche la réception des sacrements (excommunication et interdit personnel), « la réserve de la censure, dit le canon 2246, § 3, implique la réserve du péché auquel elle est annexée ». La réserve n'atteint donc le péché qu'indirectement et seulement par l'intermédiaire de la censure; parce que celle-ci (excommunication, interdit personnel) empêche le coupable de recevoir l'absolution et que cette barrière ne peut être enlevée que par un supérieur compétent, le péché se trouve lié indirectement; *c)* enfin un péché peut être frappé d'une censure même réservée, mais qui n'empêche pas la réception des sacrements. Dans ce cas, le péché pourra être absous par tout confesseur muni de pouvoirs ordinaires, la censure seule subsistant, *firma censura*, dit le canon 2250; si cette censure est réservée, il faudra recourir, pour la faire lever, au supérieur compétent ou à un confesseur privilégié.

On peut voir, d'après cette division, que la réserve des péchés et celle des censures, bien que pouvant porter sur un seul et même objet, jouent cependant d'une façon différente.

L'une et l'autre ont leurs conditions particulières et suivent leurs lois propres. Voilà pourquoi, pour plus de clarté, nous parlerons successivement des péchés réservés *(ratione sui)*, puis des censures réservées, ainsi que fait le Code; si les deux réserves atteignent la même faute, on appliquera les règles formulées pour l'une et l'autre. Faute d'avoir fait cette distinction, et pour avoir voulu appliquer au péché des notions qui ne convenaient qu'à la censure, beaucoup de moralistes ont confondu les conditions requises pour qu'un péché (commis) tombe sous la réserve, avec les conditions imposées par le Code pour qu'un péché puisse être réservé dans le droit particulier *(ante factum* et *speculative loquendo).*

2° *Péchés réservés.* — 1. *Aperçu historique.* — Nous laisserons de côté les affirmations de ceux qui ne voudraient voir dans la réserve des péchés, qu'une phase de la lutte entre les curés et les évêques, ceux-ci soustrayant certaines fautes à la juridiction des curés, afin de mieux affirmer la prédominance de leur ancien pouvoir épiscopal. La réalité apparaît tout autre si l'on veut bien se rappeler que le pouvoir des curés et des autres prêtres relativement à l'absolution des péchés dérive des concessions épiscopales; l'évêque fut originairement le premier confesseur de son diocèse et même durant quelque temps l'unique ministre de l'absolution. Lorsqu'il communiqua aux prêtres chargés des églises ou des paroisses, ses pouvoirs de juridiction, il était tout naturel qu'il n'inclût pas dans cette communication la faculté d'absoudre certaines fautes particulièrement graves et scandaleuses, dont l'amendement intéressait le bien public.

S'il faut en croire l'historien Socrates, *Hist. eccl.*, l. V, c. xix, *P. G.*, t. lxvii, col. 614, dès le temps de la persécution de Dèce, les évêques établirent dans leurs églises des prêtres pénitenciers pour recevoir la confession et imposer la pénitence aux apostats qui furent nombreux en ce temps.

Mais, quel que fût le rôle de ces prêtres « pénitenciers », la pénitence publique fut, durant les cinq ou six premiers siècles, administrée exclusivement par les évêques ou par les prêtres qu'ils déléguaient à cet effet

durant leur absence ou durant leurs maladies. Voir art. PÉNITENCE, t. XII, col. 796 sq., 801-809, et passim.

Lorsque la pénitence publique tomba en désuétude, l'évêque continua à se réserver l'absolution des crimes particulièrement énormes, surtout s'ils avaient été publics et avaient fait scandale : *Presbyteri de ignotis causis, episcopi de notis excommunicare est, ne episcopi vilescat potestas*, dit le II[e] concile de Limoges (1031). Hefele-Leclercq, *Hist. des conciles*, t. IV *b*, p. 958. La peur de laisser s'avilir leur autorité porta souvent les évêques à multiplier à l'excès les réserves. L'abus était particulièrement criant dans certains ordres religieux, au témoignage de Benoît XIV : *cum sæculi XV initio nimium excreverit casuum reservatio, et præterea abbates Carthusienses eousque devenerint, ut omnia suorum subditorum peccata gravia sibi reservaverint. De synodo diœces.*, l. V, c. V, n. 2.

Les réserves épiscopales apparaissent moins dans l'histoire comme une diminution du pouvoir appartenant aux prêtres, que comme un reste de l'ancienne discipline qui réservait à l'évêque la réconciliation des pénitents.

Pour les réserves pontificales, la question se pose de façon un peu différente. D'après le sentiment de Benoit XIV, c'est dès le IX[e] siècle que l'on envoyait à Rome les grands pécheurs, les homicides en particulier, pour qu'ils fussent absous par le pape; on les munissait à cet effet de lettres indiquant leurs méfaits; parfois même le prêtre-confesseur allait lui-même à Rome pour mettre le Saint-Siège au courant du cas, *De synodo diœces.*, l. V, c. IV, n. 3. Il semble qu'au début on ne distingua pas les cas réservés aux évêques et les cas réservés au pape.

C'est vers le même temps que l'on voit des évêques envoyer eux-mêmes des pénitents à Rome pour y recevoir l'absolution; cette manière de procéder était considérée soit comme une aggravation de la peine, soit comme une pénitence supplémentaire qui devait rendre le coupable plus digne d'indulgence, soit enfin comme un moyen de partager les responsabilités sur les conditions à imposer pour l'absolution. Le bruit s'étant ainsi répandu que le pape accordait la remise de fautes graves et même de crimes énormes, il est probable que, plus d'une fois, certains pénitents s'en allèrent spontanément à Rome chercher, avec une absolution assurée, peut-être des conditions plus aisées. Le concile de Seligenstadt (1023) le constate déjà en son 18[e] canon : « Beaucoup sont assez insensés pour refuser la pénitence imposée à la suite de leurs fautes capitales, et préfèrent aller *à* Rome dans l'espérance que l'Apostolique (le pape) leur pardonnera toutes leurs fautes. Le concile ordonne d'accomplir d'abord la pénitence imposée; ils iront ensuite à Rome, s'ils le veulent, avec une lettre de leur évêque. » Hefele-Leclercq, *op. cit.*, t. IV, 2[e] part., p. 924. Le concile de Limoges (1031) estime blâmable ce procédé et se plaint de ce que de grands coupables, excommuniés, soient allés se faire absoudre à Rome en contrebande! Sans doute le pape répondit-il en se plaignant à son tour de n'avoir pas été averti et d'avoir été trompé; c'est pourquoi le concile décida que les pénitents n'iraient pas se faire absoudre à Rome sans avoir prévenu leurs évêques, mais que ceux-ci à leur tour avertiraient le pape : *Nam, inconsulto episcopo suo, ab Apostolico pænitentiam et absolutionem nemini accipere licet.* Hardouin, *Conciliorum collectio*, t. VI, col. 891. Cf. Hefele-Leclercq, *op. cit.*, t. IV, 2[e] partie, p. 959. Voir aussi l'art. PÉNITENCE, col. 895-899.

Jusqu'ici et dans beaucoup de textes semblables, même d'époque postérieure, on voit que ce sont les évêques qui envoient à Rome les coupables chargés des crimes les plus énormes, ou bien ce sont les pénitents eux-mêmes qui s'en vont trouver le pape pour recevoir de lui l'absolution. Cf. Thomassin, *Anc. et nouv. discipline*, I[re] partie, l. II, c. XIII, n. 6-10. Mais ce n'est pas la réserve papale proprement dite, c'est-à-dire l'évocation faite par le souverain pontife de certains cas à son tribunal, avec limitation de la juridiction des inférieurs. Nul doute cependant que ces recours à Rome dans les cas graves ou difficiles n'aient servi de fondement aux réservations pontificales dont on voit des exemples dès le XII[e] siècle.

Le premier texte officiel et certain en ce sens est le fameux canon 15 du II[e] concile du Latran (1139), qui passa dans le Décret de Gratien, caus. XVIII, q. IV, c. 28 : *Item placuit ut si quis, suadente diabolo, hujus sacrilegii reatum incurrit, quod in clericum vel monachum violentas manus injecerit, anathematis vinculo subjaceat : et nullus episcoporum illum præsumat absolvere, nisi mortis urgente periculo, donec apostolico conspectui præsentetur, et ejus mandatum suscipiat...* C'est, à quelques mots près (moins le *urgente mortis periculo*), le texte même du canon 10 du concile de Clermont de 1130, repris par le concile de Reims de 1131 (can. 13). Cf. Hefele-Leclercq, *op. cit.*, t. V *a*, p. 698-699; 730-731. Quelques années après, un concile de Londres (1143) réservait également au pape l'absolution de ceux qui useraient de violence envers les églises, les cimetières et les clercs. Hardouin, *Conc. collectio*, t. VI *b*, col. 1233.

On peut noter que, jusque là, ce qui était visé par la réserve, c'était peut-être moins le péché en lui-même que le délit contre l'ordre social de l'Église et l'excommunication encourue. Le principe cependant était posé : le pape s'était réservé à lui-même l'absolution de certains cas. Le nombre de ces cas s'augmenta aux siècles suivants, à tel point que certains conciles et les assemblées du clergé du XVI[e] siècle demandèrent au pape de rendre aux évêques les pouvoirs d'absoudre de l'hérésie et de réconcilier les hérétiques nombreux en France à cette époque. Thomassin, *op. cit.*, I[re] part., l. II, c. XIII, n. 8.

Pour rencontrer une réserve du péché pour lui-même, à l'exclusion d'une censure, il faut attendre la fin du XVI[e] siècle. Sixte V, par la bulle *Sanctum et salutare*, 5 janvier 1589, s'était réservé l'absolution du péché de simonie commis dans la promotion aux ordres. La réserve fut rapportée par Clément VIII, 28 février 1596, dans la bulle *Romanum Pontificem*. Ce n'est qu'au milieu du XVIII[e] siècle que Benoît XIV frappa de réserve le péché des personnes qui accusent faussement un confesseur du crime de sollicitation, bulle *Sacramentum pænitentiæ*, 1[er] juin 1741, réserve qui subsiste encore aujourd'hui. La S. Pénitencerie y a ajouté le 16 novembre 1928 le péché des confesseurs qui absolvent indûment les partisans obstinés de l' « Action française ».

Signalons enfin qu'une instruction du Saint-Office, en date du 13 juillet 1916, est venue modérer les conditions dans lesquelles les Ordinaires peuvent se réserver des péchés. Les règles et dispositions contenues dans ce document sont passées à peu près intégralement dans le Code.

2. *Auteur de la réserve.* — Le pouvoir qu'ont les chefs de l'Église de limiter la juridiction pénitentielle de leurs prêtres, en ne leur accordant pas le droit d'absoudre certaines fautes, ne saurait faire l'objet d'aucun doute. Le concile de Trente s'est exprimé clairement sur ce point, sess. XIV, c. 7, Denz.-Bannw., n. 903. Il a même défini comme de foi le droit de réserve des évêques : *Si quis dixerit episcopos non habere jus reservandi sibi casus, nisi quoad externam politiam, atque ideo casuum reservationem non prohibere quominus sacerdos a reservatis vere absolvat, A. S. Ibid.*, can. 11, Denz.-Bannw., n. 912.

Le Code spécifie que « ceux qui dans l'Église ont le

pouvoir ordinaire d'accorder la juridiction pour entendre les confessions ou celui de porter des censures, peuvent aussi, sauf disposition contraire du droit, se réserver à eux-mêmes le jugement de certains cas ». Can. 893. Il s'ensuit que le souverain pontife a pouvoir de réserver des péchés pour l'Église universelle; nous verrons qu'il n'use de ce droit que d'une façon très discrète. Au dessous du pape, les Ordinaires, au sens le plus large du mot, cf. can. 198, jouissent du même pouvoir mais seulement dans le ressort de leurs juridictions respectives; le vicaire capitulaire, ainsi que le vicaire général non muni d'un mandat spécial, sont cependant formellement exceptés.

Quant aux Ordinaires religieux, le canon 896 précise (à l'encontre de l'ancienne discipline et de la doctrine communément admise avant le Code), que, dans une religion cléricale exempte, seul le supérieur général, et, dans les monastères indépendants *(sui juris)*, l'abbé seul peuvent, de l'avis de leur conseil, réserver les péchés de ceux qui sont leurs sujets. Encore est-il que l'efficacité de cette réserve est limitée par les dispositions des canons 518 et 519 : le droit actuel oblige chaque maison cléricale exempte à posséder plusieurs confesseurs munis du pouvoir d'absoudre des péchés réservés dans la religion; de plus, tout confesseur approuvé par l'Ordinaire peut, sans pouvoirs spéciaux, absoudre tout religieux qui s'adresse à lui, même des péchés ou censures réservés dans l'institut auquel appartient ce religieux.

Aux Ordinaires des lieux, comme aux supérieurs religieux, le Code donne des règles de sagesse et de discrétion quant à la réserve des péchés. Il va de soi que cette réserve devra toujours avoir caractère impersonnel, ne limitant pas les pouvoirs de tel ou tel individu, sinon elle serait odieuse. De plus, les Ordinaires ne l'établiront qu'après avoir discuté la question en synode; s'ils prennent cette mesure hors synode, ils prendront l'avis du chapitre et de quelques prêtres des plus prudents et des plus appréciés parmi ceux qui ont charge d'âmes. Cette consultation faite, ils ne porteront la réserve que si elle apparaît comme nécessaire ou utile. Can. 895-896.

3. *Péchés réservés au Saint-Siège.* — *a)* D'après le droit général, un seul péché est, pour lui-même et indépendamment de la censure qui y est annexée, réservé au Souverain Pontife : c'est la *dénonciation mensongère* par laquelle on accuse, auprès des juges ecclésiastiques, du crime de sollicitation *ad turpia*, un prêtre innocent. Can. 894.

Cette discipline ayant été maintenue sans modification depuis son instauration par Benoît XIV (1er juin 1741), c'est à la constitution de ce pape qu'il faudra se reporter pour interpréter le droit actuel. D'après ce document *(Sacramentum pænitentiæ)*, il n'est pas nécessaire, pour que la réserve soit encourue, que l'accusation soit portée par le dénonciateur lui-même devant les juges ecclésiastiques; le texte vise également ceux qui dénoncent par intermédiaire : *vel sceleste procurando ut ab aliis (denunciatio) fiat.* Mais cette dénonciation elle-même devra revêtir certaines formes : elle devra être faite à un juge ecclésiastique qualifié pour mener une enquête de ce genre et dans une forme qui puisse servir de base à une action judiciaire. En l'espèce, sont qualifiés pour recevoir une telle dénonciation : le Saint-Office, l'Ordinaire du lieu ou son délégué (chancelier, vicaire forain, curé désigné à cette fin; ceux-ci doivent sur-le-champ consigner par écrit la dénonciation, si elle est faite de vive voix, et la transmettre à l'Ordinaire, can. 1936). Cf. *Instr. S. Officii*, 20 février 1866, 20 juillet 1890, Gasparri, *Fontes jur. can.*, t. IV, n. 990, 1123. Il n'y aurait donc pas de réserve, si l'affaire était portée devant des laïcs ou devant un prêtre non délégué par l'Ordinaire, ou même devant l'Ordinaire par lettre anonyme ou à titre de simple relation privée. En aucune circonstance cette dénonciation ne saurait être considérée comme une accusation (au sens juridique du mot) ou action criminelle; celle-ci ne saurait être admise de la part de personnes privées : le droit la réserve au seul promoteur de la justice. Can. 1934. Mais la dénonciation pourra servir de prétexte à une enquête, d'où pourra sortir une accusation criminelle soulevée par le ministère public.

Péché réservé *ratione sui*, la fausse dénonciation est en outre frappée *ipso facto* d'une excommunication spécialement réservée au Saint-Siège. Can. 2363. Cette dernière sanction est une nouveauté ajoutée par le droit du Code. A noter que l'ignorance, assez facilement concevable, de cette censure, en excuserait conformément aux règles du canon 2229, mais cette ignorance ne supprimerait nullement la réserve du péché. D'autre part, la censure une fois encourue, sa réserve ne cesserait pas dans les cas où, aux termes du canon 900, cesse la réserve du péché. *Commission d'interprétation*, 10 novembre 1925, *Acta ap. Sedis*, t. XVII, p. 583.

b) Outre cette réserve de droit général, une seconde réserve de caractère tout spécial et qui intéresse surtout la France, a été portée le 16 novembre 1928 par la S. Pénitencerie, sur l'ordre exprès du souverain pontife, qui a approuvé et confirmé l'acte. Cette réservation vise à briser l'acoutumace de certains confesseurs qui, au mépris des instructions et déclarations du Saint-Siège, continuent à absoudre les adhérents obstinés et impénitents de l'*Action française*. Voici le texte de cet important document qui fait date dans l'histoire de la réserve par les dispositions singulières qu'il contient.

Etsi serio dubitari nequeat, post iteratas Sacræ Pænitentiariæ apostolicæ resolutiones et declarationes circa damnatam in Gallia factionem vulgo l'*Action Française*, quin mortaliter peccent confessarii sacramentalem absolutionem impertientes hujus factionis sociis aut quomodocumque eidem actu adhærentibus, nisi antea eam, ex animo penitus repudiaverint; non desunt tamen ibidem sacerdotes qui, uti ex certis fontibus constat, propriæ conscientiæ fucum facientes, tam gravi facinore sese fœdare non verentur.

Ad horum, ne pereant, pervicaciam frangendam, cum hortamenta, monita, minæ nihil profecerint, Sancta Sedes, ecclesiasticæ disciplinæ custos et vindex, ad remedia graviora manus apponere, ægre quidem sed necessario compellitur.

Quare de expresso Ssmi Domini Nostri mandato eoque adprobante et confirmante, Sacra Pænitentiaria statuit ac decernit peccatum confessariorum sacramentaliter absolventium quos quomodocumque noverint factioni « L'Action française » actu adhærentes quique ab ipsis, uti tenentur, moniti, ab ea se retrahere renuant, Sanctæ apostolicæ Sedi reservari.

Hujus reservationis ea vis est ut in illis quoque casibus, in quibus juxta canonicas dispositiones quævis reservatio cessat, onus adhuc remaneat prædictis sacerdotibus ad S. Pænitentiariam recurrendi, sub pœna excommunicationis specialiter Sanctæ Sedi reservatæ, intra mensem a die obtentæ sacramentalis absolutionis, vel postquam convaluerint si ægroti, et standi ejus mandatis. *Acta ap. Sedi*, 1928, t. XX, p. 398-399.

Le document se termine par une recommandation pressante, adressée aux Ordinaires et supérieurs religieux, de porter aussitôt ce décret à la connaissance de leurs prêtres, afin qu'ils ne puissent alléguer de leur ignorance.

Faisons simplement les remarques suivantes : a. Le péché ici visé, et la réserve dont il est frappé, n'est pas le péché des partisans de l'*Action française*, mais le péché des confesseurs qui coopèrent formellement à leur révolte en les absolvant indûment. — b. Pour que cette coopération existe, il faut que le confesseur sache

que son pénitent est présentement *(actu)* adhérent à la faction condamnée (par exemple par le versement d'une cotisation, la lecture assidue du journal, la diffusion de tracts, l'attache obstinée aux erreurs du parti, la révolte contre l'autorité ecclésiastique); peu importe le mode par lequel le confesseur aura acquis cette connaissance, *quomodocumque noverit :* il arrive en effet que des partisans de l'*Action française* ne s'accusent pas de leur révolte contre l'Église; si le confesseur en a connaissance par ailleurs, ou si le pénitent en fait spontanément l'aveu, le prêtre devra avertir le coupable (au besoin l'interroger) et lui demander de quitter le groupement condamné. S'il refuse, il y a obligation de refuser l'absolution, sous peine de péché grave et d'encourir la réserve. — *c.* La réserve affecte le péché lui-même, sans qu'il y ait d'ailleurs censure; l'absolution ou le pouvoir d'absoudre devra être donné par la Pénitencerie, tout comme dans le cas prévu au canon 891. — *d.* Telle est la force de cette réserve que, même dans le cas où, en vertu des dispositions du droit général, toute réserve cesse (danger de mort, canon 882, cas prévus au canon 900), lorsque l'absolution de ce péché a été donnée, il reste l'obligation de recourir à la S. Pénitencerie dans le mois *utile* qui suit l'absolution ou la guérison, s'il s'agit d'un malade. Ce régime imposé à l'absolution du péché réservé est unique; il ressemble au recours imposé après l'absolution, donnée en danger de mort, des censures *ab homine* ou très spécialement réservée au Saint-Siège. Cf. can. 2252. Il y a cependant cette différence que le recours n'est pas imposé ici sous peine de réincidence (pour le péché c'est impossible), mais sous peine d'une excommunication spécialement *(speciali modo)* réservée au Saint-Siège. — *e.* Ce recours est imposé aux prêtres délinquants eux-mêmes *(prædictis sacerdotibus)* qui ont été absous dans cas urgents. Toutefois, il est admis (par analogie aux dispositions du canon 2254) que le pénitent peut faire ce recours aussi bien par lettre que de vive voix et par l'intermédiaire du confesseur, *per epistolam et confessarium.*

4. *Péchés réservés aux Ordinaires.* — Nous avons dit quels étaient les Ordinaires compétents. Les cas qu'ils se réservent ne peuvent l'être que de droit particulier et dans les limites de leur juridiction. Le Code, reprenant les termes de l'Instruction du Saint-Office de juillet 1916, édicte des règles précises auxquelles tous les Ordinaires devront se conformer quant au nombre et à la nature des cas réservés, non moins qu'à la durée de la réserve.

a) Pour le nombre des péchés à réserver dans chaque diocèse ou institut religieux, le canon 897 spécifie que les cas seront très peu nombreux, trois ou quatre au plus.

b) Ces cas seront choisis parmi les crimes les plus *graves* et les plus atroces et seront spécifiquement déterminés; ces crimes seront des abus *existants,* assez fréquents ou du moins risquant de le devenir, et dont on espère, par ce moyen, enrayer la multiplication; on s'abstiendra donc de réserver, comme on le fit dans certains statuts diocésains du XIXe siècle, des crimes à peu près inexistants, possibles ou même simplement imaginaires. Ces péchés devront être *extérieurs* et non purement internes. Ce ne seront pas non plus de ceux qui sont inhérents à l'humaine faiblesse, mais ils devront revêtir une malice spéciale qui postule la réserve. Leur *détermination* se fera non seulement par l'énoncé du genre (par exemple : adultère, concubinage, inceste), mais par la désignation de l'espèce, même de l'espèce infime (par exemple : inceste à tel degré), si c'est cette espèce que l'on veut atteindre.

c) La réserve ne *durera* qu'autant qu'il est nécessaire pour l'extirpation d'un vice public, invétéré; ou le rétablissement de la discipline ecclésiastique ébranlée.

Le canon 898 énumère deux catégories de fautes qui sont exclues de la réserve permise aux Ordinaires :

1) Ceux-ci devront s'abstenir *totalement* de soumettre à leur réserve des cas déjà réservés au Saint-Siège, soit en eux-mêmes, soit à cause de la censure.

2) Ils auront en outre pour *règle générale* de ne pas se réserver des cas déjà frappés, par le droit commun, d'une censure même non réservée; cela, afin de ne pas superposer une sanction particulière à une peine de droit général; mais le mot *regulariter* indique que des exceptions sont possibles.

L'efficacité de la réserve gît principalement en deux points : d'une part dans la difficulté qu'il y a à recevoir l'absolution des cas réservés, et d'autre part dans la publicité donnée à la réserve, afin que nul n'en ignore le caractère gênant et que par là les fautes soient moins nombreuses. Le canon 899 recommande en conséquence aux Ordinaires : 1) de faire connaître à leurs sujets, par les moyens qu'ils jugeront les plus aptes, les cas qu'ils auront réservés; 2) ils devront veiller aussi à ne pas donner à n'importe quel confesseur la faculté d'absoudre en tout temps des péchés ainsi réservés. Il fut un temps où, dans certains diocèses, tous les confesseurs, sans distinction, étaient munis de pouvoirs relativement aux péchés réservés, au moins pour un nombre déterminé de cas. Aujourd'hui, la volonté du législateur est que l'on fasse un choix entre les confesseurs, tant pour conserver à la réserve son efficacité, que pour assurer aux pénitents des médecins plus expérimentés.

Disons, pour terminer, que les recommandations du Code ont été suivies docilement. Dans les statuts revisés des divers diocèses ne figurent que peu ou pas de péchés réservés *ratione sui.*

5. *Absolution des péchés réservés.* — Dans les cas ordinaires, l'absolution des péchés réservés au Saint-Siège ne peut être donnée que par le pape (celui qui a porté la réserve ou ses successeurs) agissant en personne, ce qui est rare, ou, plus habituellement, par l'organe de la S. Pénitencerie. Ce pouvoir peut être délégué par le Saint-Siège, soit de façon habituelle, soit pour un cas particulier. Le Code ne prévoit aucune délégation générale de ce pouvoir. En revanche, il prévoit des circonstances où, toute réserve cessant, même la réserve papale (sauf ce qui a été dit à propos de l'*Action française*), tout confesseur se trouve compétent, canons 882 et 900.

Pour les péchés réservés aux Ordinaires, l'absolution en appartient, en vertu même des dispositions du droit général : au prélat qui a porté la réserve et à ses successeurs, à ses vicaires généraux, au vicaire capitulaire durant la vacance, enfin au supérieur qui a juridiction sur le prélat et ses sujets.

Si le Code demande aux Ordinaires de ne pas accorder à tous leurs prêtres indistinctement le pouvoir d'absoudre des cas qu'ils se sont réservés, il ne dit nulle part que les confesseurs habilités pour cet office doivent être en petit nombre. Ce que veut le législateur, c'est le choix, c'est-à-dire des confesseurs qualifiés. Au nombre de ceux-ci, le Code désigne, comme ayant *ipso jure* pouvoir ordinaire sur les péchés réservés, le chanoine pénitencier prévu par le canon 401. Il veut en outre que le même pouvoir d'absoudre soit accordé habituellement aux vicaires forains (appelés aussi : doyens, archiprêtres, plébains), placés à la tête d'un district du diocèse; ceux dont les districts sont plus éloignés de la ville épiscopale devront en outre recevoir la faculté de déléguer ce pouvoir d'absoudre, non pas de façon habituelle ou pour un nombre de cas, mais *toties quoties* aux confesseurs (curés, vicaires, aumôniers) qui recourraient à eux dans les cas urgents.

Enfin, le législateur a pris la précaution de déléguer *ipso jure* le pouvoir d'absoudre des péchés réservés (sans censure) par les Ordinaires à certains confesseurs dans des circonstances déterminées.

a. De ce nombre sont d'abord les *curés*, durant tout le temps accordé pour l'accomplissement du devoir pascal. Par curés, il faut entendre également, aux termes mêmes du canon 899, tous ceux qui leur sont juridiquement assimilés, c'est-à-dire : les quasi-curés dans les territoires de mission et tous les vicaires paroissiaux qui ont plein pouvoir (vicaire-curé, économe, substitut, coadjuteur s'il supplée en tout le curé, mais non les vicaires coopérateurs, c'est-à-dire ceux que nous appelons ordinairement en France les vicaires tout court). Ce pouvoir dure autant que le temps déterminé par le droit général ou étendu par le droit particulier, pour l'accomplissement du devoir pascal; il n'est donc pas limité à la seule confession faite en vue d'accomplir ce devoir, et on peut, au besoin, en user plusieurs fois pour la même personne, tant que le temps des Pâques n'est pas clos.

b. Le même pouvoir est encore délégué par le droit aux *missionnaires*, durant le temps qu'ils donnent au peuple les exercices d'une mission. Canon 899, § 3. Par mission, il ne faut pas seulement entendre les grandes prédications prévues par le canon 1349 dans chaque paroisse au moins tous les dix ans; de l'avis de commentateurs autorisés, tombent aussi sous cette appellation les retraites fermées ou exercices spirituels faits en commun. Cf. Capello, *De pœnitentia*, n. 559; Vermeersch-Creusen, *Epitome jur. can.*, t. II, n. 180; il ne semble pas cependant que l'on puisse donner légitimement le nom de missions à de simples stations comme celle de l'Avent ou du mois de Marie, cf. Villien, dans *Canoniste contemp.*, mai-juin 1920, p. 202. On admet aussi que non seulement les missionnaires, mais encore tous les prêtres appelés à leur aide pour entendre les confessions jouissent du pouvoir d'absoudre des péchés réservés. Ajoutons qu'il n'est pas nécessaire qu'un fidèle « fasse sa mission », c'est-à-dire en suive tous les exercices, pour bénéficier d'une faculté qui est donnée avant tout au missionnaire; un fidèle, appartenant à une paroisse autre que celle où se donnent les exercices spirituels, pourrait légitimement s'adresser à ce confesseur privilégié et en recevoir l'absolution. C'est l'esprit de la loi et l'intention du législateur de favoriser la libération des fautes plus graves.

6. *Cessation de la réserve.* — Le but de la réserve sera suffisamment sauvegardé, même si elle ne joue pas dans certaines circonstances extraordinaires où il est urgent de pourvoir à la paix des consciences.

a) Au nombre de ces circonstances, il y a en tout premier lieu le *péril de mort :* Tout prêtre, même non approuvé pour les confessions, fût-il irrégulier, hérétique, schismatique, réduit à l'état laïc, dégradé, peut alors validement et licitement absoudre n'importe quel pénitent de tous les péchés et de toutes les censures, quelque réservées ou notoires qu'elles puissent être, même si un autre prêtre approuvé est présent. Can. 882. Cette absolution ne vaut que pour le for interne. *Com. d'interprét. du Code*, 28 décembre 1927, *Acta ap. Sedis*, t. XX, 1928, p. 61.

Seule l'absolution du complice *in peccato turpi* serait illicite, hormis le cas de nécessité; mais elle serait toujours valide. Can. 881. Nous avons dit ailleurs que le confesseur complice de la révolte d'*Action française* serait tenu à un recours à la S. Pénitencerie dans le mois qui suivrait sa guérison, sous peine d'excommunication.

b) Une autre circonstance extraordinaire, prévue par le droit, est le cas d'un *voyage en mer* (qui ne soit pas seulement une promenade ou partie de plaisir). Toutes les fois que le navire fait *escale*, les prêtres qui y sont embarqués, pourvu qu'ils aient reçu le pouvoir de confesser d'un Ordinaire quelconque (soit avant leur départ, soit au cours du voyage), peuvent absoudre validement et licitement, même des cas réservés à l'Ordinaire du lieu de l'escale, tous les fidèles qui s'adressent à eux soit à terre, soit sur le navire. Can. 883, § 2. Ce pouvoir leur est accordé pour un, deux ou trois jours, si le navire reste aussi longtemps dans le port, ou si, pour continuer son voyage, un prêtre devait s'embarquer sur un autre vaisseau. Mais, après trois jours, ces pouvoirs ne seraient plus continués si ces prêtres pouvaient facilement aller trouver l'Ordinaire du lieu et se munir auprès de lui de pouvoirs réguliers. *Com. d'interprét. du Code*, 20 mai 1923, *Acta ap. Sedis*, t. XVI, 1924, p. 114.

c) En outre, le canon 900 énumère cinq cas dans lesquels toute réserve, quelle qu'elle soit, cesse et demeure sans effet. A noter que la cessation de la réserve ne doit pas s'entendre de la réserve des censures, mais uniquement de celle des péchés; en revanche, le texte du canon 900 vise aussi bien les réserves pontificales que les réserves diocésaines. *Com. d'interprét. du Code*, 10 novembre 1925, *Acta ap. Sedis*, t. XVII, p. 583. La réserve des péchés est donc suspendue :

a. En faveur des pénitents *malades qui ne peuvent sortir* de leur maison. Les alités ne sont donc pas les seuls à jouir de cette faculté, mais tous ceux que la vieillesse, une infirmité, une blessure, un accident empêchent d'aller trouver un confesseur qualifié; le fait pour eux de se lever ou même de faire quelques pas dans le jardin ne leur enlève pas le bénéfice accordé par le droit. Quelques auteurs étendent ce bénéfice même aux prisonniers, Capello, *De pœnitentia*, n. 552; c'est une interprétation qui n'est pas contre l'esprit de la loi. Cf. Claeys-Simenon, *Manuale jur. can.*, t. II, n. 145. Ce qui est certain, c'est que les religieux malades peuvent profiter de cette disposition favorable de la loi, même si dans la maison se trouvent des confesseurs privilégiés.

b. Les *fiancés* qui se confessent en vue de leur mariage; il n'est pas nécessaire qu'ils soient unis par des fiançailles canoniques.

c. Toutes les fois que le supérieur compétent a *refusé les pouvoirs* nécessaires pour absoudre d'un cas déterminé; par supérieur compétent, il faut entendre, en l'espèce, quiconque a pouvoir ordinaire ou délégué pour absoudre ou donner le pouvoir d'absoudre des cas réservés : si, par exemple, ce pouvoir a été demandé au vicaire forain (doyen) dont la délégation est prévue par le canon 899 et que celui-ci, à tort ou à raison, l'ait refusée, alors qu'il avait qualité pour l'accorder, il n'y a aucune obligation de recourir à l'Ordinaire. Cette disposition du Code, qui, à première vue, paraît extraordinaire, n'est pourtant que l'extension aux cas épiscopaux d'une législation appliquée depuis le XVII[e] siècle aux cas réservés par les supérieurs religieux. Urbain VIII, confirmant le 21 septembre 1624 un décret de Clément VII (26 mai 1593) concernant les cas réservés des réguliers, y ajouta cette déclaration : *Ut si hujusmodi regularium confessariis casus alicujus reservati facultatem petentibus superior dare noluerit, possunt tamen confessarii illa vice pænitentes regulares, etiam non obtenta facultate a superiore, absolvere.* Bizzarri, *Collectanea*, p. 246-247. Le motif invoqué est que la réserve ne doit pas tourner à la perte des âmes; et, dans le cas, le confesseur qui demande la faculté d'absoudre est mieux placé que le supérieur pour juger des dispositions intimes du pénitent.

d. La réserve cesse encore, si, au jugement prudent du confesseur, le recours constituait un *danger de violation du secret sacramentel*, ou même simplement

un *grave inconvénient* pour le pénitent. Le péril de violer le secret sacramentel existera si, vu les circonstances, il est à craindre que le supérieur auquel on devra recourir (et cela suppose qu'il n'y en a pas d'autre à portée) ne découvre l'identité du pénitent. Mais il va de soi que le pénitent ne saurait arguer de la violation du secret si lui-même allait trouver le confesseur privilégié et par là s'exposait à des soupçons. Il faudrait voir alors si, dans ce cas, cette démarche constituait pour lui le *grave incommodum* dont nous allons parler; car on ne pourrait faire au pénitent une obligation de recourir, le simple confesseur se trouvant compétent dans de telles conjonctures. L'appréciation du grave dommage ou du lourd inconvénient, laissée au jugement du confesseur, sera parfois chose assez délicate : il y aura lieu de tenir compte des circonstances ambiantes aussi bien que des dispositions du pénitent. Le grave inconvénient sera facilement réalisé dans les conjonctures suivantes : par exemple dans le cas d'une confession faite au moment d'un départ pour un lointain voyage, à la veille d'une fête où le pénitent a coutume de communier et ne pourrait s'abstenir sans danger d'infamie ou de scandale; s'il y a une difficulté particulière pour le pénitent à revenir trouver son confesseur, ou s'il lui est vraiment dur de rester en état de péché mortel (dans certains cas trois jours, un jour ou même moins, selon l'état d'âme).

Une cause suffisante serait aussi, semble-t-il, le dommage spirituel du pénitent : si l'on redoute que le fait de différer l'absolution l'indisposera au point qu'il s'éloigne irrité et ne revienne plus. A noter encore que le recours au supérieur compétent sera jugé très difficile et même moralement impossible toutes les fois qu'il ne pourra être fait par les voies ordinaires, c'est-à-dire de vive voix ou par lettre. L'emploi du télégraphe, téléphone (dont d'ailleurs il ne faut user qu'avec les précautions requises) n'est jamais obligatoire.

e. Enfin, la réserve étant territoriale, elle cesse hors du territoire de celui qui l'a portée, même si le pénitent en est sorti aux fins de recevoir l'absolution. Il semble que cette disposition législative n'intéresse pas le péché réservé *ratione sui* au Saint Siège, car la juridiction du souverain pontife est universelle; qu'on n'oublie pas cependant que, dans sa partie disciplinaire et sauf indication contraire, le Code ne concerne que l'Église latine; or aucune déclaration n'est intervenue pour étendre à l'Église orientale la réserve des péchés.

C'est surtout à propos des cas épiscopaux que cette disposition favorable du Code peut trouver une application plus fréquente. Le dernier paragraphe du canon 900 tranche définitivement une controverse longtemps élevée entre les auteurs sur la validité de l'absolution obtenue par la sortie du territoire in *fraudem legis;* c'était déjà le sens de l'Instruction du Saint-Office du 13 juillet 1916, *Acta ap. Sedis*, t. VIII, p. 315, laquelle allait à l'encontre de l'ancienne discipline remontant à Clément X : la constitution *Superna*, 21 juin 1670, statuait que l'absolution devait être refusée aux pénitents qui venaient se confesser hors de leur diocèse pour esquiver la réserve. Mais il va de soi qu'aujourd'hui encore, le même péché ne devra pas être réservé dans le territoire où se rend le pénitent, car alors les confesseurs non privilégiés seraient dépourvus de juridiction à son égard.

Dans tous les cas ci-dessus énumérés (d'après le canon 900), la réserve étant sans effet, il est hors de doute que l'absolution des péchés est *directe*. Il ne semble pas, quoi qu'en dise Ferreres, *Theol. mor.*, t. II, n. 679, que l'on puisse, en dehors de ces cas, absoudre le pénitent indirectement, en lui enjoignant ensuite de recourir comme s'il s'agissait de censures. Cf. canon 2254. Le Code fait la distinction entre la réserve du péché et celle de la censure, canon 893, § 3; si le pénitent ne se trouve pas dans un des cas où la réserve cesse véritablement — et ces cas sont assez extensibles — il se trouvera dans la situation de celui qui n'a à sa disposition aucun confesseur.

7. *Ignorance et réserve.* — Il nous reste à traiter une question importante : celle de l'influence de l'ignorance sur la réserve des péchés. Cette réserve des péchés admet-elle comme excuse l'ignorance ou le bas-âge *(minor ætas)* des coupables? Quelle que soit l'opinion que puissent professer à l'encontre certains auteurs de moins en moins nombreux, il faut répondre *négativement* à la question posée. La réserve est en effet, de par sa nature, une limitation de la juridiction du confesseur; ce n'est qu'indirectement qu'elle a un caractère pénal pour le pénitent, en obligeant à recourir à un confesseur privilégié qu'il n'a pas toujours à sa portée; mais ce caractère n'est que secondaire et l'ignorance ou toute autre cause ne saurait être invoquée pour excuser de la réserve comme s'il s'agissait d'une peine. La chose n'est plus douteuse depuis la décision de la Commission d'interprétation, 24 novembre 1920, *Acta ap. Sedis*, t. XII, 1921, p. 575, déclarant que les voyageurs, les étrangers de passage dans un territoire, sont soumis aux réserves de ce territoire; la plupart d'entre eux cependant ignorent ces réserves. Le législateur a montré nettement par là le caractère qu'il entend donner à la réserve : elle n'est pas tout d'abord une pénalité pour les délinquants, mais avant tout une limitation de juridiction, atteignant les confesseurs eux-mêmes.

On a essayé de faire valoir, en faveur de l'opinion contraire, le texte de la constitution de Benoît XIV, *Sacramentum pœnitentiæ*, qui, en instituant la réserve du péché de dénonciation calomnieuse, canon 894, emploie des termes où apparaît le caractère pénal et médicinal de la mesure en question; d'où par conséquent la possibilité d'admettre l'excuse de l'ignorance. Il est vrai que les paroles de Benoît XIV peuvent être interprétées dans le sens indiqué. Mais on voudra bien remarquer que le Code, qui seul fait loi en matière pénale, a précisément frappé la fausse dénonciation d'une double réserve, celle du péché *ratione sui* et celle de l'excommunication qu'il y a *ajoutée*. Canon 2363. Si donc l'ignorance peut servir d'excuse à l'existence de la censure, can. 2229, elle ne change rien à la réserve du péché qui a un tout autre caractère. L'opinion du rédacteur de l'*Ami du clergé*, 1921, p. 538, 2ᵉ col., semble s'appuyer surtout sur des auteurs antérieurs au Code.

Pour les cas épiscopaux, la même règle s'applique en principe : l'ignorance n'en excuse pas, témoin la décision de la Commission d'interprétation, 24 novembre 1920, citée plus haut. On fait remarquer, et très justement, que le législateur particulier pourrait déclarer, décider que la réserve ne joue pas en cas d'ignorance de la part du délinquant. Dans cette hypothèse, la connaissance de la réserve serait mise comme une des conditions préalables de la réserve des cas; tout de même que le supérieur est libre de décider par exemple que les impubères ne seront pas soumis à la réserve des péchés.

Mais ce sont là des dispositions particulières de la volonté du législateur; leur existence doit être manifestée au moins implicitement (par exemple si un Ordinaire ou un prélat faisait enseigner ou laissait enseigner cette doctrine dans son grand séminaire); elles ne contredisent d'ailleurs en rien les principes généraux du droit en matière d'ignorance et de réserve des péchés. Hormis ces cas, il reste vrai que l'ignorance n'excuse pas de la réserve et il semble qu'on ne puisse plus tenir désormais comme probable, même « pour la

pratique » l'opinion contraire, et que le confesseur, qui a ainsi absous sans pouvoirs, puisse se tenir tranquille même *post factum*. Cf. l'*Ami du Clergé*, 1921, p. 539; Claeys-Siménon, *Manuale jur. can.*, t. II, n. 145, 5°; Cance, *Le Code de droit canonique*, t. II, n. 201, note 2. On n'oubliera pas d'ailleurs que ceux qui auraient la présomption d'absoudre, sans juridiction spéciale, des péchés réservés, sont suspens *ipso facto ab audiendis confessionibus*. Canon 2366.

8. *Conclusion*. — Les règles de l'actuelle discipline concernant la réserve, telles que nous venons de les exposer, montrent assez que cette économie, sans être tout à fait désuète, ainsi qu'on l'a dit, reste secondaire et accessoire dans l'Église. Il serait souhaitable qu'à la place de la réserve des péchés soient introduits des moyens plus efficaces et moins périlleux, pour la sauvegarde de la morale et de la discipline. Un de ces moyens, déjà suggéré par l'Instruction du Saint-Office de 1916, n. 8, serait la « formation de confesseurs savants, pieux, prudents, qui dans chaque diocèse seraient capables de suggérer des remèdes opportuns pour l'extirpation des vices les plus courants. Ainsi seraient évités aux confesseurs et aux pénitents les ennuis de la réserve, et l'effet souhaité serait obtenu plus sûrement et plus suavement, avec l'aide de Dieu ». *Acta ap. Sedis*, t. VIII, p. 315.

Ajoutons qu'à Rome toute réserve diocésaine est supprimée et que tous les confesseurs ont le pouvoir d'absoudre des cas réservés par le droit aux Ordinaires. Cette mesure, qui remonte à un *Monitum* du cardinal-vicaire de 1920, est intéressante à noter du point de vue de l'évolution du droit de réserve.

3° *Censures réservées*. — 1. En matière de censures, comme en matière de péchés, la réserve est avant tout une limitation de juridiction. Elle n'est donc pas, à strictement parler une peine, mais, comme elle s'ajoute à une peine (la censure) et qu'elle lui apporte une notable aggravation, la réserve est de stricte interprétation.

Le canon 2245, § 4, déclare qu'aucune censure *latæ sententiæ* n'est réservée à moins qu'on ne le dise expressément, et, en cas de doute, soit de droit, soit de fait, la réserve n'urge pas.

2. Les censures *ab homine*, c'est-à-dire portées par sentence condemnatoire où à titre de précepte particulier, sont toujours et partout réservées, soit à celui qui les a portées ou infligées, soit à son supérieur, soit à son successeur ou à son délégué. Quant aux censures *a jure*, cf. can. 2217, elles peuvent être non réservées ou bien réservées soit à l'Ordinaire, soit au Saint-Siège. On trouvera à l'art. PEINES ECCLÉSIASTIQUES, col. 654-656, le tableau des censures *latæ sententiæ*, qui sont réservées de droit général.

Sur la question même de la réserve, nous renvoyons aux colonnes 644-647 du même article.

3. On peut, à propos de la réserve de la censure, comme à propos de celle du péché, soulever la question de l'*ignorance* et de son rôle excusant. Nous ne parlerons pas des cas où l'ignorance excuse de la censure elle-même, canon 2229, mais uniquement de l'influence qu'elle peut avoir sur la *réserve*.

a) De la part du pénitent, il faut voir la qualité et le degré de son ignorance. S'il sait que telle censure est réservée au Saint-Siège, mais ignore si elle est *simpliciter* ou *speciali modo* ou *specialissimo modo*, son ignorance, toute relative, ne l'excuse pas. S'il connaît la censure, mais ignore totalement la réserve, quelques auteurs, trop attachés, semble-t-il, à une doctrine qui était de mise avant la promulgation du Code, cf. S. Alphonse, *Theol. mor.*, l. VI, n. 581; d'Annibale, *Summula theol. mor.*, t. I, n. 315; Ferreres, *Compendium theol. mor.*, t. II, n. 672, 1196; Lehmkuhl, *Theol. mor.*, t. II, n. 1109, continuent à maintenir une controverse, en alléguant l'autorité de leurs sources en faveur de l'inexistence de la réserve dans ce cas. Cependant, il ne semble plus possible actuellement de soutenir en théorie que le pénitent n'est pas tenu par la réserve s'il l'ignore : la réserve atteint directement la juridiction du confesseur; la connaissance ou l'ignorance que peut en avoir le pénitent n'y change rien. L'opinion contraire, qui s'attarde à considérer la réserve comme une peine, n'a, dit Capello, « plus aucun fondement dans le droit du Code ». *De censuris*, n. 72. Dès lors, on ne voit pas pour quelles raisons on donnerait « dans la pratique » des règles de conduite en opposition avec ce qu'on appelle « la théorie ». Cf. Cance, *Le Code de droit canonique*, t. III, n. 348, note 1. Le législateur actuel qui a détaillé avec tant de soins les divers degrés de l'ignorance et leur influence sur l'existence de la censure, canon 2229, n'a pas dit un mot de l'influence de cette même ignorance sur la réserve, lorsqu'elle est le fait du pénitent. Il a d'autre part scrupuleusement précisé le bénéfice qui peut résulter de l'ignorance du confesseur en ce point, canon 2247, § 2, mais rien de plus. Il semble bien dès lors qu'on ne puisse conserver à l'ignorance une faveur que le droit ne lui reconnaît plus. L'opinion qui s'attarde à une conception de la réserve devenue surannée ne paraît plus soutenable ni spéculativement ni pratiquement, ni en droit ni en fait. Cf. Claeys-Siménon, *Manuale jur. can.*, t. III, n. 538.

b) Si l'ignorance est le fait du confesseur, le canon 2247, § 2, par une faveur inconnue de l'ancien droit, déclare valable l'absolution ainsi donnée, sauf s'il s'agit d'une censure *ab homine* ou très spécialement réservée au Saint-Siège. L'absolution vaudra même si cette ignorance est « crasse et supine », c'est-à-dire gravement coupable. Mais dans le cas où le confesseur aurait la témérité, *præsumpserit* — et cette présomption existerait dans le cas de l'ignorance affectée, can. 2229, § 1 — il encourrait par le fait même une excommunication simplement réservée au Saint-Siège. Can. 2338.

4. Comme pour les péchés réservés, le législateur veut que les prélats inférieurs au souverain pontife n'usent de la réserve des censures qu'avec la plus grande circonspection; et il leur trace des règles très sages dont ils ne devront pas s'écarter : *a)* aucune censure ne sera réservée, à moins que cette mesure ne soit exigée par la nature particulière des délits qu'il faut réprimer et par la nécessité de pourvoir à la défense de la discipline ainsi qu'au bien spirituel des fidèles, can. 2246; *b)* si une censure est déjà réservée au Saint-Siège, l'Ordinaire ne peut porter contre ce même délit une autre censure à lui réservée.

5. Il est entendu que deux censures, l'excommunication et l'interdit personnel, canons 2260 et 2275, qui empêchent de recevoir licitement aucun sacrement, entraînent par là même la réserve du péché auquel elles sont annexées. Mais cette réserve porte directement et immédiatement sur la censure et non sur le péché, même s'il s'agit de censures réservées par l'Ordinaire : cette déclaration va à l'encontre de la doctrine plus communément admise avant le Code quant aux cas épiscopaux. Il en résulte que, présentement, la réserve du péché ainsi atteint indirectement cesse complètement lorsque la censure n'a pas été encourue pour une cause quelconque, cf. les canons 2227-2231, ou qu'elle a été levée par l'absolution.

6. Terminons en notant que les quatre excommunications très spécialement réservées au Saint-Siège, à savoir : la profanation des saintes espèces, can. 2320, la violence exercée sur la personne du souverain pontife, canon 2343, § 1, l'absolution réelle ou feinte du complice *in peccato turpi*, can. 2367, la violation directe du secret sacramentel, can. 2369 — vu l'extrême

gravité des délits frappés — ont été étendues, comme mesure disciplinaire, à toute l'Église orientale par décret du Saint-Office daté du 21 juillet 1934. En conséquence la juridiction des pasteurs orientaux, à quelque rite qu'ils appartiennent, se trouve limitée par l'extension de cette réserve : ils devront, pour accorder l'absolution de ces censures, recourir à la S. Pénitencerie pour le for interne, au Saint-Office pour le for externe. *Acta ap. Sedis*, t. XXVI, 1934, p. 550.

Voir la liste des ouvrages indiqués à la fin des articles Causes majeures et Peines ecclésiastiques.

On pourra y ajouter, tant pour l'histoire de la réserve que pour son interprétation, les ouvrages suivants : Wernz, *Jus decretalium*, t. II, pars 2; Wernz-Vidal, *Jus canonicum*, t. II, *De personis*, Rome, 1923; Vering, *Droit canon.*, trad. Belet, t. II, Paris, 1881; Thomassin, *Ancienne et nouvelle discipline de l'Église*, trad. André, spécialement t. I et t. III, Bar-le-Duc, 1864; Tanquerey, *Synopsis theol. moralis*, t. I, *De pænitentia*, Paris, 1930; Gougnard, *Le confesseur et les péchés réservés*, dans la *Vie diocésaine* de Malines, 1924, p. 609; Ferraris, *Prompta bibliotheca*, au mot *Reservatio casuum*, t. VI, Paris, 1856.

A. Bride.

RESPECT HUMAIN. — I. Notion générale. II. Le péché de respect humain. III. Le respect humain à rebours.

I. Notion générale. — Il y a respect humain lorsqu'un individu, dans une action ou dans une omission, au lieu d'exprimer pratiquement sa personnalité et tout ce que celle-ci représente d'idées, de croyances, d'affection et de sentiments, tient compte de la mentalité de ceux qui l'entourent et y conforme son attitude personnelle, de façon à éviter le qu'en dira-t-on, les railleries, les moqueries et les critiques de toutes sortes.

En l'absence de tierces personnes le respect humain ne saurait donc exister. Il suppose, on le voit, chez le sujet qui s'y laisse aller, un sentiment de crainte que l'on pourrait appeler révérentielle, car la collectivité ou les témoins jouent, par rapport au sujet en cause, le rôle d'un véritable supérieur. La société exerce sur chacun de ses membres une pression qui contribue à maintenir l'individualisme dans ses exactes limites. Le respect de cette pression est un bien, il rentre dans ce que saint Thomas appelle l'*observantia*, cf. IIa-IIæ, q. CII. C'est l'exagération de ce respect qui constitue précisément l'attitude que nous étudions ici. Or il y a excès quand, pour des raisons égoïstes, l'individu sacrifie à cette *observantia* la pratique de vertus supérieures, en particulier celle de la vertu de religion. Il respecte alors les hommes plus que Dieu. D'où le nom de respect humain donné à cette attitude.

Le respect humain se manifeste dans les ordres naturel et surnaturel. En effet, l'infidèle, pour qui la conscience est pratiquement la seule règle de conduite, donne dans ce travers, chaque fois qu'il se départit de son devoir tel qu'il le connaît, pour aller à un moindre bien ou au mal, dans la crainte de l'opinion défavorable de ceux au milieu desquels il évolue. A fortiori cette attitude peccamineuse existe-t-elle dans l'ordre surnaturel. Nous ne nous occuperons que de celle-ci en cet article.

II. Le péché de respect humain. — Le respect humain est d'abord une attitude répréhensible; mais cette attitude peut aussi inspirer des fautes, surtout d'omission parfois aussi de commission, dont la gravité varie avec l'importance des préceptes mis en cause.

1° *Le sentiment de respect humain est répréhensible.* — 1. Il est facile d'aligner des textes évangéliques où se trouve inscrite l'obligation pour les fidèles d'agir non pas en considération de ce que peuvent dire ou penser les autres, mais à cause des obligations que la conscience impose. Encore qu'elles visent d'abord l'hypocrisie, les paroles de Jésus condamnent aussi cette attitude que nous avons appelée le respect humain. Par ailleurs le Christ oblige en certaines circonstances ceux qui le suivent à le confesser devant les hommes, quelque inconvénient qui en puisse résulter pour eux. « Celui qui m'aura confessé devant les hommes, dit-il, moi aussi, je l'avouerai comme mien devant mon Père qui est aux cieux. Mais celui qui m'aura renié devant les hommes, moi aussi je le renierai devant mon Père. » Matth., X, 32-33; cf. Marc., VIII, 38; Luc., IX, 26.

En maintes circonstances, l'apôtre Paul rappelle à ses fidèles ce devoir. Lui-même se montre très scrupuleux à le remplir, d'autant que sa vocation spéciale à l'apostolat lui fait une obligation particulière d'annoncer l'Évangile, sans crainte du qu'en dira-t-on. « Non certes, écrit-il, je ne rougis pas de l'Évangile. » Rom., I, 16. Il veut que les fidèles, en général, mais ceux-là surtout qu'il a constitués chefs d'Église, suivent son exemple. « Ne rougis pas, écrit-il à Timothée, du témoignage à rendre à Notre-Seigneur, ni de moi, son prisonnier; mais souffre avec moi pour l'Évangile, appuyé sur la force de Dieu. » II Tim., I, 8. Onésiphore, l'ami courageux, « qui a souvent réconforté Paul et n'a pas rougi de ses fers », méritera de ce chef une spéciale bénédiction de Dieu. *Ibid.*, 16. Par où l'on voit que Paul met presque sur le même pied le témoignage rendu à l'Évangile et le courage avec lequel ses amis à lui l'ont servi dans ses chaînes. C'est qu'en l'une et l'autre action il y avait danger égal. Servir Paul enchaîné, c'est déjà se rendre solidaire de son « martyre ». La louange qui est faite des courageux emporte une note de déconsidération pour ceux qui l'ont été moins. Cf. *ibid.*, IV, 16, 17.

2. Cette consigne de l'apôtre, qu'il faut savoir à l'occasion confesser sa foi ou tout au moins ne pas rougir de l'Évangile, a toujours été maintenue par l'Église. Aux âges de persécution, elle n'a jamais admis les défaillances positives de ses enfants et n'a jamais considéré que la crainte des pressions extérieures fût une excuse de la lâcheté.

Avec le temps se sont inscrites dans la législation canonique des prescriptions qui témoignent de la préoccupation de l'Église. En 1635, par exemple, la Propagande rappelle à l'usage des missionnaires en pays islamiques qu'il n'est pas permis de donner le baptême à quelqu'un qui ne voudrait pas professer sa foi extérieurement, à cause des dangers qui le menaceraient : *Non posse admitti ad baptismum Mahumetanum qui velit, propter vitæ periculum, christianus esse occultus et manere, sed debere se transferre ad loca ubi possit publice religionem christianam profiteri. Collectanea*, n. 84.

Un autre document émané de la même Congrégation proteste contre l'attitude de catholiques qui, en pays infidèles, assistent aux offices, mais par crainte des étrangers, venus par curiosité à la cérémonie, évitent tous les signes qui pourraient trahir leurs convictions intérieures : *A simulatæ infidelitatis nota excusari non posse subdolam agendi rationem illorum, qui dum diebus solemnioribus Missæ sacrificio intersunt, adstantium ex curiositate Turcarum præsentiam formidantes, nunquam omnino caput aperiunt, nec signant se crucis signo abstinentque a ceteris catholicæ religionis actibus qui ab aliis, qui christiano censentur nomine, palam solent exerceri, atque ita agentes id obtinent ut mahumeticæ superstitionis sectatores reputentur.* Décret du 19 février 1774, *Collectanea*, n. 1653.

Finalement le Code de droit canonique exprime d'une manière catégorique l'obligation qui, en certaines circonstances, incombe à tous les chrétiens de professer extérieurement leur foi, can. 1325, § 1 : *Fideles Christi fidem aperte profiteri tenentur, quoties eorum silentium, tergiversatio aut ratio agendi secum ferrent implicitam*

fidei negationem, contemptum religionis, injuriam Dei vel scandalum proximi. Voir ici l'art. Profession de foi, t. xiii, col. 675-679.

3. Ces prescriptions générales et particulières sont fort raisonnables. — *a)* En effet celui qui, par crainte du sentiment des témoins, ne professe pas sa foi se diminue moralement, parce qu'il se renie dans son esprit, dans son cœur et sa volonté. C'est une diminution intellectuelle, car le sujet agit à l'encontre de ses connaissances personnelles, de ses croyances, de ses convictions, en un mot de sa foi religieuse. C'est aussi une faiblesse affective de sa part, car il fait fi de ses sentiments les plus profonds et de tout ce qu'il aime. Il fait enfin un mauvais usage de sa liberté, car au lieu de choisir ce qui est pour son bien moral, il disperse ses efforts dans un sens opposé. C'est donc un amoindrissement de toute sa personnalité, un reniement pratique, un acte peccamineux. Au lieu de demeurer fidèle à ses devoirs religieux, le sujet se détourne du souverain bien et ne considère plus que son intérêt humain et sa tranquillité personnelle. Celui, d'ailleurs, qui cède fréquemment au respect humain s'expose au danger de perdre la foi. La pratique extérieure de la religion est une protection pour l'assentiment intérieur; la crainte de paraître chrétien au dehors amène à la longue une atonie de la vie religieuse, avec sa conséquence presque fatale : le doute, d'abord timidement admis, puis s'installant à demeure et minant l'assentiment donné à l'ensemble des vérités enseignées par l'Église.

b) Cette lâcheté est d'autant plus coupable qu'elle est parfois susceptible d'occasionner un scandale et de faire tomber dans le péché les âmes faibles qui pourraient être témoins de l'acte positif ou négatif inspiré par le respect humain.

Le respect humain est aussi un manquement à l'endroit de la société spirituelle dont on fait partie. L'unité extérieure de l'Église n'est-elle pas compromise par celui qui n'ose affirmer pratiquement ses convictions? Son rayonnement extérieur en tout cas en est sérieusement empêché. Au lieu de la contagion bienfaisante de l'exemple, on voit se produire le phénomène inverse : la lâcheté de quelques-uns gagne de proche en proche et finit par atteindre la masse; le *pusillus grex* tend encore à s'amenuiser.

c) Enfin, le respect humain est un acte d'irrévérence à l'égard de Dieu du fait que l'opinion humaine est préférée au jugement divin du maître de toutes choses; voir S. Thomas, *Sum. theol.*, IIª-IIæ, q. iii, a. 2. L'honneur dû à Dieu exige, à coup sûr, que la profession du christianisme soit à certains moments non seulement privée, mais aussi publique, quels que soient les périls qui pourraient menacer celui qui demeure extérieurement fidèle à ses convictions et à ses pratiques religieuses. De ce chef, les hésitations, les ambiguïtés ne sont pas tolérables, surtout lorsqu'il s'agit de s'affirmer devant le pouvoir établi. C'est pourquoi, parmi les propositions laxistes condamnées par le pape Innocent XI en date du 2 mars 1679, figure la suivante : 18. *Si a potestate publica quis interrogetur, fidem ingenue confiteri ut Deo et fidei gloriosum consulo; tacere ut peccaminosum per se non damno.* Denz.-Bannw., n. 1168. Ce qu'il faut faire devant l'autorité publique, qui n'a aucun droit sur la conscience de ses sujets, il importe aussi, bien qu'à un degré moindre, de le pratiquer lorsqu'il s'agit seulement de manifester sa foi en dépit de l'opinion publique, des risées, des critiques possibles.

2° *Péchés commis par respect humain.* — La disposition malsaine que nous appelons le respect humain peut amener soit à des omissions, soit à des actions peccamineuses.

C'est le plus souvent à des omissions qu'elle entraîne. En des contrées, par exemple, où l'ensemble de la population est peu fervente, tel chrétien venu de pays où la religion est couramment pratiquée et qui pratiquait lui-même, abandonne, par respect humain, ses devoirs religieux, ceux du moins qui sont extérieurs. Par respect humain il négligera l'assistance, tout au moins l'assistance régulière aux offices dominicaux, la communion pascale elle-même. Il évitera les signes extérieurs de respect à l'endroit des choses ou des cérémonies saintes, etc., etc. Nous avons vu plus haut la S. C. de la Propagande condamner sévèrement des omissions du même genre.

La gravité de ces fautes d'omission se mesure évidemment à la gravité du précepte qui commande l'accomplissement de ces actes. Il est bien difficile d'affirmer que le respect humain ajoute ici une malice spéciale au péché d'omission. Il est utile néanmoins au confesseur de savoir si l'omission de tel ou tel acte religieux prescrit *sub gravi* a pour origine le mépris des choses saintes, la simple indifférence ou le respect humain. Il peut de la sorte donner au pénitent les conseils appropriés.

Le respect humain peut entraîner d'autre part à commettre des actes peccamineux. Sans parler de la violation du précepte de l'abstinence ecclésiastique, par exemple (qui peut rentrer aisément dans la catégorie précédente), il arrive que, par respect humain, on s'associe plus ou moins timidement à des conversations anti-religieuses, qui peuvent dégénérer en des railleries, voire en des blasphèmes contre la religion; il arrive que l'on s'affilie, sous des prétextes divers, à des sociétés ou groupements dont l'esprit antichrétien est bien connu et a été expressément signalé par l'autorité ecclésiastique; il arrive que l'on essaie de se faire pardonner, par cette abdication, les convictions intérieures que l'on entend garder.

Ici encore la gravité de la faute commise se mesurera à la gravité du précepte contre lequel s'élève l'acte posé. Il va de soi qu'une raillerie légère contre la religion, prononcée pour se faire pardonner son christianisme, est beaucoup moins grave qu'un blasphème, à plus forte raison qu'un acte extérieur d'apostasie. De même est-il difficile de décider si l'acte ainsi posé revêt une malice spéciale et s'il est nécessaire d'accuser en confession cette circonstance. Au contraire il semble que, en bien des cas, la responsabilité de celui qui a commis l'acte délictueux par respect humain soit de ce chef atténuée par la gravité plus ou moins considérable de la crainte ressentie. A l'âge des persécutions, l'Église a su faire le départ entre les chrétiens qui s'étaient précipités avec empressement vers l'apostasie et ceux qui n'avaient cédé qu'aux menaces ou même à un commencement d'exécution. *Positis ponendis* on devra faire la même discrimination entre les fautes commises en suite de cette crainte lâche qui s'appelle le respect humain. Mais il demeure certain que, sous aucun prétexte, il n'est permis de poser, par peur des hommes, des actes positifs contraires à la loi divine : quelles qu'aient été les circonstances atténuantes qu'elle accordait aux chrétiens qui s'étaient rendus coupables par crainte d'actes extérieurs d'idolâtrie, l'Église les a toujours considérés comme des *lapsi* et sa discipline primitive était fort sévère à leur endroit.

Au contraire certaines circonstances de temps et de lieu peuvent autoriser un catholique à *omettre* certaines pratiques prescrites par la loi ecclésiastique. Si l'on n'est jamais autorisé à renier ses convictions par des actes positifs, on n'est pas toujours obligé de les afficher. Il est même des cas où la jactance, la forfanterie, le désir de poser sont plus néfastes qu'utiles à la cause que l'on sert. Les anciens auteurs de morale traitent généralement de cette question à propos des causes qui dispensent de l'observation de la loi ecclésiastique relative à l'abstinence. Si, disent-ils, un catholique est de

passage en un pays soit païen, soit franchement hérétique, il a le droit de passer outre au précepte de l'abstinence, s'il craint sérieusement que le fait d'être reconnu comme catholique soit pour lui la cause d'un dommage grave. Il en serait autrement si le sujet était poussé à violer cette loi par des gens qui verraient en son geste une sorte de reniement; on retomberait alors dans le cas d'un acte positif, qui est toujours interdit. En fait la largeur des dispenses de l'abstinence qui sont concédées soit par le droit général, soit par le droit particulier, soit même par les usages locaux, rend la solution ancienne à peu près inutile.

Les anciens auteurs posaient aussi à ce propos la question du costume et c'était surtout le port du turban en pays musulman qui les préoccupait. Ils autorisaient un chrétien, au cours d'un voyage, à prendre tel costume qui était plutôt celui du pays qu'un signe de la religion pratiquée. Le turban pouvait être ainsi jugé soit innocent, soit coupable suivant les cas et, faut-il ajouter, suivant le rigorisme plus ou moins grand des auteurs. Nul aujourd'hui ne ferait plus grief à un explorateur saharien de revêtir le costume des Touaregs ou des Arabes. Mais ceci nous met assez loin du respect humain qui sévit en nos pays chrétiens, où il ne laisse pas de constituer un grave péril pour le rayonnement de l'Église et son action.

III. Le respect humain a rebours. — En ce qui précède nous avons vu la crainte exagérée de l'opinion des hommes imposer à tel sujet une attitude extérieure contraire à ses convictions intimes, amener un croyant à se poser en incroyant, une personne très désireuse de bien faire, en chrétien tiède et ainsi de suite.

Le phénomène inverse peut se constater. La pression de l'ambiance, la crainte du qu'en-dira-t-on, peut, dans un groupement, fort exact à la pratique chrétienne, imposer à certains de ses membres moins fervents une attitude qui ne corresponde pas absolument à ses désirs et à ses persuasions. Ce serait trop que de parler d'hypocrisie et il vaut mieux parler d'une variété du respect humain, qui agit ici au rebours de ce qui arrive ordinairement.

La supposition n'a rien de chimérique. C'est quelquefois par respect humain, par crainte d'être montré au doigt, qu'en divers pays un certain nombre de personnes, les hommes, les jeunes gens surtout, pratiquent les devoirs religieux essentiels ou même de surérogation. La transplantation de ces sujets en des milieux où l'opinion publique est moins favorable à la pratique chrétienne fournit immédiatement la contre-épreuve. Là où l'on risque d'être remarqué si l'on accomplit ses devoirs religieux, ces mêmes sujets deviennent indifférents ou du moins veulent le paraître, posent peut-être pour l'incroyance et le scepticisme. Le remède à cet état d'esprit c'est le sérieux des convictions chrétiennes, c'est à asseoir ces convictions dans l'âme de leurs paroissiens, plus encore qu'à multiplier les pratiques extérieures de dévotion que doivent s'attacher les pasteurs de ces régions fortunées. *Hæc oportebat facere, sed illa non omittere.*

On retrouverait une mentalité analogue et non moins regrettable dans certaines communautés, collèges, pensionnats, etc., où la pratique des sacrements a été encouragée, sans qu'on y ait toujours mis la discrétion et, tranchons le mot, la doctrine nécessaires. Il n'est pas du tout inouï que l'état d'esprit ainsi créé finisse par créer un obstacle à la liberté des âmes. En certains cas il faudrait presque de l'héroïsme à tel ou tel pour s'abstenir, un jour qu'il se sait ou se sent mal disposé ou moins disposé, de la communion quotidienne rendue presque obligatoire. Le souci du qu'en-dira-t-on, de l'opinion des supérieurs, plus encore des camarades ou des compagnes, remplace alors trop facilement cette *intention droite* expressément demandée par le « décret libérateur » comme une condition indispensable à la sainte communion. Ceux qui sont en contact un peu intime avec les âmes savent à quelles angoisses cette peur du qu'en-dira-t-on accule certains tempéraments. D'ailleurs, ici comme dans le cas cité plus haut, la contre-épreuve est concluante. Abandonnés à eux-mêmes, pendant le temps des vacances, par exemple, beaucoup qui communiaient tous les jours dans le cours de l'année scolaire désertent à peu près complètement la sainte table. C'est le cas de rappeler le mot de l'Évangile : *ut videantur ab hominibus.*

Le remède à ce mal qui n'a rien d'imaginaire est dans la formation personnelle des communiants par leurs confesseurs respectifs; il faut les convaincre, à force d'insistance, que la pureté de conscience et l'intention droite ne se remplacent par rien. Il faut aussi que la direction générale donnée par l'autorité supérieure s'ingénie à trouver les moyens de lutter contre la routine et la peur du qu'en-dira-t-on. On a proclamé dans l'Église la liberté la plus grande en matière de communion ; il n'est pas de chrétien convaincu qui n'y applaudisse; peut-être serait-il temps, à présent, de prendre les mesures nécessaires pour garantir la liberté de ne pas communier. Le respect des hommes, la peur du qu'en-dira-t-on, cette forme de la pusillanimité dont parlaient les docteurs du passé, est un mal polymorphe et qu'il faut toujours démasquer, en quelque sens qu'il opère.

Les « théologies morales » ne traitent pas, en général, *ex professo*, de la question du respect humain ; il n'y a même pas dans ces traités de mot latin qui le traduise exactement. Ordinairement des allusions plus ou moins développées y sont faites dans l'étude de la vertu de foi (obligation de professer la foi) ou de religion. Voir l'art. Profession de foi.

N. Iung.

RESTITUTION. — I. Notion. II. Qui doit restituer? (col. 2472.) III. Circonstances de la restitution (col. 2488).

I. Notion. — 1° Définition; 2° Titres de la restitution; 3° Caractère obligatoire.

1° *Définition.* — Au sens large, elle est la remise à un propriétaire d'un bien dont il avait perdu la possession pour une cause quelconque. Tel est le sentiment de S. Thomas, *Sum. theol.*, IIa-IIæ, q. LXI, a. 1 : *restituere nihil aliud est, quam iterato aliquem statuere in possessionem vel dominium rei suæ.*

Au sens strict, elle est un acte de justice commutative, par lequel on rend au prochain un bien qui lui appartient en droit, ou par lequel on compense le tort qu'on lui a fait injustement. Elle n'existe pas quand seule est lésée la justice distributive, c'est-à-dire celle qui a en vue les mérites des personnes; car ici il ne saurait être question de droit rigoureux. La restitution étudiée en cet article n'est pas à confondre avec celle qui naît de la justice légale, selon certaines dispositions portées par l'autorité civile compétente. Ici, même s'il n'y a pas de péché, l'obligation devient réelle cependant du moment où le juge a rendu sa sentence.

En justice commutative la restitution se fait *ad æqualitatem*, c'est-à-dire qu'il faut rendre ce qui est retenu *in propria specie* ou *in æquivalenti.*

2° *Titres de la restitution.* — La restitution a deux raisons d'être : d'une part, la détention purement matérielle d'un bien d'autrui, c'est le cas du possesseur de bonne foi et, d'autre part, la mainmise injuste sur un objet qui appartient à un autre : c'est le délit formel, appelé aussi quelquefois la damnification simple.

Les deux éléments constitutifs de la restitution peuvent exister séparément ou unis. Alors que le possesseur de bonne foi détient un bien qui ne lui appartient pas sans commettre de faute et que l'incendiaire volontaire d'un immeuble d'autrui ne retire aucun avantage personnel de son acte, le détenteur de mauvaise foi, tel le voleur, l'escroc, non seulement garde

un bien qui n'est pas à lui, mais fait un péché contre la justice, car il agit sciemment et volontairement.

Ainsi analytiquement définie, la restitution diffère : 1. de la satisfaction, qui est la réparation d'une offense faite à une tierce personne; 2. du paiement, qui ne suppose aucun dommage injustement causé; et 3. de la *restitutio in integrum* qui est un remède de droit prévu par la législation canonique, en vertu duquel on récupère une condition ou une faculté juridique, qui avait été perdue.

La restitution telle que nous venons de l'analyser est-elle obligatoire et à quelles conditions l'est-elle?

3° *Caractère obligatoire.* — 1. Preuves de l'obligation; 2. Nécessité qu'elle crée; 3. Conditions requises; 4. Gravité de l'obligation.

1. *Preuves de l'obligation.* — *a) Par l'Écriture sainte* — Des nombreux textes qui imposent le devoir de restituer nous ne citerons que les principaux : a. *Sous la loi antique.* — Le précepte est formulé dans le Décalogue d'une façon négative, *Non furtum facies*, Ex., xx, 15. Le texte d'Ex., xxii, 1-3, le précise davantage. Pour que les Juifs fussent détournés du vol, ils devaient, en guise de peine, restituer plus qu'ils n'avaient dérobé : *Si quis furatus fuerit bovem aut ovem et occiderit vel vendiderit, quinque boves pro uno bove restituet, et quatuor oves pro una ove... si non habuerit quod pro furto reddat, ipse venumdabitur.* Le Lévitique, à son tour, exprime le devoir positif de la restitution sous une forme analogue : non seulement elle doit être totale, mais elle comporte un surplus à verser à celui qui a été lésé. *Anima quæ peccaverit, et contempto domino, negaverit proximo suo depositum quod fidei ejus creditum fuerat, vel vi aliquid extorserit, aut calumniam fecerit, sive rem perditam invenerit, et inficiens insuper pejeraverit et quodlibet aliud ex pluribus fecerit, in quibus solent peccare homines, convicta delicti reddet omnia quæ per fraudem voluit obtinere, integra, et quintam insuper partem domino cui damnum intulerat.* Lev., vi, 2-5.

Le livre de Tobie rappelle le commandement du Sinaï et les obligations qu'il entraîne : *Videte, ne forte furtivus sit; reddite eum dominis suis, quia non licet nobis aut edere ex furto aliquid, aut contingere.* Tob., ii, 21.

Le prophète Ézéchiel énumère la restitution au nombre des conditions à remplir par l'impie pour qu'il puisse de nouveau retourner à l'état de bonté morale : *Si autem dixero impio : « Morte morieris », et egerit pænitentiam a peccato suo, feceritque judicium et justitiam, et pignus restituerit ille impius, rapinamque reddiderit, in mandatis vitæ ambulaverit, nec fecerit quidquam injustum, vita vivet et non morietur.* Ez., xxxiii, 14-15.

b. *Dans le Nouveau Testament.* — Si le devoir de la restitution n'est pas expressément formulé, il reste que les principes généraux de la justice commutative y sont rappelés avec force, et donc aussi le devoir de la restitution. S'il est vrai que l'on doit « rendre à César ce qui est à César », Matth., xxii, 21, si l'apôtre saint Paul fait aux chrétiens une obligation de s'acquitter en conscience de leurs devoirs envers le fisc, Rom., xiii, 7, il va de soi que c'est un devoir non moins impérieux de rendre à un particulier ce qui lui a été soustrait.

Zachée manifeste la pratique courante, quand il dit au Christ : « Si j'ai fait tort à quelqu'un, je rendrai au quadruple. » Luc., xix, 8. La restitution au quadruple n'est pas exigée en justice, mais signifie la faveur à accorder au droit strict. Enfin, saint Jacques reprend avec force ceux qui retiennent injustement le salaire de leurs employés : *Ecce merces operariorum qui messuerunt regiones vestras, quæ fraudata est a vobis, clamat, et clamor eorum in aures Domini Sabaoth introivit.* Jac., v, 4.

b) Par la tradition. — De la tradition rappelons uniquement le texte de saint Augustin, tiré de son épître à Macédonius, où il expose les conditions mêmes de la vraie pénitence : *Si enim res aliena propter quam peccatum est, cum reddi potest, non redditur, pænitentia non agitur, sed fingitur; si autem veraciter agitur, non remittetur peccatum, nisi restituatur ablatum; sed, ut dixi, cum restitui potest. Epist.*, cliii, n. 20, *P. L.*, t. xxxiii, col. 662. Ces paroles sont passees telles quelles dans le *Décret de Gratien*, causa XIV, q. vi, c. 1, et les dernières ont formé la règle de droit : *Peccatum non dimittitur nisi restituatur ablatum. De regulis juris, in VI°*, regula IV.

c) L'argumentation rationnelle, apportée par saint Thomas, corrobore les preuves précédentes. Pour lui l'obligation de restituer naît de la nature même d'un droit strict. Celui-ci serait absolument inutile, si, lorsqu'il est lésé, il ne devait pas être réparé, car les hommes y trouveraient un excitant pour le violer. Par ailleurs, celui qui ne rend pas ce qui appartient à autrui, est censé continuer son action injuste et prive ainsi le propriétaire de la possession ou de la jouissance de son bien. L'obligation de la restitution est donc incluse dans le précepte négatif qui interdit le vol. *Sum. theol.*, IIª-IIæ, q. lxii, a. 8.

2. *Caractère de cette obligation.* — Une chose est nécessaire de nécessité de moyen, lorsque sans elle le salut ne saurait être obtenu. En matière sacramentelle, par exemple, on dira que le baptême pour les enfants est de nécessité de moyen; la réception de tels autres sacrements est nécessaire seulement de nécessité de précepte : le sujet peut se sauver sans elle, s'il n'y a pas d'omission coupable de sa part; l'eucharistie, la confirmation, etc., entrent dans cette catégorie. On parle également de la nécessité de moyen, pour l'adulte, de la foi en Dieu et en Dieu rémunérateur; au contraire, de la nécessité de précepte de la foi au moins implicite aux vérités enseignées par l'Église. De quelle nécessité parlons-nous quand nous disons que la restitution est nécessaire pour la rémission d'une faute contre la justice?

La restitution réelle *in re* n'est pas nécessaire de nécessité de moyen, car, en bien des circonstances et sans qu'il y ait faute de la part du sujet, elle est impossible. L'ignorance invincible, l'impuissance physique, une démence soudaine, une amnésie ou une mort subite et d'autres causes encore constituent parfois, en effet, un obstacle absolu. On ne parlera donc que d'une nécessité de précepte de la restitution *in re*. Quant à la restitution *in voto* ou désirée, elle est de nécessité de moyen dans la mesure où il est requis pour le salut que l'homme ait la volonté de garder tous les commandements de Dieu. Celui qui n'aurait pas la résolution de rendre à autrui ce qui lui appartient ne saurait donc être sauvé.

La restitution, dont la nécessité est indubitable, se présente sous un double aspect : affirmatif et négatif. Saint Thomas le fait remarquer quand il écrit, *præceptum restitutionis faciendæ, quamvis secundum formam sit affirmativum, implicat tamen in se negativum præceptum, quo prohibemur rem alterius detinere. Sum. theol.*, IIª-IIæ, q. lxii, a. 8, ad 1um. Le précepte est affirmatif, car un bien détenu injustement n'est rendu à son propriétaire et ne revient en la possession de celui-ci que par un acte positif ou par une série d'actes de cet ordre. Il est négatif en ce sens qu'il inclut non seulement un commandement négatif qui est son opposé, comme c'est le cas d'autres préceptes affirmatifs, mais aussi parce qu'il s'appuie immédiatement, comme sur son propre motif, sur la défense de garder le bien d'autrui : « Bien d'autrui tu ne prendras, ni retiendras à ton escient. »

3. *Conditions pour qu'il y ait obligation de restituer.* — L'obligation de la restitution n'existe que s'il y a eu

un délit formellement injuste. Celui-ci suppose une action injuste, qui ait été cause efficace et imputable et qui constitue une faute théologique.

a) Une action injuste. — Du fait que personne n'a le droit strict d'exiger qu'autrui travaille à son avantage, une simple omission ne suffit pas pour entraîner une obligation; une action positive, physique ou morale, qui de sa nature est ordonnée à causer un dommage et à léser la justice commutative est requise. Il ne s'agit pas ici de ce qui contreviendrait à la charité. Remarquons-le cependant; en certaines circonstances s'abstenir d'agir équivaut à une action : un silence est parfois interprété comme une approbation ou une désapprobation et constitue ainsi un acte véritable. De même, la passivité entraînerait l'obligation de restituer, si celui qui n'a pas posé l'acte qui eût empêché un dommage, ou procuré un avantage sérieux, y était tenu par un contrat, un quasi-contrat ou par la loi.

Une action, qui n'aurait été que cause *sine qua non* de préjudice, ne suffirait pas non plus. Il en est de même de toute autre, qui, ni physiquement ni moralement, n'a eu d'efficience directe, mais a seulement été l'occasion qui a déterminé un autre à agir et à nuire. S. Alphonse, *Theologia moralis*, l. III, n. 536, 584, 632, 635. Toutefois, si la cause accidentelle revêtait le caractère d'une coopération, il n'en serait pas de même. Voir plus loin col. 2480.

Lorsque l'effet suit occasionnellement, mais que l'action a été posée avec l'intention de nuire, il est assez difficile de savoir si le mal commis donne lieu à restitution. Les moralistes hésitent. Le P. Vermeersch donne la solution suivante : *disputatur probabiliter in utramque partem an injusta damnificatio habeatur. Atque ubi verus influxus fuerit, id affirmandum videtur. Theologiæ moralis principia*, t. II, n. 583. Wouters est défavorable à la restitution, étant donné qu'il n'y a pas eu de faute théologique; il ajoute cependant : *Id tamen non impedit quominus damnum eo sensu ponenti causa imputetur, quod ob damnum illud contra caritatem offendat. Manuale theologiæ moralis*, t. I, n. 993.

En réalité, vu les circonstances, il est souvent impossible de dire si une action a été cause efficace ou seulement occasionnelle d'un préjudice causé à un tiers.

b) Une action qui soit cause efficace. — Pour que l'action posée donne lieu à restitution il est requis assez probablement que le dommage ait été voulu. En effet, on ne peut imputer à personne un acte involontaire. C'est l'opinion qu'expriment, avec quelques nuances : S. Alphonse, l. III, n. 628, 629, et *Homo apostol.*, tract. X, n. 84, 85; de Lugo, *Disputationes scolasticæ et morales de justitia et jure*, disp. XVIII, n. 86 ; Lacroix, *Theologia moralis*, l. III, part. II, *De restitutione*, n. 200; Sporer, *Theologia moralis super Decalog.*, tractatus IV, c. II, n. 139, cf. 10e éd., Sporer et Bierbaum; d'Annibale, *Summula theologiæ moralis*, part. II, l. III, n. 100 et 232; Aertnys-Damen, *Theolog. mor.*, t. I, n. 767, q. 2.

Quand la cause destinée à porter un tort déterminé, est volontairement posée, l'agent est responsable; il est tenu à la restitution, même si, dans la suite, il a fait tout ce dont il était capable pour en empêcher les effets. Si une action nocive, commencée involontairement, est susceptible d'être arrêtée dans son développement et ne l'est pas, son auteur est obligé de restituer, à moins qu'il ne risque de se porter à lui-même un préjudice plus grand ou au moins égal et aussi grave que celui qui sera de fait subi par la tierce personne. Voir S. Alphonse, l. III, n. 564, 994; l. VI, n. 621.

c) Une faute théologique. — Cette action efficace doit aussi être théologiquement coupable.

a. *Insuffisance de la faute juridique.* — Celle-ci est constituée par l'omission de la diligence extérieure exigée par la loi, un contrat ou une charge, pour éviter qu'un tort ne soit causé. Le délinquant est coupable devant la loi, mais ne l'est pas forcément au for intime et devant Dieu. La faute juridique doit être prouvée, et c'est pourquoi elle n'impose le devoir de restituer qu'après la sentence judiciaire. S. Alphonse, l. III, n. 554; l. I, n. 100, ou s'il y a eu un engagement formel et spécial par contrat.

D'après les dispositions du Code civil français la réparation incombe à celui qui, par sa faute, a occasionné un dommage, soit par son fait, soit par sa négligence ou son imprudence (art. 1382, 1383), soit par l'action de ceux qui lui sont confiés (art. 1384) ou des biens qui lui appartiennent. Suivant les cas, les lois civiles, qui obligent à réparer pour une défaillance d'ordre juridique, n'agissent qu'au for externe ou présument au contraire la faute théologique.

b. *La faute théologique est requise pour que l'action coupable et efficace donne lieu à restitution.* — Le péché théologique concerne la conscience. Quand il existe dans une action, la damnification est formellement injuste. Il est mortel ou véniel, cf. S. Thomas, IIa-IIæ, q. LIX, a. 4; q. LXVI, a. 6; S. Alphonse de Liguori, l. III, n. 700. Il suppose, de la part de l'agent, la volonté de nuire et une connaissance, au moins confuse, du préjudice à commettre. Lorsque celui-ci n'est nullement prévu, ni voulu, il ne saurait être imputé à l'agent, même si ce dernier, se livrait à ce moment à une œuvre illicite. La gravité du péché est en relation non seulement avec le dommage sciemment voulu, mais aussi avec le rapport qui existe entre celui qui est lésé et le damnificateur. Pour l'apprécier à sa juste valeur, il est indispensable de tenir compte du sentiment commun, de l'avis des hommes prudents et des circonstances de temps et de lieu. C'est pourquoi en bien des cas, il sera malaisé de se prononcer d'une manière catégorique.

4. *Gravité de l'obligation.* — L'obligation de la restitution est en fonction directe de la gravité de l'injustice qui a été commise. Elle est également grave ou légère.

a) Obligation quand le péché est mortel. — Étant donné que la restitution est communément considérée comme une peine, pour qu'il y ait obligation grave de rendre, il est requis qu'il y ait eu une faute théologique grave.

b) Obligation quand le péché contre la justice est véniel. — D'une manière générale, lorsqu'il y a *tort léger* et péché véniel, il faut tout restituer sous peine de commettre une faute vénielle. Apportons cependant quelques précisions exigées par la complexité des cas qui se présentent.

a. *Si le péché est véniel en raison de la légèreté de la matière*, il est certain que la restitution s'impose *sub levi*.

Mais une faute de cette nature engendre-t-elle parfois une obligation grave? Le cas se produit quand chacun des nombreux dommages commis est infime et que l'ensemble est considérable. Si c'est la même personne qui a subi un dommage grave par suite de la répétition des fautes vénielles, quelle est l'obligation du délinquant qui a agi avec pleine connaissance et entier consentement? L'obligation semble grave au premier abord, vu que les petits torts peuvent être unis entre eux moralement et constituer une matière grave. Mais, s'il fallait en croire certains moralistes, il n'existerait ici qu'une multiplicité d'obligations légères, car il n'y a eu que des péchés véniels. Cf. Wouters, n. 995, p. 649. Il nous paraît douteux que l'équité naturelle s'accommode parfaitement de cette solution.

Si plusieurs personnes ont supporté des préjudices légers qui, pris ensemble, forment une matière grave, bon nombre de théologiens déclarent que le devoir de

la restitution ne saurait être grave, parce que le délinquant est parvenu sans faute mortelle à une matière grave : il est seulement léger. Cette solution, considérée comme plus probable et comme sûre dans la pratique, suppose, il est vrai, que c'est par un oubli, qu'il ne faut d'ailleurs pas admettre trop facilement, que ces petits torts ont constitué en fin de compte un dommage considérable, mais sans qu'aucune personne ne subisse un préjudice important et surtout sans qu'il y ait eu faute mortelle. Vermeersch, *Principia*, t. II, n. 584.

Bien entendu, s'il y avait eu réellement faute mortelle, on tomberait dans le premier cas étudié plus haut. C'est très fréquent; car il pèche gravement celui qui *délibérément* pour se mettre en possession d'une grosse somme commet bon nombre de petits vols. Vermeersch, *Principia*, t. II, n. 584.

b. *Si la faute est vénielle à cause du manque de consentement*, c'est-à-dire si la volonté n'a causé de tort grave que d'une manière imparfaite, il semble plus probable qu'il n'y a aucune obligation. L'obligation n'existe pas *sub gravi*, car l'obligation doit être en relation avec le délit de conscience; ni non plus *sub levi*, parce qu'un devoir qui tend à une matière grave ne saurait être seulement léger de sa nature, vu qu'il doit y avoir naturellement proportion. Dans ce cas, probablement, le délinquant n'est même pas tenu en justice de restituer une partie légère en rapport avec le péché, parce que la faute, qui est vénielle par suite du manque de consentement, n'est pas purement et simplement un délit contre la justice, ainsi que l'affirme saint Alphonse de Liguori, *op. cit.*, l. III, n. 552; cf. Lugo, disput. VIII, n. 55 sq.; Vermeersch, *Principia*, t. II, n. 584, p. 554.

Bien que, dans l'hypothèse envisagée, il n'y ait aucune obligation en stricte justice, dans la mesure du possible il est équitable d'amener les parties à composition.

c. *Si le péché est véniel parce que le sujet était dans l'erreur invincible sur la quantité du tort qu'il a commis* (il a dérobé, par exemple, un menu objet d'art, l'estimant sans valeur), il ne saurait y avoir qu'une obligation légère de restituer. Mais il est trop clair qu'il ne faut pas admettre trop facilement cette erreur invincible.

d. A cette question peut se rattacher la question d'autres erreurs qui donnent lieu parfois à des situations compliquées : celui qui a voulu faire un tort a pu errer invinciblement ou sur la personne lésée ou sur l'objet du tort ou sur la gravité du dommage.

Le damnificateur erre invinciblement sur la personne si, par exemple, il incendie la maison de Paul, croyant avoir affaire à celle de Jacques. A croire certains moralistes, au nombre desquels il faut regretter de rencontrer saint Alphonse (*op. cit.*, l. III, n. 628, 629), l'incendiaire, en l'occurrence ne serait tenu à aucune restitution : son action, disent-ils, ne fut pas théologiquement coupable à l'égard du damnifié. Il ne doit rien à Jacques qu'il n'a pas lésé, ni à Paul auquel il n'a point voulu causer de dommage! Exemple remarquable des conséquences inattendues auxquelles peut aboutir la discussion des cas de conscience menée avec les ressources de la dialectique. Car la simple équité fait voir que les conditions requises pour la restitution existent de fait. Il y a en effet une action matériellement et formellement injuste, et seule la volonté interprétative du coupable fait obstacle à l'injustice formelle. C'est pourquoi, en accord avec le sens commun, bon nombre de moralistes modernes imposent dans cette hypothèse le devoir de la réparation. Voir Vermeersch, *Principia*, t. II, n. 585.

Lorsque l'erreur invincible a trait à l'objet ou à la gravité du tort, des solutions différentes sont données. Cette variété provient de la difficulté des problèmes et du point de vue différent où les auteurs se placent, vu que ceux-ci font souvent appel à des distinctions suggérées par les lois de la logique et de la psychologie. Sans vouloir entrer dans le détail — car ce n'est pas le lieu de traiter de l'erreur — il semble qu'il faille plutôt envisager le fait en lui-même et déterminer la culpabilité. Lorsque celle-ci existe il y a une injustice réelle et donc obligation de réparer. Si, par exemple, un individu dérobe un objet sachant parfaitement qu'il vaut trois cents francs, mais juge qu'il n'y a là que matière légère, il est tenu *sub gravi*, semble-t-il, de restituer à défaut de l'objet une somme équivalente, puisqu'il a agi avec plein consentement et qu'il a apprécié l'objet à son juste prix, encore qu'il se soit trompé dans l'estimation de la gravité de la faute. Voir Lehmkuhl, *Theol. mor.*, 11e éd., t. I, n. 1154. Cependant cette opinion n'est pas à urger, car il importe de tenir compte de l'attitude intellectuelle erronée de l'agent. Et c'est pourquoi la plupart du temps, il sera équitable d'avoir recours à la composition, c'est-à-dire à une entente entre les intéressés. Ce sera la solution idéale.

e) *Obligation de restituer en cas de doute.* — Ce peut être un doute de droit ou un doute de fait. Le premier existe lorsqu'il y a un soupçon positif et sérieusement probable sur la justice d'une action. Ici il est permis d'avoir recours au système du probabilisme.

Il y a doute de fait, s'il y a incertitude sur le dommage qui a été fait ou sur l'efficience de l'action. Si le doute subsiste après une enquête diligente la restitution ne saurait être imposée, vu que son obligation se présente comme incertaine. D'après l'opinion commune, cette attitude ne vaut pas lorsqu'il y a doute sur le fait même de l'exécution de la restitution. C'est pourquoi il faut payer, au moins au prorata du doute, à moins qu'il n'y ait une plus grande probabilité en faveur du paiement. Voir Vermeersch, *Principia*, t. II, n. 586; Lehmkuhl, t. I, n. 1147.

II. Qui doit restituer? — Ce sont les possesseurs d'un bien d'autrui et en second lieu les coopérateurs à une action damnificatrice.

1° *Les possesseurs d'un bien d'autrui.* — 1. *Axiomes qui dominent la question.* — Avant d'entrer dans le détail des questions soulevées par la restitution, il est utile de connaître les principes généraux exprimés sous la forme d'aphorismes ou d'axiomes : 1. *Res clamat domino;* 2. *Res fructificat domino;* 3. *Res perit domino;* 4. *Locupletari non debet aliquis cum alterius injuria.*

a) *Res clamat domino.* — Chaque chose appelle un propriétaire. La propriété est perpétuelle. Elle dure en fait aussi longtemps qu'elle n'a pas été éteinte par un droit supérieur.

b) *Res fructificat domino.* — Les fruits que les objets produisent, appartiennent au propriétaire; mais, pour estimer le gain, il faut en déduire les dépenses.

a. *Les fruits que les biens produisent reviennent au propriétaire.* — Il y a lieu de distinguer les fruits naturels, les fruits industriels, les fruits mixtes, les fruits civils.

α) *Les fruits naturels.* — Ce sont ceux que l'objet produit spontanément en vertu de sa propre nature, sans qu'il soit nécessaire que l'activité de l'homme intervienne : par exemple, les fruits des arbres, l'herbe des champs, etc.

Parmi les fruits naturels, les uns sont déjà perçus, les autres encore pendants. Ceux-ci suivent le fonds, car ils constituent une seule chose avec lui, vu qu'ils n'en paraissent être qu'une partie : *fructus pendentes pars fundi esse videntur.* Lex *Fructus pendentes*, 45 *De rei vindicat.* Les fruits perçus sont ceux qui, après avoir été recueillis, se trouvent à l'abri ou ont déjà été consommés ou utilisés par le possesseur pour son usage personnel.

β) *Les fruits industriels.* — Malgré que la nature des choses concoure comme instrument de l'homme à leur production, ceux-ci proviennent principalement de l'activité humaine, à savoir de sa volonté, de son intelligence et de ses qualités diverses de prudence et de diligence, etc. A juste titre ils sont considérés comme une sorte de paiement des efforts fournis. Les biens ne sont que la cause occasionnelle des fruits industriels, tandis que l'homme en est l'agent principal.

γ) *Les fruits mixtes.* — Ils sont le résultat de la nature de la chose et de l'industrie de l'homme. Ce sont, par exemple, les moissons, les vignobles et toutes les productions de la terre qui exigent une culture, etc.

δ) *Les fruits civils.* — Théoriquement on appelle ainsi le prix de location des maisons, des navires, le prix des marchandises, le salaire, les intérêts et tout ce qui au point de vue civil est considéré comme un fruit. Ils proviennent de la loi ou d'une convention sociale. Pratiquement cependant ils entrent dans l'une des catégories précitées.

b. *Pour estimer le bénéfice réel, il y a lieu de déduire certaines dépenses.* — Pour conserver et pour améliorer des biens, il faut engager des dépenses. Celles-ci se subdivisent en différentes catégories : les dépenses d'entretien, appelées aussi dépenses ordinaires ou de conservation, indispensables pour maintenir les choses en état et permettre la production et la perception des fruits. Sans elles, ce serait bientôt la diminution du bien ou la ruine, dès lors la perte de tout fruit. — Les dépenses utiles sont destinées à rendre le bien plus fructueux, tel est, par exemple, l'achat d'engrais chimiques ou naturels. — Les dépenses volontaires et somptuaires sont engagées pour donner à la chose un ornement qui la fait plus agréable. Les frais de peinture, de sculpture et de décoration entrent dans cette catégorie.

c) Res peril domino, qui quasi suam rem neglexit nulli querelæ subjectus est (Lex II, § 3, *De petit. hæred.*). — Par cet axiome, il faut entendre que la disparition d'un objet, lorsqu'elle est naturelle, est une perte à subir en toutes ses conséquences par le propriétaire. Il en va autrement quand il y a destruction ou démolition par une action humaine injuste et coupable.

d) Locupletari non debet aliquis cum alterius injuria vel jactura (Reg. 48, *De regulis juris in VI°*). — Cet aphorisme n'est que le développement du premier qui a été exposé. Un bien qui appartient à autrui est possédé de deux manières, dans sa réalité ou dans son équivalence. Ce second mode existe lorsqu'un homme n'a plus en sa possession ce qu'il a détenu, mais qu'il en est cependant devenu plus riche, que s'il ne l'avait jamais eu. Cela se produit si un objet reçu à titre gratuit a été vendu, ou s'il a été consommé permettant ainsi d'épargner sa propre richesse, ou si, acheté à bas prix, il a été vendu avec gain. Comme on le voit, l'enrichissement provient uniquement de la chose elle-même.

2. *Application des axiomes.* — Ces principes posés, nous pouvons en faire une application aux diverses catégories de possesseurs du bien d'autrui. Ces possesseurs sont de bonne foi, de mauvaise foi ou de foi douteuse.

a) Au possesseur de bonne foi. — C'est celui qui a acquis à titre onéreux ou gratuit, une chose quelconque d'une personne qu'il estimait en être le légitime propriétaire, alors qu'en fait cette personne ne l'était pas. Ainsi, sans le savoir, il détient un bien qui, réellement, n'est pas à lui. Pour déterminer ses devoirs et ses droits, deux situations sont à envisager : 1. Aussi longtemps qu'il est de bonne foi; 2. Quand cesse sa bonne foi.

a. *Aussi longtemps que le possesseur est de bonne foi.* — Il a tous les droits du propriétaire sur l'objet que licitement il utilise en lui-même et dans tous ses fruits ou qu'il détruit. Si l'objet périt par l'usage naturel et si le propriétaire survient, celui-ci, en vertu du principe *Res peril domino*, ne saurait exiger aucune restitution, car cette perte est arrivée sans faute contre la justice.

b. *Quand cesse la bonne foi.* — Ici il importe de fixer les droits du détenteur de bonne foi sur l'objet lui-même, sur les fruits et sur les dépenses.

α) Quels sont les droits du détenteur sur l'objet. — On peut envisager deux cas : l'objet n'a été transmis à personne; il n'y a donc eu qu'un seul détenteur; ou bien au contraire, il y a eu une ou plusieurs transmissions de l'objet.

α. *Il n'y a pas eu de transmission.* — *L'objet existe encore.* — Le possesseur de bonne foi prescrit légitimement suivant le temps fixé par le droit (voir l'art. PRESCRIPTION); il acquiert ainsi définitivement ce qu'il détient et en perçoit tous les fruits.

Mais s'il n'y a pas encore prescription, quand le possesseur de bonne foi apprend que ce qu'il détient est à autrui, il lui incombe de restituer le plus tôt possible à moins de graves inconvénients, car *res clamat domino.* Le possesseur de bonne foi peut-il exiger du propriétaire à qui il rend ce qui lui appartient que le prix lui en soit versé? La réponse, semble-t-il, varie suivant les circonstances. Si le propriétaire s'est trouvé dans l'impossibilité de recouvrer son bien et si, poussé par l'intention de le lui rendre, le possesseur actuel l'a acheté à une tierce personne, celui-ci a le droit d'en exiger le prix parce qu'il a travaillé pour l'utilité d'autrui et non pour la sienne.

La loi civile a sur l'achat des objets volés ou perdus une disposition particulière. D'après l'article 2280 du Code civil, le propriétaire a trois ans pour réclamer son bien, mais il est tenu de payer au possesseur la somme que celui-ci a versée, si l'achat a été fait au marché ou dans une vente publique ou par un marchand qui négocie des objets de même espèce. En dehors de ces cas les théologiens enseignent communément que le propriétaire n'est pas obligé d'indemniser le possesseur éventuel de son bien. Ce dernier pour se dédommager de la perte subie doit recourir contre le voleur.

L'objet n'existe plus, mais seulement son équivalent parce qu'il a été consommé ou qu'il a péri. S'il est consommé, s'il ne reste plus rien et si le possesseur de bonne foi n'en a pas tiré avantage, il ne saurait être question pour lui de restituer quoi que ce soit. Mais si la consommation, bien que faite sans aucune faute contre la justice, a permis au détenteur d'épargner ses biens personnels, il y a pour ce dernier obligation de rendre dans la mesure où il en est devenu plus riche. Cet enrichissement est considéré comme l'équivalent du bien d'autrui utilisé. La restitution de cette part doit être faite au plus tôt par le possesseur mais les fruits de son industrie lui demeurent acquis.

S'il a péri : Si le bien périt fortuitement ou même par le fait du possesseur, mais sans avantage pour lui, il n'est tenu à aucune restitution. C'est l'application directe du principe : *Res peril domino.*

β. *Il y a eu transmission de l'objet possédé de bonne foi.* — Elle a pu être faite : à titre onéreux, ou à titre gratuit, ou à titre onéreux et gratuit.

Transmission faite à titre onéreux. — Pour faciliter la compréhension du sujet, il y a deux situations différentes à distinguer : selon que le possesseur n'a pas été évincé par le propriétaire ou qu'il l'a été.

Si le possesseur n'a pas été évincé par le propriétaire parce qu'il y a déjà prescription légitime, ou que l'objet a été consommé ou qu'il a péri fortuitement, la situation se résout ainsi :

Le premier individu qui a possédé et qui a vendu paie au propriétaire le prix de l'objet, lorsqu'il en est devenu plus riche, car personne n'a le droit de s'enrichir avec ce qui est à autrui. Mais il n'existe pour lui

aucune obligation à l'égard des autres possesseurs parce qu'il n'y a pas eu éviction et que le contrat de vente, en vertu de la loi, a les mêmes effets que s'il avait été valide. De ce fait, les autres vendeurs ne sont obligés à rien, même pas à rendre le montant des bénéfices, qu'ils auraient pu réaliser, parce que ces profits personnels sont véritablement des fruits industriels. Ceux-ci, en effet, n'existeraient pas s'il y avait eu vente avec perte, par suite des circonstances moins heureuses et pourtant, dans cette hypothèse, le vendeur ne pourrait rien réclamer, ni recourir. C'est une preuve indirecte de l'affirmation précédente. S. Alphonse, l. III, n. 800, 825.

Si le possesseur a été évincé lorsque l'objet existe encore et qu'il n'y a aucun moyen de s'opposer à la dépossession, le dernier détenteur doit la subir et rendre la chose au propriétaire. Mais il lui reste un recours contre son vendeur. Celui-ci de même fait licitement appel à celui qui lui a cédé l'objet et il en est ainsi jusqu'au premier possesseur. Ici, en effet, la vente a été nulle et cela oblige chaque vendeur d'indemniser son acheteur, du prix d'acquisition. L'application de ces principes est difficile. C'est pourquoi les moralistes demandent qu'on s'en remette, s'il y a lieu, aux dispositions du droit civil. Si elles n'existent pas, ils hésitent en général à formuler une obligation. Vermeersch s'en tient à un conseil et conclut : *Quare æquum censemus ut possessor bonæ fidei domino qui re sua privatur, pretium reddat quod sine damno proprio reddere potest, quasi involuntarie negotium domini utiliter gesserit, sed strictam justitiæ obligationem ita agendi e naturæ lege colligi posse non arbitramur. Principia*, t. II, n. 651, p. 611-612.

Transmission faite à titre gratuit. — Quand l'objet, possédé de bonne foi, a été transmis à un tiers par une donation ou à titre gratuit, le premier possesseur, du fait qu'il n'est pas devenu plus riche par l'objet d'autrui ne contracte aucune obligation. Par ailleurs, il importe peu au propriétaire, aux mains de qui demeure son bien, sur lequel il a le droit de porter ses légitimes revendications. A fortiori, ceux qui dans la transmission n'ont été que des possesseurs intermédiaires, ne sont tenus à rien, ni à l'égard du propriétaire, ni entre eux, car l'objet discuté n'a pas été gardé.

Le dernier possesseur, en revanche, doit remettre l'objet, s'il l'a encore, ou l'équivalent, s'il l'a consommé, au légitime ayant droit, car il a ainsi épargné ses biens et en est devenu plus riche. Autrement il ne saurait être question pour lui de rendre quoi que ce soit.

Transmission faite à titre onéreux et gratuit. — Si les circonstances permettent l'éviction, le dernier possesseur est obligé de remettre l'objet à la disposition du propriétaire, mais il lui reste un recours contre celui qui lui a vendu l'objet dont il a été dépossédé. S'il n'y a pas lieu d'évincer le dernier détenteur, au premier seul il incombe de verser la somme touchée au moment de la vente, étant donné qu'il avait reçu gratuitement et qu'ainsi par l'acte de cession il est devenu plus riche.

Le donateur qui a fait une largesse avec des biens d'autrui épargnant de la sorte sa fortune personnelle, ainsi que celui qui a consommé de bonne foi une chose qu'il avait reçue gratuitement sont tenus de rendre d'après la valeur du bien conservé si celui-ci a moins de prix que ce qui a été livré ou utilisé, parce que seul ce par quoi il y a eu enrichissement est soumis à restitution, ou d'après la valeur de ce qui a été donné ou consommé, si celle-ci est moindre que celle des biens personnels épargnés; la réparation ne va pas au delà du dommage, causé réellement à autrui.

β) *Quels sont les droits du détenteur sur les fruits.* — Dès que le possesseur de bonne foi a connaissance du propriétaire, il doit rendre l'objet et les fruits civils et naturels pendants ou existants et les mixtes; mais pour ces derniers uniquement la partie qui revient à la nature du bien. Quant aux autres fruits qui, durant la détention loyale, ont été consommés, donnés ou perdus, ils ne donnent lieu à aucune restitution, sauf s'il en est résulté une épargne de bien personnel et conséquemment une augmentation du patrimoine familial. Cet enrichissement partiel est considéré comme l'équivalent du bien d'autrui et, en justice, doit être rendu, à moins qu'il ne soit déjà légitimement prescrit.

Les fruits industriels demeurent acquis au possesseur, déduction faite de l'indemnité à verser au propriétaire pour l'utilisation de son bien, qui a servi pour ainsi dire d'instrument. L'appréciation en revient au jugement des hommes prudents : il leur incombe de déterminer dans les fruits ce qui est le produit de la nature intrinsèque du bien et ce qui est le résultat de l'intelligence et de l'activité personnelles.

Le possesseur de bonne foi évincé a le devoir de restituer tous les fruits consommés après que le litige a été soulevé, car dès cet instant son action est semblable à celle d'un possesseur de mauvaise foi.

D'après le droit civil français (art. 549), durant tout le temps qu'il est en état juridique d'honnêteté, le possesseur est autorisé à faire siens tous les fruits perçus. Ceux qui sont encore pendants sont censés constituer partie intégrante avec le fonds et avec celui-ci sont à laisser au propriétaire. Les fruits civils se comptent jour pour jour. Ces dispositions sont valables pour le for de la conscience. Il en est de même de celles qui leur sont analogues et ont été adoptées par de nombreuses législations, avec des variantes d'interprétation sur le moment où les fruits sont acquis ou sur d'autres points, en particulier pour la déduction des dépenses engagées. Voir en particulier les codes d'Allemagne n. 955 et 2020; d'Argentine, n. 2457; d'Autriche, n. 330; de Bolivie, n. 293-294; du Canada, n. 411; du Chili, n. 907; de Colombie, n. 964; du Guatemala, n. 519; d'Espagne, n. 451; d'Italie, n. 703; du Mexique, n. 834; de Hollande, n. 604; de Nicaragua, n. 907; de Panama, n. 437; du Pérou, n. 470; de Suisse, n. 938; d'Uruguay, n. 649; du Vénézuéla, n. 686; etc. En Angleterre et aux États-Unis, il n'y a aucune disposition législative sur ce point.

γ) *Quels sont les droits du détenteur relativement aux dépenses engagées?* — Le possesseur de bonne foi n'a pas à réclamer au propriétaire le paiement des dépenses d'entretien, car celles-ci sont censées compensées par les avantages perçus. Mais il a le droit d'exiger une indemnité pour les dépenses qu'il a engagées et se rapportant à tous les fruits encore pendants. D'après l'article 1381 du Code civil, le propriétaire restitue au possesseur les frais nécessaires qu'il a eus pour les réparations, car s'il ne les avait pas faites, le bien aurait péri et il ne serait pas juste qu'il y ait enrichissement au détriment du détenteur.

Quant aux dépenses utiles, le propriétaire, d'après l'article 555, est libre de les solder ou de payer l'augmentation de la valeur de son bien afin de ne pas s'enrichir injustement. Le Code civil ne dit rien sur les droits qu'a le possesseur d'exiger du propriétaire le dédommagement des dépenses somptuaires. Conformément au droit naturel, le détenteur peut enlever, semble-t-il, ce qui a fait l'objet de ces dépenses, si cela ne nuit pas au bien lui-même. Mais si cet enlèvement n'est pas possible il est nécessaire de savoir si les dépenses somptuaires ont réellement une valeur pour le propriétaire. Si elles en ont une, celui-ci doit une compensation, mesurée d'après l'avantage qu'il en tirera éventuellement. Cette obligation n'existerait pas dans le cas contraire.

b) Application des axiomes au possesseur de mauvaise foi. — Le possesseur de mauvaise foi est celui qui

a un bien, sachant qu'il est à autrui et non pas à lui. Ici entre en jeu une double raison de restitution : la détention d'un bien étranger et la damnification formelle. Nous dirons : les obligations et les droits du possesseur de mauvaise foi.

a. *Obligations.* — Elles sont relatives aux biens et aux fruits.

Relativement aux biens. — Si l'objet existe encore, le possesseur de mauvaise foi doit le restituer en vertu du principe *Res elamat domino* et cela avec toute son augmentation, intrinsèque et extrinsèque, parce que, lorsqu'une chose croît, c'est pour son propriétaire et non pour le possesseur de mauvaise foi. C'est pourquoi, si le bien d'autrui conservé de mauvaise foi a augmenté de valeur intrinsèque ou extrinsèque, il est à rendre tel quel, même si cette croissance n'eût pas pu être obtenue, ce bien étant resté entre les mains du maître légitime. Si la valeur intrinsèque a décru, il faut rendre le bien et de plus verser une compensation, au cas où la décroissance constatée est supérieure à celle qui se serait produite si l'ayant-droit avait conservé la jouissance de son bien.

Cette réparation de surcroît, qui est en rapport avec le degré de culpabilité effective du détenteur, ne saurait être exigée si la dépréciation n'est pas réelle, comme c'est le cas, lorsque la valeur vénale seule change tandis que la valeur intrinsèque demeure telle quelle, à moins qu'il ne soit avéré que le propriétaire aurait vendu son bien au moment où il valait le plus. Il est abusif, semble-t-il, de demander que la restitution soit faite d'après le prix de vente le plus élevé atteint par l'objet, car, en vertu de l'axiome *res fructifieat domino,* la valeur extrinsèque croît ou décroît pour le propriétaire.

Si la chose a été consommée, le possesseur de mauvaise foi est tenu d'en restituer l'équivalent, sinon, il s'enrichirait d'un bien d'autrui et porterait un vrai dommage au propriétaire, car la restitution en justice commutative se fait à égalité. Autrement dit, il lui est imposé de compenser aussi le gain que le propriétaire n'a pas réalisé et de l'indemniser des pertes diverses subies.

Si l'objet n'est plus entre les mains du possesseur, celui-ci doit payer le prix fort dans la restitution si, pour parer à certaines nécessités de famille ou de sympathie, le propriétaire s'est trouvé dans le besoin de vendre un autre de ses biens, analogue à celui qui était injustement détenu au moment où ce dernier avait sa valeur vénale la plus élevée. Il en serait de même s'il y avait eu consommation par le délinquant, lorsque celui-ci a jugé en tirer le plus grand profit. S. Alphonse, l. III, n. 621.

Par ailleurs, le possesseur n'a pas à restituer l'équivalent au prix fort, s'il a consommé ce qu'il gardait injustement ou si le propriétaire l'eût utilisé ou perdu quand il n'avait qu'une valeur minime. Voir Prüner, *Théologie morale*, t. II, p. 424; Wouters, *Manuale*, t. I, n. 990. S'il y a des doutes sur le temps de consommation et donc sur la valeur que l'objet avait à ce moment-là, le débat se tranche, d'une manière générale, en faveur du propriétaire innocent. Ces données théoriques, qui laissent subsister des obscurités, sont parfois difficilement applicables. Aussi importe-t-il de faire appel en bien des circonstances à la composition.

Si le bien a péri fortuitement chez le possesseur, celui-ci peut en être considéré comme la cause injuste : il doit en rendre l'équivalent. Dans cette hypothèse, il est supposé, en effet, que le bien n'aurait pas péri s'il était resté entre les mains de son propriétaire. Des précisions sont cependant nécessaires.

Si, par suite d'un vice intrinsèque telle que la vétusté ou par un accident commun, la chose aurait péri en même temps chez le détenteur et chez le propriétaire, le détenteur ne serait tenu à aucune restitution, car il n'est pas cause efficace coupable du dam. Mais si la cause de destruction n'existe pas simultanément chez le propriétaire et le détenteur, celui-ci contracte des devoirs de justice. Le bien mal acquis, par exemple, périt chez le détenteur injuste; mais s'il fût demeuré chez le propriétaire, il eût péri antérieurement, dans un incendie si l'on veut. Le détenteur injuste doit néanmoins en restituer la valeur, car il est la cause coupable du dommage subi par autrui : s'il avait rendu, comme il le devait, ce qu'il gardait injustement aussitôt après l'incendie survenu chez le propriétaire, celui-ci aurait pu jouir de son bien et ne l'aurait pas perdu. L'obligation de restituer n'est pas éteinte non plus si l'objet supposé restitué eût été anéanti dans la suite chez le propriétaire, sauf si cet accident avait pu être prévu avec certitude.

Ces distinctions théoriques d'antériorité ou de postériorité ne semblent pas avoir d'importance pour tous les moralistes (Wouters, t. I, n. 989), car elles sont souvent difficiles à appliquer dans la pratique. La diversité des événements qui causent la perte : incendie, tremblement de terre, guerre, etc., retiennent davantage l'attention de certains auteurs. Pour eux, le possesseur de mauvaise foi, en conservant d'une manière injuste un bien d'autrui, l'a exposé pratiquement au péril et doit être considéré comme l'agent concret de la destruction. S. Alphonse, l. III, n. 620; *Homo apost.*, tr. X, n. 79. Ce raisonnement est encore fragile, car la restitution ne saurait exister que s'il y a causalité efficace. L'accord n'existe donc pas entre les théologiens. En tous cas, si l'on s'en tient strictement au droit naturel il ne semble pas qu'il y ait lieu de restituer, car, selon l'axiome, *res perit domino*, à moins que la ruine ne puisse être imputée à une cause coupable.

Le droit positif a parfois des solutions différentes. Le Code civil français statue, en effet, à l'article 1302 : « De quelque manière que la chose volée ait péri ou ait été perdue, sa perte ne dispense pas celui qui l'a soustraite, de la restitution du prix. » Mais remarquons-le, cette disposition pénale n'est obligatoire qu'après la sentence judiciaire. En bien des circonstances il sera préférable de recourir à une entente entre les intéressés. Ce sera souvent le seul moyen qui permette de faire avec équité la restitution des fruits et de déterminer le montant des dépenses à compenser.

Relativement aux fruits. — Le possesseur de mauvaise foi doit rendre les fruits naturels qu'il a recueillis ou leur équivalent s'ils sont consommés, sinon le bien d'autrui l'enrichirait; or, *res fructificat domino.* Mais, comme en réalité les biens consomptibles ne produisent pas de fruits, leur restitution est faisable sous forme d'intérêt de l'argent épargné et que le propriétaire aurait de fait perçu. Par ailleurs, le loyer d'un immeuble ou autre objet est à payer au propriétaire par le possesseur de mauvaise foi, même si celui-ci n'a pas loué. Voir en des sens divers : Vermeersch, *Principia*, t. II, n. 652; Lugo, disp. XVII, n. 58 sq.; d'Annibale, *Summula theologiæ moralis*, t. II, p. 241; Piscetta-Gennaro, *Elementa theologiæ moralis*, t. II, p. 411.

Pour ce qui est des fruits industriels, on n'est pas astreint à les restituer, car ils ne sont pas considérés comme les produits du bien d'autrui : ils supposent l'activité personnelle. Ainsi, par exemple, celui qui expose tout l'argent qu'il a acquis malhonnêtement dans un jeu ou dans une affaire et qui en tire bénéfice n'est pas obligé de rendre ce gain.

Quant aux fruits mixtes, le possesseur de mauvaise foi ne restitue obligatoirement que ceux qui reviennent à la nature.

Si, par ailleurs, le possesseur avait été négligent, il devrait indemniser le propriétaire pour les fruits natu-

rels que celui-ci aurait probablement retirés de sa propriété, puisqu'il a été la cause efficace du dommage subi. S. Alphonse, l. III, n. 618.

Si un bien est passé entre les mains de plusieurs injustes détenteurs, la restitution des fruits se fait au prorata du temps pendant lequel il a été conservé, compte tenu des circonstances particulières. Aertnys-Damen, *Theologia moralis*, n. 758.

b. *Les droits du possesseur de mauvaise foi.* — Quand le possesseur déloyal restitue la chose et les fruits, il est bien entendu qu'il a le droit d'en soustraire le montant de toutes les dépenses nécessaires, car, s'il ne les avait pas faites, l'objet non entretenu aurait péri; quant aux dépenses utiles, le propriétaire est libre de les solder ou de permettre à celui qui a détenu sa propriété d'en retirer, sans la détériorer, ce qu'elles représentent.

Le détenteur garde aussi licitement ce qui correspond aux dépenses somptuaires, si l'ornementation est séparable du bien sans dommage pour le propriétaire. Si la séparation est préjudiciable pour l'ayant-droit, celui-ci en déduit le montant, car la propriété en a acquis une valeur vénale supérieure. Ne serait-il pas inique que le propriétaire s'enrichît au détriment d'autrui? Cependant il serait parfois bien injuste de forcer le maître légitime à verser une indemnité pour une amélioration qu'il n'a aucunement désirée. Aussi dans la pratique la composition est-elle ordinairement l'unique moyen de solution équitable. S. Alphonse, *Homo apost.*, tr. x, n. 74. Il n'est pas inédit non plus que, pour le punir de son délit, une sentence judiciaire n'oblige le possesseur de mauvaise foi, à supporter la perte des dépenses somptuaires. Allègre, *Le Code civil commenté*, t. I, p. 374; t. II, p. 96, 200. En toute hypothèse d'ailleurs, on s'en remettra aux dispositions du droit régional. Celles-ci ne valent pour la conscience qu'après la sentence judiciaire.

c) Application des axiomes au possesseur de foi douteuse. — Le possesseur de foi douteuse est celui qui détient une chose sur la propriété de laquelle il a des doutes positifs. Si les doutes sont soulevés par des raisons légères, il n'est pas tenu de s'informer et il continue à posséder en toute tranquillité, car personne n'est obligé d'ouvrir une information contre soi-même. Si les doutes reposent sur des motifs graves et probables, il est de son devoir d'examiner la situation et de faire une enquête. Celle-ci doit être diligente, humaine, morale et ordinaire. Les efforts à fournir et les dépenses à engager pour la faire doivent être en rapport avec la valeur de l'objet sur lequel portent les hésitations. Ces frais parfois élevés sont à couvrir par le propriétaire, lorsqu'il est trouvé, ou à compenser par une partie de l'objet. Si une tierce personne avait été la cause injuste du doute, elle devrait supporter tous les débours à condition qu'elle ait prévu au moins d'une manière confuse cette conséquence de son acte.

A moins qu'il n'y ait aucun espoir de succès ou que les frais à engager soient trop élevés eu égard à la petite valeur de l'objet détenu, si le possesseur omet de faire la lumière, il s'expose au péril de détenir injustement. Si, par négligence coupable, il n'essaie pas de mettre fin à ses soupçons, ou s'il tarde trop à agir, il est à assimiler à celui qui est de mauvaise foi. Pendant la durée de l'enquête il ne doit ni aliéner, ni détruire le bien qu'il détient, car il serait vain de rechercher le propriétaire légitime, si on ne lui conservait pas sa propriété.

Si, après une sérieuse enquête, il est moralement manifeste que la chose n'est pas à lui, le possesseur actuel doit la restituer. Cependant deux cas sont à distinguer : selon que le doute est né après une possession qui a commencé de bonne foi, ou que le doute a précédé cette possession.

a. *Si le doute est né alors que la possession avait commencé de bonne foi.* — En vertu de l'axiome *In pari delicto vel causa potior est conditio possidentis. Regula* 65, *De regulis juris, in VI°*, la présomption joue en faveur de celui qui, de bonne foi, jouit de la possession tranquille. En effet, l'homme est avide de son bien et ne permet pas facilement à autrui de s'en emparer. D'autre part, s'il est probe, il n'occupe rien sans un titre légitime. Le possesseur de bonne foi après enquête garde donc licitement ce qu'il détient et en dispose librement. S. Alphonse, l. I, n. 35 et 36; l. III, n. 711. Après une enquête bien faite, écrit le P. Vermeersch, *si nullius jus certum apparuerit, manente dubio, quamvis plerique severius de eo dicant cujus possessio male inita fuerit, nihil restituere debet. Ac versatur in ea bona fide theologica quæ rem, accommodate ad leges positivas, usucapi sinit. Principia*, t. II, n. 654.

Si, au moment où il se trouve dans ces hésitations, le propriétaire apparaît, il est tenu de lui rendre le bien encore existant et non prescrit; si celui-ci est déjà consommé ou aliéné, il est seulement obligé de faire la restitution de ce par quoi il en est devenu plus riche. Si, par ailleurs, il vend le bien détenu il lui incombe de prévenir son acheteur du péril d'éviction.

Enfin, s'il se trouve en face d'un homme dans la même situation intellectuelle que lui, il est légitime pour lui de s'opposer à la dépossession. L'opposant qui lui enlèverait de sa propre autorité l'objet discuté commettrait un dommage injuste et devrait restituer, car, aussi longtemps que les droits des partis sont confus, il y a présomption de droit en faveur du possesseur. § *Retinendæ possessionis* 4, Instit., *De interdictis : Commodum autem possidendi in eo est, quod etiamsi ejus res non sit, qui possidet, si modo actor non potuerit suam esse probare, remanet in suo loco possessio, propter quam causam, cum obscura sunt utriusque jura, contra petitorem judicari solet.* Il importe donc dans ce cas, avant de passer à l'action, d'attendre la décision du tribunal.

b. *Si le doute a précédé la possession,* le détenteur est avec raison, considéré, d'une manière générale, comme étant de mauvaise foi, car aucun titre ne légitime sa possession. Plusieurs cas sont à distinguer :

S'il y a eu prise d'un bien abandonné ou inoccupé, le nouveau possesseur, étant donné son doute, ne le retient que conditionnellement : il devra rendre le tout si, après enquête, il trouve le propriétaire.

Si celui qui a des soupçons sur la propriété d'un bien le reçoit en don ou l'achète d'une personne qu'il sait de bonne foi, il se repose licitement sur le droit de cette dernière et il est considéré comme s'il avait commencé à posséder de bonne foi, mais, si le détenteur dont il a reçu ou auquel il a acheté est suspect, il lui est permis d'en retenir une partie au prorata du doute et de restituer l'autre au propriétaire probable, s'il est connu. S'il y a plusieurs ayants-droit probables, le bien est à partager entre eux; le possesseur actuel retenant légitimement sa part. S. Alphonse, l. III, n. 625. Remarquons-le cependant, pour bien des théologiens, cette restitution par partie ne semble pas strictement requise. Vermeersch, *Principia*, t. II, n. 655.

Mais, si le ou les propriétaires sont inconnus, parce qu'aucune raison sérieuse ne milite avec probabilité en leur faveur, il est licite au détenteur présent de garder tout le bien. Malgré que le droit naturel ne l'exige pas, certains moralistes pensent que dans ce dernier cas une part revient aux pauvres ou aux œuvres pies. *Ibid.*, n. 654; Wouters, n. 992, p. 645. Après la publication du Code canonique, il semble bien qu'il ne faille pas urger sur ce point les prescriptions ecclésiastiques, si elles existent.

2° *Les coopérateurs d'une action damnificatrice.* — Ils sont ordinairement distingués en neuf classes. Les

vers suivants rappellent cette antique classification :

Quilibet in solidum reddat prius injuriato
Jussio, consilium, consensus, palpo, recursus,
Participans, mutus, non obstans, non manifestans.

Les six premiers sont dits des coopérateurs positifs, en ce sens qu'ils poussent moralement à porter dommage. Les trois derniers sont dénommés négatifs, parce qu'ils n'empêchent pas, comme ils le pourraient et le devraient, le tort d'être causé. S. Thomas, *Sum. theol.*, IIª-IIæ, q. LXII, a. 1. Tous non seulement contractent le *reatum peccati*, mais sont tenus à la restitution *in solidum*, ainsi que l'affirme Innocent XI, le 2 mars 1679, en condamnant la 39e proposition laxiste : *Qui alium movet aut inducit ad inferendum grave damnum tertio, non tenetur ad restitutionem istius damni illati.* Denzinger-Bannwart, n. 1189.

Suivant les principes généraux exposés précédemment (voir conditions de la restitution), l'obligation qui incombe aux coopérateurs peut être formulée ainsi. Doit restituer quiconque dans sa participation est directement (coopération positive) ou indirectement (coopération négative) cause efficace, injuste et coupable d'un dommage. Nous distinguerons donc les coopérateurs positifs et les coopérateurs négatifs.

1. *Les coopérateurs positifs.* — Ce sont : le mandant *(jussio)*, le conseiller *(consilium)*, le consentant *(consensus)*, le flatteur *(palpo)*, le recéleur *(recursus)* et le participant *(participans)*.

a) Le mandant est celui qui meut et détermine autrui à porter, en son nom et à son profit, un dommage à une tierce personne en employant, pour parvenir à ses fins, des ordres, des prières ou autres moyens. Il est considéré comme la cause efficace de l'acte posé. Il n'est nullement requis qu'il exerce une autorité sur son agent d'exécution. Pour qu'il soit obligé de réparer le dommage, trois conditions sont à remplir : que l'ordre ait été efficace, qu'il n'ait pas été révoqué et que le dommage qui en est la conséquence ait été prévu au moins confusément :

a. *L'ordre est efficace* explicitement ou implicitement.

Explicitement, si le mandant manifeste par des paroles, des gestes ou d'autres signes, sa volonté, qu'un dommage soit porté à telle ou telle personne. L'efficience du supérieur est indiscutable et, puisque *ille qui jubet est principaliter movens*, il est de son devoir de réparer.

Implicitement, s'il n'exprime rien lorsqu'il apprend que des hommes, pour répondre à ses désirs, vont porter un tort à quelqu'un et qu'il ne fait rien, alors qu'il y est tenu, pour empêcher l'exécution de ce mauvais projet. Son silence est à juste titre considéré comme un ordre tacite. (Voir aussi les coopérateurs négatifs.)

Quiconque dès lors ratifie seulement après coup un dommage sur l'exécution duquel il n'a eu aucune influence n'est obligé par aucun devoir de justice. Parfois il en est de même quand l'ordre efficace explicite ou implicite est révoqué.

b. *La révocation* est la rétractation orale ou écrite d'un mandat donné. Pour déterminer le devoir de la restitution, il est indispensable de savoir si le mandataire a eu connaissance du changement de volonté avant ou après l'exécution.

Dans le premier cas, le mandant est dégagé de l'obligation de restituer. Si, malgré le contre-ordre reçu, le mandataire commet le dommage, il en est la cause efficiente : c'est à lui qu'il incombe de réparer.

Si le mandataire ne croyait pas que la révocation fût sérieuse ou si, tout en l'estimant telle, il ne s'en souvenait pas d'une façon invincible et accomplissait l'action injuste primitivement projetée, le mandant ne serait pas obligé de réparer en tant que tel, mais pourrait l'être à titre de conseiller, si son ordre a déterminé, chez son inférieur, des réactions et des sentiments, qui ont mû sa volonté à l'action peccamineuse (voir plus loin le cas du conseiller).

Dans le second cas (le mandataire n'a eu connaissance de la révocation qu'après l'exécution), le mandant demeure responsable puisqu'il a été l'auteur efficace de l'acte posé, il ne saurait dès lors échapper aux charges que lui impose la justice. Cf. S. Alphonse, l. III, n. 558.

c. *Que le dommage ait été prévu.* — Si le mandant a prévu d'une façon au moins confuse le préjudice qu'il a commandé, il doit le réparer, ainsi que le dommage qui lui est uni par un lien moralement nécessaire et qui se présente comme la conséquence probable de son acte. S'il ordonne de brûler une maison, il est à même de prévoir, par suite des circonstances de lieu et de vent, que l'incendie s'étendra aussi aux maisons voisines.

Il n'est pas obligé de parer à ce qu'il n'a nullement entrevu et qui a été produit par la seule malice de son subordonné. Dans cette hypothèse, celui-ci devrait compenser le tort commis, vu qu'il a dépassé l'ordre donné. Si, par exemple, celui qui a reçu mission d'incendier une maison en tue aussi le propriétaire, il en supporte seul la responsabilité.

Si le mandant, dans ses prescriptions, a influencé son commissionnaire par la fraude, la violence, ou la crainte, il lui incombe, au moins dans la mesure où il a pu les prévoir, de réparer tous les ennuis communs et ordinaires subis par son inférieur en punition de son action délictueuse; de payer entre autres l'amende imposée aux incendiaires, s'il y a eu crime d'incendie, de solder les frais de médicaments, si des blessures ont été reçues au moment de l'exécution, etc.

Mais s'il n'a pas fait pression, il n'est pas tenu à compenser les préjudices que l'agent d'exécution risque d'encourir, surtout si celui-ci agit par intérêt et est ainsi censé avoir endossé personnellement la responsabilité de ses actes. Quant aux dommages fortuits et qui sont moralement évitables, le supérieur n'a pas le devoir de les réparer ; tels sont les frais conséquents à un accident d'auto survenu lorsque le forfait s'accomplissait.

b) Le conseiller. — a. — Au sens général, le conseiller est non seulement celui qui essaie de persuader autrui de poser une action, en l'instruisant ou en l'excitant, mais aussi celui qui indique le moyen de l'accomplir. Le conseil est doctrinal ou impulsif.

Il est doctrinal, quand le conseiller se prononce simplement sur la bonté ou la malice, la justice ou l'injustice, la licéité ou l'illicéité d'un acte; il est impulsif lorsqu'il excite autrui à faire une action dommageable. Le premier comme le second est simple ou habillé. Le conseil doctrinal est simple s'il est seulement exprimé dans un jugement. Il est habillé s'il est motivé par des raisons, des sentiments, des sophismes, etc. Le conseil impulsif est simple, s'il consiste en une exhortation. Il est habillé s'il propose en plus des moyens pratiques d'exécution.

b. — L'obligation de restituer incombe parfois au conseiller, ainsi qu'en fait foi la condamnation d'Innocent XI citée plus haut. Pour qu'elle existe, il est requis que le conseil ait été véritablement cause efficace du dommage, qu'il ait été donné sciemment (voir plus haut conditions générales de la restitution).

Pour déterminer l'obligation de la restitution il importe de distinguer : le conseil doctrinal, le conseil impulsif et certains cas particuliers.

Le conseil doctrinal. — Différentes hypothèses sont à envisager selon que le conseiller est dans l'exercice de sa charge ou non.

Celui qui accepte un office reconnaît pratiquement par là qu'il est capable de le remplir et on a le droit d'attendre de lui qu'il ait une science proportionnée à sa fonction. S'il n'est pas compétent, il viole sa pro-

messe implicite en même temps que le droit des tiers. Dès lors quiconque (curé, confesseur, avocat, médecin, notaire) agit « ex officio », dans l'exercice de sa charge, a le devoir de réparer le tort qui a été la conséquence d'un conseil donné par suite de son ignorance coupable, ou par suite de sa négligence. Cette réparation se fait à celui qui a demandé le conseil et à celui qui a supporté le dommage. S. Alphonse, l. III, n. 564. Si la négligence seule a été à l'origine du conseil, celui qui l'a donné n'aura à réparer que si, ce faisant, il est théologiquement coupable. Il ne le serait pas s'il n'y avait de sa part qu'une faute juridique. Les Décrétales l'affirment explicitement : *Si culpa tua datum est damnum, vel injuria irrogata... aut hæc imperitia tua sive negligentia evenerunt, jure super his satisfacere te oportet, nec ignorantia te excusat, si scire debuisti ex facto tuo injuriam verisimiliter posse contingere, vel jacturam.* Decrétales, l. V, tit. XXXVI, *De injuriis et damno dato*, cap. 9.

S'il n'est pas dans l'exercice de sa charge, et s'il est consulté à titre d'ami. — A l'égard de celui qui est venu à lui par imprudence et qui, par suite du conseil reçu, supporte des dommages, il n'est tenu à aucune réparation, à moins qu'il n'ait agi par ruse pour circonvenir celui qui se confiait à lui ou pour faire croire qu'il était compétent. La règle du droit décrétalien est formelle : *Nullus ex consilio, dummodo fraudulenter non fuerit, obligatur. Reg.* 62, *De regulis juris, in VI°*. Mais il doit compenser les torts subis par de tierces personnes, vu qu'ils lui sont imputables, en ayant été la cause efficace.

Le conseil impulsif. — Le conseiller a le devoir de réparer les préjudices qu'il a causés à autrui par son conseil impulsif, vu qu'il en est originairement responsable. S. Alphonse, l. III, n. 558. Au conseil doctrinal et impulsif se rattachent certaines questions pratiques qu'il est utile d'aborder au moins brièvement.

Cas particuliers. — Pour empêcher un tort, le conseiller peut-il en suggérer d'autres? Une réponse pertinente exige de distinguer si le dommage porte sur le même individu ou sur des personnes différentes. Dans le premier cas, s'il est moindre que celui qui était projeté, du fait que le conseiller se montre favorable aux intérêts de celui qui va être lésé, il n'y a pour lui aucune obligation. S'il est égal, il semble qu'il en est de même, puisque le mal qui était en vue n'est pas dépassé. Mais la justice serait violée s'il était plus grand. Il faudrait alors compenser tout ce qui est en plus du dommage primitivement décidé. S. Alphonse, l. III, n. 565.

Dans le second cas (le conseiller détourne le dommage sur des tiers), les théologiens enseignent d'une manière commune que l'obligation de justice existe, parce que le conseiller est ici, à coup sûr, l'auteur efficace du dommage. S. Alphonse, l. III, n. 565, n. 577. Il en serait cependant libéré si, pour éviter un préjudice très grave contre une personne déterminée, il parvenait, par ses raisons, à ce qu'un tort infime soit causé à une autre, nullement poursuivie par le malfaiteur. La vertu de charité n'impose-t-elle pas à celle qui est alors lésée d'accepter ce léger inconvénient pour que son semblable ne soit pas affecté très gravement? En pareilles circonstances une sage prudence doit guider le conseiller.

c. *Cessation de l'obligation.* — Celui qui, sans faute, a donné un conseil mauvais est tenu de le rétracter lorsqu'il apprend la vérité. Malgré cela, il importe d'examiner les cas où il aurait cependant à réparer le dommage porté.

Celui qui a exprimé un conseil (doctrinal ou impulsif) damnificateur simple, n'a pas à restituer, s'il le révoque avant que soit commis le dommage. Dans cette hypothèse, en effet, celui-ci provient de l'initiative personnelle de l'agent d'exécution. S. Alphonse, l. III, n. 559. Mais, si le conseil nocif a été motivé, si par exemple l'on a fait ressortir les avantages, la facilité de l'action dommageable, le conseiller demeure responsable de ladite action, même s'il révoque son conseil avant l'exécution; il en demeure en effet la cause efficace : il lui incombe donc de réparer. De fait, l'agent d'exécution est alors mû dans son action par les motifs de facilité, de sécurité ou autres qui ont été proposés, à moins qu'à la rétractation n'aient été ajoutés d'autres arguments au moins aussi forts que ceux qui furent fournis au moment du premier conseil.

Saint Alphonse, l. III, n. 559, fait remarquer que le conseiller qui n'arrive pas à fournir à l'exécuteur des raisons capables d'empêcher l'action damnificatrice est toujours obligé en charité, et même en justice si le conseil fut motivé, d'avertir celui qui va être lésé afin que ce dernier prenne ses dispositions pour éviter le mal qui le menace.

Ce qui précède permet de saisir la différence entre le mandataire et celui qui a reçu un conseil. Tandis que le premier agit au nom du mandant, le second exécute l'action en son nom propre et non pas en celui du conseilleur parce qu'il a fait siens les motifs reçus d'autrui.

c) Le consentant. — Sous cette dénomination on entend celui qui produit efficacement un tort par son consentement, alors que, sans celui-ci, les autres agents d'exécution n'auraient ni pu, ni voulu agir contre la justice. Il y a différentes façons de consentir d'une manière efficace : ce sera une attitude extérieure approbatrice de la part d'un supérieur, une sentence judiciaire, à n'importe quelle instance, ou surtout un vote (électif, approbatif, délibératif ou exécutif). Ce dernier consentement sera spécialement étudié.

Le vote est consultatif s'il est donné sous forme de conseil; les situations morales qui en découlent trouvent leur solution dans l'application des principes donnés à propos du conseilleur.

Il est délibératif, s'il s'exprime sous forme de décret. D'une manière générale, d'après l'opinion commune des théologiens, celui qui pose un acte de ce genre est à assimiler au mandant, car l'agent d'exécution agit au nom de celui qui a porté la sentence. Si le suffrage se fait à la majorité des voix, trois cas sont à distinguer, selon que le vote est secret, public ou négatif :

Si le vote est secret. — Du fait que les votants concourent *per modum unius* à la même fin et que moralement ils ne forment qu'une seule personne, ils sont tous solidairement tenus au prorata à la restitution du dommage qu'ils portent éventuellement, vu qu'en l'occurrence ceux qui sont causes efficaces ne peuvent être discernés de ceux qui ne le sont pas. S. Alphonse, l. III, n. 566. Au cas où certains se déroberaient à leur devoir de justice les autres seraient obligés de tout réparer. Lugo, disput. XIX, n. 85.

Si le vote est public. — S'il a lieu d'une manière simultanée, la restitution se règle d'après les principes précédents; mais il n'en est pas de même, si les suffrages sont exprimés successivement. S'il s'exprime après une convention préliminaire, il est indubitable que tous sont obligés de réparer : les premiers qui ont émis leurs suffrages comme ceux qui ont apporté des voix supplémentaires à la majorité requise. *Antequam suffragium vere a singulis feratur, talis conspiratio potius rationem consilii habet; quare qui solum in conventu fractionis consenserit, in comitiis ipsis vero inter efficaciter suffragantes non est, is non eodem ordine sed plerumque post hos ad restitutionem tenetur.* Lehmkuhl. t. I, n. 1201.

S'il n'y a pas eu d'accord, il y a plus de difficultés à se prononcer sur la valeur morale de l'acte et donc sur l'obligation de justice qui en découle. Il semble

certain que ceux qui donnent leur voix les premiers, avant que ne soit atteint le minimum requis pour la majorité suffisante, doivent réparer, car ils sont causes efficaces, même s'ils prévoient que les autres consentiront au même vote. Quant à ceux qui donnent leur voix, alors que la majorité est déjà acquise, ils y sont probablement tenus aussi, car leur sentiment forme un tout avec celui des premiers électeurs, étant entendu que ceux-ci ont tout loisir de rétracter leur vote, jusqu'au moment où le dernier est émis. Ils sont donc tous des causes efficaces. Vermeersch, t. II, n. 664; Carrière, *Prælectiones theologicæ majores de justitia et jure*, l. III, n. 1188; Tanquerey, *Synopsis theologiæ moralis*, 9e éd., t. III, n. 528.

Cependant si les premiers votants n'avaient pas le droit de se rétracter après coup, l'action dommageable serait moralement posée au moment où est atteinte la majorité nécessaire. C'est pourquoi les voix qui s'y ajouteraient n'auraient plus d'efficience et ceux qui les ont données ne sauraient être obligés de réparer quoi que ce soit.

Si le vote est négatif. — Le consentement pourrait exister également dans une attitude négative : tel le refus de voter pour que de cette façon l'action damnificatrice soit posée. A cause du consentement indirect donné par l'abstention et du concours ainsi assuré à une action injuste, il y aurait lieu d'imposer le devoir du dédommagement.

Des différentes attitudes qui viennent d'être étudiées, il ressort que l'obligation théorique de restituer existe souvent dans l'hypothèse que nous étudions; mais pratiquement elle ne se vérifie qu'assez rarement, parce qu'elle est difficile à préciser. Elle peut d'ailleurs cesser s'il y a révocation plausible.

d) Le flatteur. — Il faut entendre par là tous ceux qui, par la flatterie, les louanges intéressées, les blâmes, les reproches et les excitations diverses, essaient d'exploiter la faiblesse ou la timidité de certaines personnes pour les amener à nuire à autrui par des actes injustes ou à les empêcher d'acquitter leurs devoirs de justice.

Si le flatteur est véritablement cause efficace de la damnification et s'il a prévu, au moins d'une manière confuse, les conséquences de son action, il pèche contre la justice et en conséquence est obligé à la restitution au même titre que ceux qui ont donné des conseils impulsifs motivés. Seule une révocation en règle ferait cesser l'obligation. Cf. S. Alphonse, l. III, n. 567.

e) Le receleur est celui qui offre un refuge à un malfaiteur et le protège, qui conserve les instruments du larcin, achète le fruit du vol et le garde, ou qui assure les commodités pour que l'œuvre injuste puisse être accomplie. Par ces différentes façons, le receleur influe efficacement sur le dommage qui va être causé ou empêche que le tort injuste ne soit compensé.

Mais ne sont pas à considérer comme receleurs ceux qui reçoivent les délinquants à titre professionnel, d'amis, de charitable hospitalité, ou sous l'influence d'une crainte grave, car ils sont censés alors ne pas agir efficacement dans la production du dommage. S. Alphonse, l. III, n. 568. Il en serait de même de ceux qui, après que le larcin a été commis, sans leur influence, ont permis au voleur de s'enfuir, pourvu que celui-ci ne soit pas de cette façon incité à commettre impunément d'autres torts.

L'avocat, par exemple, n'est tenu à restituer que dans les cas où, au civil, défendant le coupable, il s'oppose à ce que le juge l'oblige à réparer. Mais si, au criminel, il parvient par ses plaidoiries à éviter la condamnation de son client, il ne saurait être blâmé; il est loisible, en effet, à celui qui a péché de faire les efforts nécessaires pour échapper à toute punition temporelle. L'avocat fera cependant le nécessaire pour que le coupable ne trouve pas motif dans sa libération d'aller à de nouveaux vols ou de conserver ce qu'il a dérobé.

f) Les participants. — Il faut distinguer ici ceux qui participent au partage du bien dérobé « in re » ou « in præda » et, d'autre part, ceux qui ont apporté leur collaboration dans l'action injuste « in crimine ».

a. *Participants « in re ».* — Si le participant réel est de mauvaise foi et sait que le bien qu'il reçoit est le fruit d'une action peccamineuse, il est de son devoir de le rendre *in re* s'il existe encore, ou sous une forme équivalente s'il est détruit, bien qu'il n'en soit pas devenu plus riche. S'il a reçu le butin de bonne foi, croyant qu'il provenait de son maître légitime, il est tenu, s'il l'a encore, de s'en défaire, ou de payer au propriétaire ce par quoi il en est devenu plus riche, s'il l'a consommé ou détruit pour son utilité personnelle. Le participant au butin est donc à mettre sur le même pied que le possesseur de bonne ou de mauvaise foi. (Voir plus haut pour de plus amples détails.)

b. *Participants « in crimine ».* — Ce sont ceux qui donnent leur concours au malfaiteur, l'accompagnent pour assurer sa défense, fournissent les instruments, transportent les échelles, façonnent les fausses clés, transportent le butin, etc. Ce sont aussi les notaires qui confectionnent les documents des usures ou les fausses pièces nécessaires pour tourner un testament et tous ceux qui, par une action injuste et intrinsèquement mauvaise, concourent, comme coopérateurs efficaces, à l'action damnificatrice.

La restitution qui incombe aux participants est à déterminer d'après le concours apporté. Celui-ci est immédiat ou médiat.

Coopération immédiate. — Si le dommage commis est la conséquence d'une action injuste intrinsèquement mauvaise et théologiquement coupable, la restitution est certaine et toujours obligatoire à moins de circonstances spéciales. Ici il y a violation d'un précepte négatif, dont la seule excuse est le droit de nécessité. Cette participation existe lorsqu'un individu apporte son appui, par exemple, dans un assassinat ou un crime homicide. S. Alphonse, l. III, n. 556.

La crainte d'un danger imminent rend-elle licite la coopération immédiate? Même si l'action de l'agent principal est mauvaise, la coopération est licite dans la mesure où en peut être enlevée la raison d'injustice. Cela arrive si le propriétaire consent certainement à subir le préjudice, ou si, compte tenu de toutes les circonstances et du bien public, il est obligé de prendre cette attitude. En vertu de ce principe général, il n'est pas permis de coopérer directement et immédiatement à un homicide, à un assassinat, même pour sauver sa propre vie, ni même à une injuste mutilation d'autrui, à moins que ce ne soit le seul moyen d'échapper soi-même à la mort; dans ce dernier cas l'action posée est licite, puisqu'elle n'a pas en vue une damnification, mais le salut personnel.

En vertu de l'axiome *melior est conditio possidentis*, il est illicite aussi de coopérer immédiatement à une action nuisible à la fortune d'autrui, sous prétexte de s'épargner, à soi-même, un dommage analogue. La coopération serait permise, cependant, si le propriétaire est présumé y consentir, si le participant a l'intention et est à même de réparer, si le préjudice doit être supporté par ceux qui exigent la collaboration, même si celle-ci n'est pas donnée, ou si le mal imminent qui menace le coopérateur est très grave et le mal à supporter par le propriétaire léger. En toutes ces hypothèses, avant de décider, il importe de consulter le sentiment des hommes prudents. S. Alphonse, l. III, n. 571.

Coopération médiate. — Si l'action posée par le complice est indifférente et ne devient mauvaise que par suite de l'aide qu'elle apporte à une intention vicieuse

d'autrui, comme le fait de porter les échelles, le butin, etc., il n'y a qu'une participation médiate.

Quand celle-ci est libre et consciente, elle est peccamineuse et donne lieu à la restitution. Quand elle est donnée par coaction, sous l'influence de la crainte grave de la mort, d'une mutilation ou d'un atroce tourment, elle est exempte de péché et par conséquent de réparation. Il en est ainsi chaque fois qu'il y a menace d'un mal imminent, si celui-ci est plus grave ou au moins égal à celui qui va être porté. S. Alphonse, l. III, n. 556, 571. S'il est moindre, on ne saurait affirmer d'une façon absolue que la coopération soit illicite; chaque cas est à envisager en particulier, compte tenu des différentes circonstances dans lesquelles il se concrétise. C'est en somme l'application de la théorie du volontaire indirect, en vertu de laquelle il est permis de poser un acte indifférent qui a deux effets : l'un bon, l'autre mauvais, pourvu que celui-là soit seul en vue et qu'il y ait une raison suffisante et proportionnée pour permettre celui-ci. On peut donc dire qu'il n'est pas défendu de coopérer (matériellement s'entend, car la participation formelle est toujours illicite), d'une façon médiate à une action injuste lorsqu'il y a une excuse suffisante.

2. *Les coopérateurs négatifs.* — On désigne ainsi ceux qui, obligés d'empêcher un dommage, ne le font pas : ils sont distingués en trois catégories : *mutus*, *non obstans, non manifestans.*

a) Sous le vocable de *mutus* on entend celui qui, avant que l'action ne soit accomplie, pourrait et devrait s'y opposer en exprimant ses dissentiments par des cris, avertissements, signes contradictoires ou autres moyens.

b) On appelle *non obstans*, celui qui, au moment où l'action se fait, n'empêche pas le malfaiteur d'agir, alors qu'il en a la possibilité et le devoir.

c) On dénomme *non manifestans*, celui qui, une fois que le préjudice a été commis, omet de le dénoncer. S. Thomas, IIa-IIæ, q. LXII, a. 1; S. Alphonse, l. III, n. 573.

Principes généraux qui règlent ici la restitution. — Si les causes négatives sont tenues d'agir, en vertu de leur charge ou d'un contrat formel (les gardes forestiers, les gardes-chasse) ou tacitement impliqué dans une fonction qui leur a été confiée (les agents de police, les percepteurs d'impôts) et que, de manière coupable (S. Thomas, *loc. cit.*, a. 7), elles ne passent pas à l'action, alors qu'elles en ont la possibilité, elles sont obligées en stricte justice de réparer le tort. Ce ne serait pour elles qu'un acte de charité, si aucun engagement ne leur en faisait un devoir. Dans ce dernier cas, même si elles pèchent et si elles se sont dispensées d'agir par ruse, par malice, par haine ou par violence, il ne saurait être question pour elles de restituer. L'équité cependant peut le leur imposer.

Pour être coupables, les causes négatives doiven non seulement avoir eu la possibilité d'agir, mais auss ne pas avoir été empêchées par la menace d'un détriment personnel grave ou au moins égal (telle serait la perte d'un bien de famille, de la renommée, de l'honneur et surtout de la vie).

Si plusieurs individus qui auraient dû agir ont omis de concert d'empêcher l'action damnificatrice ils sont solidairement tenus à la restitution. Étant données les circonstances il pourrait parfois en être également ainsi, même s'il n'y a pas eu d'accord antérieur. Lugo, disp. XIX, n. 108.

Pratique. — A l'occasion des causes négatives les théologiens étudient quelquefois un bon nombre de cas pratiques. Puisque ceux-ci se résolvent d'après les principes que nous avons dégagés en ce paragraphe et dans celui des conditions de la restitution, leur étude particulière n'apporterait pas d'éclaircissements nouveaux. Elle sera donc passée sous silence. Cf. S. Alphonse, l. III, n. 331, 573; l. IV, n. 237, 270; l. VI, n. 621.

III. Circonstances de la restitution. — Elles sont exprimées dans ces deux vers mnémotechniques :

Quis, quid restituat, cui, quantum, quomodo, quando,
Quo ordine, quove loco, quæ causa excuset iniquum.

En cet article, il importe d'étudier les principales (voir art. Réparation, pour le complément).

1° *Qui doit restituer?* — Quand il n'y a eu qu'un seul damnificateur, il n'y a aucun doute sur la personne de celui qui doit restituer. Il n'en est pas de même s'il y en a eu plusieurs. Aussi étudierons-nous : 1. l'obligation solidaire de la réparation; 2. dans quel ordre elle se fera; 3. la restitution en elle-même.

1. *L'obligation solidaire de restituer.* — Il y a solidarité des coopérateurs, lorsque chacun d'eux a agi comme cause efficace pour produire le dommage total. Elle existe s'il y a eu conspiration formelle, c'est-à-dire accord entre les complices, car malgré leur multiplicité ils constituent pour ainsi dire une seule cause, ou si, d'autre part, il y a eu coopération nécessaire, au point que, si un seul avait refusé son concours, le préjudice n'aurait pas pu être fait. C'est le cas lorsque quatre personnes sont absolument indispensables pour apporter un objet et que trois ne sauraient suffire. Le dommage total doit être attribué *in solidum* à chacun d'eux.

Mais la solidarité est douteuse si chacun des coopérateurs agit comme cause suffisante, mais non nécessaire et qu'il n'y a pas eu conspiration. L'obligation *in solidum*, qui découle de l'action solidaire, consiste en ce que chacun des complices est tenu à la réparation totale, si bien que le paiement fait par l'un d'eux libère les autres; mais celui-ci, pour se compenser, a le droit de recourir contre ceux-là en tenant compte de la hiérarchie de solidarité.

2. *L'ordre de la restitution « in solidum ».* — Il s'établit en dépendance du degré de coopération que les complices ont apporté à l'action et de l'influence qu'ils ont eue comme cause efficace. Il faut donc considérer : ceux qui le sont dans le même degré et ceux qui le sont à des degrés divers.

a) Si les coopérateurs sont solidaires dans le même degré. — Chacun d'eux doit réparer en vertu de son efficience. Celle-ci, en pratique, est bien difficile à déterminer et c'est pourquoi il faudra souvent présumer que tous ceux qui se trouvent dans le même degré ont influé également dans la damnification, à moins que le contraire ne soit prouvé. Si l'un d'eux a tout rendu, les autres qui sont solidaires avec lui sont tenus de lui payer la part qu'ils doivent. S. Alphonse, l. III, n. 581.

b) S'ils sont solidaires à des degrés divers. — Sans vouloir entrer dans les détails, la hiérarchie s'établit ainsi :

Celui qui est possesseur du bien d'autrui, qui s'en est enrichi ou qui l'a consommé de mauvaise foi. Vu le profit qu'il en a tiré il est juste qu'il soit obligé à la restitution avant tous les autres. S. Alphonse, l. III, n. 580.

Le mandant, puisque les autres agissent en son nom et à son avantage et qu'il est ainsi la cause efficiente et finale du préjudice commis. Il a charge totale de restituer. S. Thomas, IIa-IIæ, q. LXII, a. 7, ad 2um; S. Alphonse, l. III, n. 580. S'il y avait plusieurs mandants, il y aurait lieu d'établir entre eux un ordre. Le devoir de la réparation incombe d'abord à ceux qui occupent une place supérieure et, à leur défaut complet ou partiel, à ceux de rang inférieur.

Dans cette catégorie entrent également, mais à un titre divers, les conseillers. Bien que souvent ils soient placés par les auteurs après les exécuteurs (Lessius, *De justitia*, c. XIII, n. 12), ils sont en effet, virtuel-

lement des mandants. A propos de celui qui a donné un conseil doctrinal, Waffelaert écrit : *causa fuit, cur damnum inferretur: licet enim tunc ille non sit causa principalis in rigore, nec executor ejus nomine agat sed suo, ipse tamen per injuriam conjecit exsecutorem in obligationem restituendi; ergo tenetur cum indemnem servare atque adeo primo loco restituere debet pro illo cui injuste talem obligationem imposuit. De justitia*, t. II, n. 309.

L'exécuteur. S'il agit en son propre nom, il est cause principale. Si c'est en celui du mandant, il n'est que cause secondaire par rapport à celui-ci, mais cependant principale eu égard aux autres complices. Lorsqu'il y a plusieurs exécuteurs, il est indispensable de déterminer si leur efficience est à mettre sur le même plan ou non. La restitution se fait en tenant compte de cette hiérarchie. Il faut ranger ici également ceux qui ont émis un suffrage qui efficacement a causé un dommage.

Les autres coopérateurs positifs. Entre eux, il n'y a pas à proprement parler d'ordre à établir, puisqu'ils agissent tous sous l'influence des causes de degrés supérieurs.

Les causes négatives occupent la dernière place parce qu'elles sont inférieures aux causes positives, vu qu'elles n'ont simplement pas empêché ou troublé l'action de ces dernières.

3. *La restitution en elle-même.* — Si la cause plus principale est unique, il lui incombe de réparer tout le dommage qui lui est imputable, sans qu'elle soit en droit ni ne puisse recourir contre celles de rang inférieur. Si elles sont plusieurs également principales, chacune d'elles a le devoir de réparer tout le dommage qui a été commis. L'obligation est absolue au prorata de la participation efficiente personnelle. Elle est conditionnelle, en ce sens qu'elle n'est totale, que si les autres complices font défaut.

Quand les participants sont de degré égal, une condonation faite à l'un d'eux à titre personnel, ne libère pas les autres de leur part d'obligation. Celle-ci disparaît totalement si la grâce est générale. La rémission accordée à l'un des débiteurs libère ceux qui viennent après lui dans l'ordre hiérarchique et qui, à son défaut, auraient été obligés de restituer, mais non ceux d'un rang supérieur. En toute hypothèse il faudra, dans la pratique, tenir compte des dispositions du droit civil sur la matière.

Ceux qui ne sont pas au courant des questions juridiques et théologiques acceptent difficilement la restitution *in solidum.* Si elle leur était imposée, en bien des cas ils s'y déroberaient. Aussi vaut-il mieux insister sur la réparation partielle. A ce sujet saint Alphonse faisait déjà les réflexions suivantes : *Advertendum quod rudes etsi teneantur in solidum, raro expedit eos obligare ad totum damnum reparandum, etiam quando certo tenentur in solidum, cum isti sibi difficulter persuadeant se teneri ad restituendam partem a sociis ablatam. Quinimo satis præsumi potest, quod ii quibus debetur restitutio, consentiant, ut illi restituant tantum partem ab iis ablatam, cum aliter valde sit timendum, ut nihil restituant, si obligentur ad totum.* S. Alphonse, l. III, n. 579; voir aussi *Homo apostol.*, tr. x, n. 54.

2° *A qui faut-il restituer?* — 1. D'une manière générale. 2. Quand la restitution ne peut pas être faite à tous.

1. *D'une manière générale,* la restitution se fait ordinairement à celui qui a été lésé ou à celui auquel il a fait passer ses droits, à un administrateur, à un possesseur, s'il est encore vivant ou, s'il est mort, à ses héritiers. S. Alphonse, l. III, n. 596. Nous envisagerons trois hypothèses, car celui auquel il faut rendre est connu ou certainement, ou douteusement, ou représente une collectivité.

a) Le propriétaire est connu de manière certaine. — Souvent la restitution d'un bien doit être faite non aux propriétaires mêmes mais à ceux qui en sont les justes détenteurs. Chargés, en effet, de le garder pour autrui, qui le leur a prêté, loué ou confié, ceux-ci subissent une injustice quand il leur est enlevé, car ils sont privés d'une possession légitime. Dès lors si la restitution ne leur était pas faite à eux-mêmes, mais au propriétaire, elle leur causerait un véritable préjudice. Si des outils ou des instruments de travail volés n'étaient pas rendus aux ouvriers et aux artisans à qui ils ont été remis, mais aux patrons, ces travailleurs risqueraient non seulement de perdre le fruit de leur travail, mais aussi de passer aux yeux de leurs maîtres pour des hommes négligents et indignes de la moindre confiance.

Il en est de même si une chose a été enlevée à des administrateurs, à des curateurs ou à des gérants, etc. Elle doit leur être restituée et non point aux personnes qu'ils représentent, bien que celles-ci en soient les propriétaires. En vertu de ces principes, si des religieux ou des fils de famille étaient dépossédés d'un bien dont on leur avait concédé l'usage propre, il faudrait le leur redonner et non pas au supérieur de la communauté ou au père de famille, à moins que ceux-ci ne rendent le bien à ceux qui en ont légitimement l'usage.

D'une manière générale, si un bien a été dérobé ou acheté à un détenteur injuste, il ne doit pas lui être rendu, mais au propriétaire ou légitime possesseur ou administrateur; toutefois, pour éviter que la restitution ne soit réitérée, il faut avertir celui-là de ce qui a été fait. Des précisions sont cependant nécessaires.

Si le bien a été acheté, mais n'a pas encore été livré, l'acheteur de bonne foi, qui prend connaissance de l'ayant-droit, annule licitement son marché, parce qu'il n'est pas la cause, mais l'occasion seulement du dommage que le propriétaire pourrait en subir. Il en est de même chaque fois que, malgré la reddition aux mains du possesseur illégitime, le propriétaire est certain de récupérer son bien. Ces réserves ne valent pas si le propriétaire réclame son bien, car ses droits seraient lésés si ce qui lui appartient pouvait être vendu à un tiers et consommé. Mais, s'il n'exige rien, le détenteur actuel est autorisé à rendre au possesseur de mauvaise foi, si c'est pour le détenteur en question le seul moyen de récupérer l'argent dépensé dans l'affaire; à personne, à coup sûr, n'est imposée l'obligation de se faire un tort pour éviter qu'autrui n'en ait. S. Alphonse, l. III, n. 569. L'acheteur, en rendant au voleur, repose le bien dans son état antérieur et n'est nullement cause d'un dam et c'est la raison pour laquelle le propriétaire n'a pas de raison valable de se plaindre.

b) On ne sait pas quel est le propriétaire. — Si celui à qui il faut rendre est, comme disent les théologiens, douteusement connu, il y a lieu de recourir à la publicité et de faire une enquête diligente. Si le propriétaire est trouvé, nous retombons dans le cas que nous venons d'étudier. S'il ne l'est pas après une enquête diligente, il faut distinguer le cas de l'occupation légitime et celui de l'occupation provenant d'un délit.

a. *S'il y a eu occupation légitime,* le droit civil français n'a pris aucune décision sur les trouvailles. D'après les uns le possesseur actuel en acquiert la propriété conditionnée. Les anciens théologiens disaient que le bien ou son équivalent est à donner aux pauvres ou à utiliser pour des œuvres pies, à moins qu'il n'y ait déjà prescription en faveur du détenteur ou que celui-ci ne soit lui-même pauvre. Telle est l'opinion de saint Alphonse de Liguori. *Quando adhuc, post diligentiam, impossibile est dominum invenire, tunc res vel pretium servari debet; quod si utrumque servari nequeat,*

res vel pretium omnino est erogandum in usus pios, juxta præsumptam voluntatem domini, qui adhuc illius rei dominium retinet, quamdiu res potest in ejus manus redire. E contra, quando, spectatis circumstantiis longitudinis temporis vel distantiæ loci, ... non videtur possibile ut res ad dominum redeat, tunc illa fit nullius, et ideo acquiritur a primo occupante, qui illam non tenetur dare juxta voluntatem prioris domini, cum ille impossibilitate eam recuperandi jus dominii prorsus amiserit. S. Alphonse, l. III, n. 603. Si le bien est détruit ou consommé au moment où le propriétaire apparaît, il faut appliquer les principes énoncés à propos du possesseur de bonne foi (voir plus haut, col. 2473.

b. *S'il s'agit de biens provenant d'un délit* et que le propriétaire ne puisse être connu, il faut les donner aux lieux sacrés ou aux pauvres ainsi que le décrète le pape Alexandre III : *Qui sive ante, sive post interdictum nostrum usuras extorserint, cogendi sunt per pænam quam statuimus in concilio, eas his a quibus extorserunt, vel eorum hæredibus restituere, vel his non superstitibus, pauperibus erogare. Decretales*, l. V, tit. xix, *De usuris*, c. 5.

Si le détenteur est aussi pauvre que les « pauvres » auxquels il devrait restituer et s'il a des consanguins qui sont dans une situation identique, il lui est licite de s'attribuer ainsi qu'aux siens une partie ou la totalité des biens, dont il ne connaît pas le propriétaire. C'est qu'en effet le besoin certain et évident est une cause suffisante, même s'agissant d'un homme malhonnête, pour retenir le bien qu'il a; cf. S. Alphonse, *Praxis confes.*, n. 24. Wouters, après et avec d'autres, dira même que le possesseur de mauvaise foi peut retenir ce qu'il a, sans plus. *Op. cit.*, n. 1011, 4. Il faut cependant ici veiller à ne pas tomber dans l'excès : on est trop facilement aveugle dans sa propre cause. Sporer, *Theologia moralis*, t. II, tr. IV, n. 106; Lacroix, *Theologia moralis*, l. II, part. II, n. 94; Lessius, *De justitia*, l. II, c. XIII, dub. VI; Lugo, disp. XX, n. 8.

Quand le bien est distribué : Si après une enquête diligente, il y avait eu par le détenteur distribution du bien aux pauvres, ceux-ci, au cas où le propriétaire apparaîtrait soudainement, ne sont obligés à aucune restitution s'il y a déjà eu consommation et qu'aucun enrichissement ne s'en soit suivi. Mais si cela a été la source d'un profit, il faudrait en rendre l'équivalent. Ceci est conforme à la règle de droit : *Locupletari non debet cum alterius injuria vel jactura*, Reg. 48, *De regulis juris, in VI°*; Lessius, *loc. cit.*, l. II, c. XIV, dub. VII; Molina, *De justitia et jure*, disp. 746. En effet la distribution n'avait été faite au moins implicitement que d'une manière conditionnelle : elle ne valait que si le propriétaire n'apparaissait pas. Si les biens existent encore *in individuo* ils doivent, semble-t-il, être restitués tels quels. Des auteurs prétendent cependant que non, car le pauvre ou le lieu pie ont acquis possession des aumônes reçues lorsque le propriétaire ne pouvait pas raisonnablement être censé s'y opposer. Lugo, *op. cit.*, disp. XXXI, n. 32.

Mais si avant la répartition il n'y a pas eu d'enquête sérieuse et si, lorsque le propriétaire surgit, les biens existent encore aux mains des pauvres ou des lieux pies, ceux-ci ont le devoir de les restituer ou, à leur défaut, celui qui les a distribués, vu qu'il est coupable de négligence pour ne pas s'être informé suffisamment. Le maître légitime n'a pas à supporter les conséquences de la culpabilité de celui qui lui a nui, c'est conforme à la règle de droit : *Non debet aliquis alterius odio prægravari*, Reg. 22, *De regulis juris, in VI°*. L'obligation urge a fortiori le distributeur quand le bien a été consommé de bonne foi par les pauvres ou le lieu pie, et qu'il n'y a eu pour ces derniers ni enrichissement, ni épargne.

e) Le propriétaire est multiple, sans que l'on puisse préciser à qui revient le bien à restituer. — Si le doute porte sur plusieurs propriétaires, le bien est à partager entre eux. S. Alphonse, l. III, n. 589. Souvent, dans la pratique, quand ce cas se présentera, il sera bon de recourir à une transaction entre les intéressés, s'il y a discussion. Si le tort a été immédiatement supporté par des particuliers, c'est à eux qu'il faut rendre. Les marchands, par exemple, qui ont fraudé sur ce qu'ils ont vendu, pourront restituer en faisant à leur clientèle habituelle un meilleur prix ou en forçant le poids et la mesure : ils compenseront ainsi petit à petit les dommages causés. Mais cela n'est pas obligatoire, sauf à l'égard de ceux qui ont subi un tort grave : les autres sont présumés consentir à ce que la réparation soit faite aux pauvres de la cité. Cette façon de procéder serait surtout à recommander si les clients lésés n'ont été que de passage ou ne fréquentent pas habituellement la boutique. Sporer, *op. cit.*, n. 117; Tamburini, *Explicatio decalogi*, l. VIII, tract. IV, c. 1, § 3, n. 19; Vermeersch, *Principia*, t. II, n. 676. Dans ce cas le possesseur qui ignore à qui revient la propriété d'un bien peut le retenir pour lui, qu'il soit de bonne foi, ainsi que l'accordent tous les théologiens, ou même de mauvaise foi, au moins d'après l'avis, réservé il est vrai, de moralistes autorisés : *nulla enim apparet ratio, cur hic excludendus videatur. Laudabiliter tamen suadetur, ut ejusmodi possessor rem ita possessam in causas pias impendat.* Wouters, t. II, n. 1011, p. 663.

Cette solution paraît d'ailleurs conforme au Code de droit canonique, muet sur les dispositions antérieures (*Decretales*, l. V, tit. xix, *De usuris*, c. 5), en vertu desquelles tout ce qui avait été reçu par usure ou par simonie devait être distribué aux pauvres. Ce silence indiquerait qu'il ne faut plus en imposer l'obligation. Wouters, p. 664. Il est difficile cependant d'admettre qu'une possession initialement injuste puisse devenir légitime. Aussi est-il équitable de recommander fortement qu'une restitution soit faite aux pauvres ou à une œuvre pie. Vermeersch, *Principia*, t. II, n. 676, 4.

Si un tort (déprédations, destructions, dévastations, etc.) a été porté à une collectivité, à une personne morale *(universitas rerum* ou *universitas personarum)*, à une ville, à une cité, à un collège, etc., c'est aux magistrats ou aux chefs qu'il convient que soit faite la restitution, car ils sont les plus à même d'obvier au mal commis. Si la personne morale lésée poursuivait une fin uniquement déshonnête, elle serait considérée comme n'ayant pas le droit d'exister. Dès lors, chacun des membres qui la composent devrait théoriquement profiter de la restitution (Vermeersch, *Principia*, t. II, n. 676), mais pratiquement, vu que cela est souvent impossible, ce sont les pauvres et les œuvres pies qui seront les bénéficiaires.

Si le préjudice a été fait à l'État, les théologiens n'hésitent pas à dire qu'il est licite de restituer à des collectivités qui, vivant dans l'État, ne sont pas favorisées financièrement ou le sont moins qu'elles le devraient, telles sont les écoles chrétiennes. Wouters, *op. cit.*, t. I, n. 1010, 3. D'autres diront que, lorsque l'État a été lésé, par une fraude au fisc par exemple, il faut restituer au ministère des finances ou détruire des obligations d'État. Vermeersch, *Principia*, t. II, n. 676.

2. *Cas où la restitution ne peut être faite à tous les créanciers.* — Il est nécessaire, alors, de tenir compte de quelques principes dont on verra ensuite l'application pratique.

a) Les principes. — *1er principe.* — Les dettes dont les créanciers sont connus passent plus probablement avant celles des incertains, car les premières sont plus proprement et spécifiquement dues que les secondes.

Vermeersch, *op. cit.*, n. 678. Si le propriétaire n'est pas connu, il est préférable d'attribuer les biens incertains à l'Église ou aux pauvres que de satisfaire à l'aide de ces biens incertains aux obligations dues à des créanciers certains, puisque à l'égard de ceux-ci il faut s'acquitter avec des biens propres et non étrangers. Laymann, *Theologia moralis*, l. III, tract. II, c. XI, n. 1; Lugo, disp. XX, sect. I, n. 3.

2e principe. — Les dettes réelles passent avant celles qui sont personnelles, même si celles-ci sont antérieures. Les dépôts, les gages, les trouvailles, ce qui a été accepté de bonne foi ou acquis malhonnêtement et tout ce qui existe encore réellement chez le débiteur et sur quoi le créancier a conservé son droit de propriété, est à restituer avant qu'il ne soit satisfait aux dettes personnelles. Cette règle vaut même si après cette action il ne reste plus rien pour les autres créanciers, car ceux-ci n'ont aucun droit sur des biens qui ne leur appartiennent pas. Lex *Cum fundus*, 31, Pandect., *De rebus creditis;* S. Alphonse, l. III, n. 690. Si les biens ont été détruits ou consommés, et qu'il n'y ait plus que leur équivalent, le créancier n'a qu'un droit personnel.

Les dettes hypothécaires sont à assimiler aux créances réelles à moins que la loi du pays n'édicte des dispositions contraires. Dans l'hypothèque, en effet, ce n'est pas seulement le débiteur mais aussi la chose elle-même, qui a pour ainsi dire une obligation, du fait qu'elle est *inchoative* la propriété du créancier.

3e principe. — Les dettes qui sont la conséquence d'un délit n'ont pas la priorité sur celles qui ont été contractées justement à titre onéreux (achat ou vente). Quant à leur acquittement elles sont toutes sur le même plan. Sans doute, le créancier lésé dans un délit supporte une offense malgré lui, tandis que celui qui a des dettes contractuelles a voulu son état. Remarquons-le cependant, l'obligation de justice ne naît pas d'une plus ou moins grande répugnance que le créancier aurait pour le débiteur, mais de la lésion d'un droit appartenant à autrui. Une dette loyale n'oblige donc pas plus qu'une autre déloyale; elles sont à mettre sur le même plan. Vermeersch, *Principia*, n. 678; Lugo, *loc. cit.* n. 36; Lacroix, *Theologia, moralis*, l. III, part. II, n. 379.

4e principe. — Les créances dues à titre onéreux sont à acquitter avant celles qui ne sont promises que gratuitement.

b) Application pratique. — La difficulté est de savoir quelles dettes doivent d'abord être restituées : celles qui ont été contractées les premières dans le temps, ou les dernières. Toute solution doit s'inspirer des lois civiles et des coutumes locales, qui règlent ces situations. Parmi les créanciers on donne ordinairement la priorité à ceux qui sont les premiers dans le temps, mais pas obligatoirement en dépit de la règle de droit : *Qui prior est tempore, prior est jure.* Reg. 54, *De regulis juris, in VI°.* Le créancier, malgré l'antériorité temporelle de son dû, n'a qu'un droit égal à celui des autres créanciers de sa catégorie. Parmi ceux qui sont dans le même degré quant à la restitution on peut préférer celui qui le premier a réclamé sa créance en justice et a obtenu une décision favorable. S'il n'y a aucune demande en justice, celui qui exige le premier de son débiteur d'être réglé passe avant les autres même s'il est le dernier dans le temps. Lacroix, l. III, part. II, n. 404; Lessius, *De justitia et jure*, c. XV, dub. V, n. 41.

La préférence est donc possible mais elle ne semble pas devoir être considérée comme obligatoire. C'est pourquoi Wouters écrit : *Per accidens tamen creditor petens solutionem videtur posse præferri, quia ita fert consuetudo in commercio probata. Op. cit.*, n. 1012, p. 666.

Dans les différentes catégories de créanciers que nous avons établies, le débiteur doit payer intégralement ceux de la première catégorie avant ceux de la seconde. Dans chacune d'elles l'acquittement se fait au prorata du nombre des créanciers et conformément à la justice et à l'équité, compte tenu des droits de la famille, de l'amitié et de la charité. S. Alphonse, l. III, n. 688, n. 690-693.

c) Les créances privilégiées. — Dans la pratique, l'ordre dans lequel il faut restituer aux créanciers s'établit d'après les lois régionales. Si le droit civil ne dit rien, on s'en remet aux dispositions formulées par les auteurs anciens, encore acceptées de nos jours. Jouissent du privilège de l'antériorité : a. *Les dépenses de funérailles.* — Lex *Impensa funeris* 44, Pandect., *De religiosis et sumptibus funerum :* « *Impensa funeris semper ex hæreditate deducitur, quæ etiam omne creditum solet præcedere, cum bona solvenda non sint.* »

b. *Les frais de pharmacien, de médecin et de chirurgien*, contractés pendant la dernière maladie uniquement et non pas celles qui ont pu précéder. Car si ces dettes n'avaient pas la priorité, les médecins et les chirurgiens, dans la crainte de ne pas être réglés, en arriveraient à refuser leurs services et les pharmaciens à ne plus fournir les remèdes. Lex *In restituenda* 4, Cod., *De petitione hæreditatis;* Lex *Legatum* 3, Cod., *De religiosis et sumptibus funerum.*

c. *Les frais d'héritage*, occasionnés pour la confection de l'inventaire, l'ouverture du testament et pour tout ce qui est nécessaire pour entrer en possession du patrimoine. Si ces créances ne passaient pas avant les autres, tout le monde risquerait d'être lésé, vu que souvent les héritiers demeureraient des débiteurs insolvables. Lex *Sancimus* 32, § 9, Cod., *De jure deliberandi;* Lex *Hujus* 6, Pandect., *Qui potiores in pignore.*

d. *Les créanciers personnels privilégiés sont :* α) l'État : Lex *Bonis venditis* 38, Pandect., *De rebus auctoritate judicis possidentis seu de privilegiis creditorum :* « *Respublica creditrix omnibus chirographariis creditoribus præfertur* »; — β) la fiancée, par rapport à sa dot, lorsque le mariage ne se fait pas : Lex *Quæsitum* 17, Pandect., *eodem* § : « *Si sponsa dedit dotem, et nuptiis renuntiatum est, tametsi ipsa dotem condicit, tamen æquum est hanc ad privilegium admitti, licet nullum matrimonium contractum est* » ; — γ) celui qui dépose de l'argent dans un dépôt garanti par l'État, etc. Lex *Si ventri* 24, Pandect., *eodem* § 2 : « *In bonis mensularii vendentis post privilegia potiorem eorum causam esse placuit, qui pecunias ad mensam fidem publicam secuti deposuerunt; sed enim qui depositis nummis usuras a mensulariis acceperunt, a cœteris creditoribus non separantur, et merito, aliud est enim credere et aliud deponere.* »

3° *Comment doit se faire la restitution?* — La restitution se fait : 1. Secrètement ou publiquement; 2. Par le débiteur lui-même ou par un intermédiaire.

1. *Secrètement ou publiquement.* — Il est requis que la justice violée soit réparée à l'égalité *ad æqualitatem.* Le mode de la restitution importe peu, l'essentiel est que le propriétaire rentre dans son bien et qu'il s'en aperçoive. Cela même n'est pas absolument nécessaire mais utile, pour éviter que le débiteur ne subisse de sa part une compensation occulte. Une donation simulée satisfait, c'est l'opinion plus probable, à l'obligation de justice. Wouters, t. I, n. 1016. Mais si, dans ce cas, le créancier croyant recevoir un bienfait faisait lui-même en retour un don au débiteur, celui-ci contracterait une nouvelle obligation de restituer; à moins que le cadeau soit de faible valeur.

La restitution due à la suite d'un délit occulte se fait d'une manière occulte. Le confesseur y a recours pour éviter l'infamie de ses pénitents. Voir S. Thomas, IIa-IIæ, q. LXII, a. 6, ad 2um où il affirme expressément: *homo etsi non teneatur crimen suum detegere hominibus,*

tenetur tamen crimen suum detegere Deo in confessione, et ita per sacerdotem cui confitetur potest restitutionem facere rei alienæ. Scot dit de même : *Quando ablatio fuit occulta, tunc non tenetur ablator se prodere, nec per consequens per se ipsum restituere, sed per aliam personam secretam et fidelem, et expedit quod per confessarium, quia sibi est crimen detectum in confessione, et de ejus fidelitate, quod restituat fidei suæ commissum, satis debet credi. In IVum Sent.*, dist. XV, q. II, n. 31.

S'il y a eu un délit extérieur, un vol par exemple, il n'est pas exigé en justice que le débiteur restitue publiquement. Pour effacer le scandale et réparer le mal ainsi commis contre la charité, il conviendrait cependant de le faire. Dès lors, la restitution elle-même accomplie en secret n'est pas à renouveler, mais la réparation doit suivre d'une façon manifeste. S. Thomas, IIa-IIæ, q. LXVI, a. 9; Sporer, c. IV, sect. I, n. 3.

2. *Par le débiteur lui-même ou par une tierce personne.* — La restitution peut être faite par le débiteur lui-même ou par un intermédiaire en vertu de la règle du droit : *Qui facit per alium, perinde est ac si faciat per se ipsum.* Reg. 72, *De regulis juris, in VI°*.

Si une tierce personne est utilisée il faut distinguer trois cas :

a) La personne est envoyée par le créancier. Le débiteur loyal ou déloyal, qui s'acquitte par cet intermédiaire, est libéré de toute obligation, même si l'intermédiaire ne restitue pas en fait ou si la chose périt entre ses mains d'une manière ou d'une autre. En effet, dans ce cas, la dette est censée avoir été payée au créancier lui-même. S. Alphonse, l. III, n. 701.

b) La personne est choisie de commun accord par le créancier et le débiteur. Il en est de même que dans le cas précédent. Que le bien périsse ou que celui qui est chargé de l'entremise ne le rende pas au propriétaire sans qu'il y ait faute de la part du débiteur, celui-ci n'a plus à faire d'autre restitution.

c) La personne est choisie par le débiteur. Si elle est peu sûre, ou envoyée par un chemin difficile et si le bien périt en cours de route ou est dérobé par l'intermédiaire, le débiteur sera obligé de renouveler sa restitution, car la perte du bien d'autrui est la conséquence de sa faute et de son imprudence. Le créancier qui n'a pas été consulté n'a pas à la supporter.

Si le débiteur loyal ou déloyal rend ce qu'il possède par une personne considérée comme fidèle, par son confesseur par exemple, et si le bien est détruit en cours de transmission ou ne parvient pas au destinataire, le débiteur est-il tenu de restituer de nouveau? Certains théologiens l'affirment. S. Alphonse, l. III, n. 704; Molina, *De justitia et jure*, t. III, disp. 751, n. 2, § *Quando per confessarium;* Lugo, disp. XXI, sect. V, n. 59; Lessius, l. II, c. XVI, dub. VI, n. 65; car il reste une raison de restituer, vu que le créancier n'a pas à être lésé par le fait de celui qui lui doit (cf. Reg. 22, *Non debet, de regulis juris, in VI°*), et qu'aussi longtemps que le bien ne lui est pas parvenu la restitution *ad æqualitatem* n'existe pas. Pour d'autres moralistes, le débiteur n'est plus tenu à rien, car il a agi sagement et a géré avec prudence les affaires de son créancier. De son côté celui-ci est supposé, dans ce cas, consentir au moins tacitement au choix du confesseur, puisque cette personne est sûre et très idoine. Il y a donc pour ainsi dire un certain accord implicite entre le débiteur et le créancier. Cf. S. Thomas, IIa-IIæ, q. LXII, a. 6, ad 2um; Scot, *In IVum*, dist. XV, a. 1, q. 2, § *De quarto;* Tamburini, t. I, l. VIII, tract. IV, § 5, n. 7; Lessius, l. II, c. XVI, dub. VI, n. 67.

1° *Où doit se faire la restitution?* — La réponse varie selon qu'il s'agit d'un bien détenu injustement, d'un bien gardé justement ou d'une restitution prévue par un contrat.

1. *Restitution d'un bien détenu injustement.* — Quand il y a eu délit, il faut restituer là où le maître légitime avait son bien lorsque celui-ci lui fut dérobé, car il est raisonnable qu'il soit indemne du tort subi, conformément à la règle 22 *de regulis juris, in VI° : Non debet aliquis alterius odio prægravari.* Cela ne serait pas s'il avait à supporter les frais d'un transfert et les inconvénients qui en résultent. A moins qu'ils ne soient excessifs, selon le jugement des hommes prudents, ces débours incombent au débiteur, même s'il a changé de domicile. Mais qu'en est-il si le créancier a transporté son bien ailleurs? D'après certains moralistes le débiteur déloyal doit, non seulement ne pas tirer le moindre avantage de son délit, en vertu de la règle de droit : Lex *Non fraudantur* 134, Digeste, *De regulis juris*, § 1 : « *Nemo ex suo delicto meliorem suam conditionem facere potest* », mais au surplus, rendre ce qu'il détient, même si les dépenses de transport dépassent du double la valeur de l'objet. Car le propriétaire a le droit d'avoir son bien et il n'est pas juste qu'il en soit privé par la faute d'autrui. Lacroix, n. 365-368. D'autres auteurs adoptent une position moins excessive. D'après eux le débiteur déloyal uniquement tenu de garder le propriétaire indemne a le droit de soustraire du bien qu'il détient les dépenses que le propriétaire aurait dû lui-même engager pour le transport. Sporer, tract. IV, c. III, sect. I, n. 156; Wouters, t. I, n. 1015. Il est même libéré de l'obligation immédiate de restituer si les frais sont de beaucoup plus grands que la valeur de l'objet. Il diffère alors la restitution jusqu'au moment où se présentera une occasion plus favorable de la faire. Si cet espoir s'évanouit, il n'a qu'à donner le bien aux consanguins et héritiers du créancier ou à leur défaut aux pauvres. C'est l'opinion de saint Thomas, IIa-IIæ, q. LXII, a. 5, ad 3um : *Si ille cui debet fieri restitutio sit multum distans, debet sibi transmitti, quod ei debetur, et præcipue si sit res magni valoris, et possit commode transmitti, alioquin debet in aliquo loco tuto deponi, ut pro eo conservetur, et domino significari.* Lessius, l. II, c. VI, dub. VIII. Cette solution concilie la justice et la charité, parce que le propriétaire doit raisonnablement se refuser à ce qu'une restitution lui soit faite si celle-ci apporte un dommage trop important et déplorable au débiteur. Vu les conditions actuelles de la vie, lorsque les dépenses de transmission sont trop élevées, le propriétaire est supposé admettre que l'objet ne lui soit pas envoyé et accepter le montant de sa valeur vénale.

Dans la pratique, ces principes sont donc à appliquer avec prudence et sagesse, car il faut tenir compte aussi des circonstances concrètes, en particulier de la richesse ou de la pauvreté des gens en présence. Si le créancier est riche et le débiteur pauvre, celui-ci est souvent autorisé à différer l'exécution de son obligation, même si celle-ci n'entraîne pour lui que des dépenses minimes. Dans le cas contraire, la restitution immédiate est ordinairement un devoir malgré les frais considérables. Lugo, disp. XX, n. 188; Lacroix, l. III, part. II, *De restitutione*, n. 373.

2. *Restitution d'un bien détenu justement.* — Le possesseur de bonne foi restitue là où il a connu qu'il avait un bien qui ne lui appartenait pas. A cela se borne son obligation. Si le bien est à transporter en un autre lieu, où se trouve le propriétaire, c'est aux frais de ce dernier. Si, par ailleurs, l'objet périt pendant le transport, c'est le propriétaire qui en supporte seul la perte. Si ce dernier est si éloigné que les dépenses de déplacement et de transport pour lui rendre son dû soient égales ou supérieures à la valeur de l'objet, le possesseur de bonne foi conservera celui-ci *in se* ou *in æquivalenti* jusqu'à un moment plus favorable, à moins que l'ayant-droit ait fait savoir qu'il accepte de supporter les frais. S'il n'y a aucun espoir de rejoindre le maître légitime

ou si l'objet est de peu de valeur, celui-ci sera donné aux consanguins ou aux héritiers du propriétaire et à leur défaut aux pauvres, ou même licitement gardé par celui qui le détient honnêtement pour lui et ses consanguins, si lui ou ceux-ci sont dans la pauvreté.

3. *Restitution prévue par un contrat.* — *a)* Les dettes de contrat onéreux sont à acquitter au lieu fixé expressément ou tacitement par la convention. Si sur ce point il n'y a eu aucune entente, les coutumes régionales, en vigueur dans les contrats semblables, devront être suivies.

b) Les contrats gratuits (donation, legs, etc.) s'exécutent là où étaient les biens lorsqu'ils furent donnés ou légués, à moins qu'il n'en soit disposé autrement par le testateur.

5° *Quand doit se faire la restitution?* — 1. Restitution immédiate; 2. Restitution différée.

1. *La restitution immédiate.* — D'une manière générale, la restitution est obligatoire aussitôt que l'on sait être débiteur ou injuste détenteur d'un bien d'autrui. Ce principe est absolu quant à l'acte intérieur. La résolution de mettre fin à l'injustice doit être pour ainsi dire mathématiquement immédiate.

2. *La restitution différée.* — Quant à la restitution réelle, elle s'exécute au jour fixé s'il y a contrat mutuel, sinon le plus tôt possible moralement, lorsque cela sera commode et sans un inconvénient personnel notable ou plus grave que celui qui adviendrait à celui qui a été lésé, si sans raison excusante et volontairement on diffère de lui retourner son bien. L'exécution admet donc des retards légitimes, car il est indispensable de prendre en considération les circonstances de temps, de lieu, les difficultés actuelles des personnes en jeu et la valeur même de la chose à rendre. Par exemple, celui qui, en chemin de fer, se souvient qu'il est redevable d'une somme d'argent à un de ses amis éloigné, doit immédiatement former le projet de restituer, bien qu'il soit obligé d'en différer l'exécution. Cf. S. Alphonse, l. III, n. 676, n. 679; *Praxis confess.*, n. 43.

Le débiteur qui, sans raison suffisante, se refuse à rendre le plus tôt possible, alors qu'il en a la commodité, ou qui veut seulement le faire par partie, bien qu'il ait la possibilité de remettre le tout, ne peut pas être absous, car il n'a pas le ferme propos : *Si res aliena, propter quam peccatum est, reddi possit, et non redditur, pænitentia non admittitur, sed simulatur. Si autem veraciter agitur, non remittitur peccatum, nisi restituatur ablatum si, ut dixi, restitui potest. Décret de Gratien*, causa XIV, q. VI, c. 1. La règle canonique est aussi catégorique : *Peccatum non dimittitur, nisi restituatur ablatum.* Reg. 4, *de regulis juris, in VI°.*

Pour obtenir le pardon divin, la restitution mentale ou interne suffit, mais le débiteur qui a promis plusieurs fois en confession de restituer et qui ne s'est pas réellement exécuté ne peut pas recevoir l'absolution à moins qu'il ne se soit produit un nouvel événement, qui autorise le prêtre à la donner une fois de plus.

Celui qui est à même de s'acquitter durant sa vie et qui remet cette obligation à l'article de la mort ou la laisse à ses héritiers, n'a pas non plus la contrition requise pour être purifié de son péché, sauf s'il s'agit d'éviter une infamie; le débiteur aurait alors le droit de réparer par testament.

6° *Causes qui excusent de la restitution.* — 1. Les unes suspendent l'obligation; 2. Les autres l'éteignent.

1. *Causes qui suspendent l'obligation de restituer.* — *a)* L'*ignorance* de droit ou de fait excuse du délai qui est apporté à la restitution, quand, unie à la bonne foi, elle n'est pas coupable.

b) Un dommage à craindre. — Le débiteur est-il tenu de restituer aux créanciers lorsqu'il prévoit que ceux-ci en abuseront pour commettre le péché ou pour nuire à autrui?

a. *Pour commettre le péché.* — D'une manière générale, si le créancier veut user du bien rendu pour commettre le péché, pour corrompre son semblable, s'adonner aux plaisirs mauvais, pratiquer la simonie, ou pour s'enivrer, c'est une obligation de charité, admise par la plupart des théologiens, que de différer la restitution. Il faut, en effet, écarter tout dommage du prochain quand cela est possible sans grave inconvénient personnel.

Parfois cependant ce retardement n'atteint pas la fin recherchée, si le créancier obtient de l'autorité judiciaire que son bien lui soit remis ou trouve facilement un autre moyen qui lui permette de perpétrer son forfait. Dans ces cas il est licite de restituer, car ce n'est plus un acte considéré comme nocif en lui-même. Il en est ainsi également s'il est prévu que le créancier réclamera de nouveau son dû avec une intention de péché, car le délai lui offrirait plutôt une occasion de multiplier les péchés que de les éviter.

b. *Si le créancier doit abuser de son bien pour nuire à autrui*, tous admettent qu'il faut différer la restitution, si cela est possible sans plus grave ou égal inconvénient. Sur ce point saint Thomas s'exprime en ces termes : *Quando res restituenda apparet esse nociva ei cui restitutio facienda est vel alteri, non debet tunc restitui; quia restitutio ordinatur ad utilitatem ejus, cui restituitur : omnia enim quæ possidentur, sub ratione utilis cadunt; nec tamen debet ille, qui detinet rem alienam, sibi appropriare, sed vel reservare, ut congruo tempore restituat, vel etiam alii tradere tutius conservandam.* IIa-IIæ, q. LXII, a. 5, ad 1um.

Bien qu'ici le précepte de la charité intervienne probablement, c'est surtout, semble-t-il, une obligation de justice qui motive le retard. Dans l'hypothèse envisagée, en effet, la restitution revêt les caractères d'une véritable coopération contre la justice, étant donné que le débiteur fournit, pour ainsi dire, l'instrument qui servira à nuire à autrui. S. Alphonse, l. III, n. 697.

c) L'impuissance. — Elle est physique ou morale : a. Quand elle est *physique*, le débiteur est excusé de restituer actuellement, car à l'impossible nul n'est tenu, selon la règle de droit : *Nemo potest ad impossibile obligari.* Reg. 6, *de regulis juris, in VI°*; cf. *Décret de Gratien*, causa XIV, q. VI, c. 1. *Non remittitur peccatum, nisi restituatur ablatum, sed ut dixi, cum restitui potest. Plerumque enim qui aufert, amittit, sive alios patiendo malos, sive ipse male vivendo, nec aliud habet, unde restituat. Hinc certe non possumus dicere : Redde quod abstulisti.*

b. Il y a impuissance *morale*, si la restitution entraîne pour le débiteur un notable et plus grand détriment que celui subi par le créancier du fait du retard. Il sera permis de différer quand il y aura péril pour le salut de l'âme (au cas, par exemple, où il faudrait recourir à des moyens peccamineux), pour la santé du corps, pour la bonne renommée, ou, même s'il y avait eu faute, le risque de perdre un état de vie honnête et justement acquis. S. Alphonse, l. III, n. 697-698, n. 702; Wouters, t. I, n. 1021, 3. L'excuse ne vaudrait pas dans ce dernier cas, s'il n'était question que de diminuer le train de vie ou d'abandonner une situation obtenue malhonnêtement.

En pratique, il faut appliquer ces principes avec modération et sagesse et considérer qu'il s'agit non seulement du dommage subi par le débiteur en personne mais aussi de celui des siens. Par cette appellation entendons ses parents, son épouse, ses enfants, vraisemblablement aussi ses frères et sœurs qui seraient jeunes et incapables de se suffire, ou même qui seraient d'un âge plus avancé et qui, sans qu'il y ait de leur faute, seraient tombés dans une grave nécessité.

d) La nécessité. — Celle-ci excuse de la restitution immédiate. Cependant si, du fait de ce délai, le débiteur et le créancier se trouvent dans une égale nécessité,

celui-là est tenu de s'acquitter, car les causes étant semblables, la condition de celui-ci est supérieure : il a pour exiger son dû un droit strict que n'a pas l'autre pour temporiser. C'est encore plus vrai lorsque la dette a été contractée délictueusement, parce que l'innocent est à favoriser de préférence au coupable, conformément à l'axiome : *Nemo ex suo delicto meliorem suam conditionem facere potest.* S. Alphonse, l. III, n. 701-703; Lacroix, l. II, part. II, n. 130.

Quand le débiteur ou le créancier se trouvent dans une égale nécessité extrême, si celui-là est tombé d'abord dans cet état il n'est pas obligé de restituer immédiatement au second, qui est jeté après lui dans une situation analogue, car il a le premier acquis la propriété de ce qui lui était indispensable. Par ailleurs n'avait-il pas le droit à ce moment d'être aidé par celui à qui il devait?

Au contraire, si le créancier est le premier dans l'extrême nécessité, le débiteur doit lui restituer son bien, non seulement parce qu'il lui appartient, mais aussi qu'il est obligé de le secourir en ces circonstances.

Il en est ainsi également et à plus forte raison si le propriétaire connaît l'extrême nécessité parce que son bien lui a été dérobé, même si le débiteur déloyal est lui-même dans un état identique. *Regula* 65, *de regulis juris, in VI°;* S. Alphonse, l. III, n. 701; Lessius, l. II, c. XVI, dub. I, n. 13; Lugo, disp. XXI, n. 4.

Enfin, quand tous deux tombent en même temps dans la misère extrême, le débiteur doit rendre le bien au moins s'il existe en espèce, car le créancier qui n'en a jamais perdu la propriété peut le réclamer et *a fortiori*, étant donnée la situation dans laquelle il se trouve, son titre de revendication est double. Si le bien d'autrui a été consommé ou détruit, le débiteur qui n'en disposerait plus ne saurait qu'être obligé à restituer quand il le pourra. Il reste bien entendu, en effet, en cette hypothèse comme dans les autres qui ont été examinées, que, malgré le retard imposé par les circonstances, l'obligation persévère et doit être exécutée quand il n'y a plus de raisons excusantes.

2. *Causes qui éteignent l'obligation.* — Ce sont : la destruction, la rémission, la compensation et l'autorité supérieure.

a) La destruction de la chose dispense absolument de restituer, si elle n'est pas le fait d'un acte peccamineux. Mais si le débiteur en est devenu plus riche, il doit rendre ce supplément au propriétaire, car il n'est pas juste que quelqu'un profite au détriment d'autrui : Lex *Item veniunt* 20, § 6, Digeste, *De hæreditatis petitione : « Eos autem, qui justas causas habuissent, quare bona ad se pertinere existimassent, usque eo duntaxat, quo locupletiores ex ea re facti essent, condemnandos »*; Reg. 48, *de regulis juris, in VI°, » Locupletari non debet aliquiscum alterius injuria, vel jactura »;* voir aussi S. Alphonse, l. III, n. 700, q. 2; *Homo apostol.*, tract. I, n. 20.

b) La rémission. — Le débiteur est libéré de la restitution quand le créancier lui remet sa dette d'une façon expresse ou même tacite, par exemple en lacérant l'instrument de la dette ou en le rendant volontairement avant le paiement. Lacroix, l. III, part. II, n. 462; Lugo, disp. XXI, sect. IV. n. 53 et 54; S. Alphonse, l. III, n. 700, 1°.

Pour être valide la rémission doit revêtir certaines conditions : elle doit être libre, sans violence, ni fraude, ni ruse. Reg. 27, *de regulis juris, in VI°* : « *Scienti et consentienti...* »; Lugo, disp. XXI, sect. IV, n. 46; Sporer, c. IV, sect. IV, n. 84; Lacroix, l. III, part. II, n. 457. Elle ne peut pas être faite dans les cas exceptés par le droit. Ferraris donne un certain nombre d'exemples dans l'ancien droit. *Prompta bibliotheca*, art. *Restitutio*, n. 34 sq., col. 1510 sq.

Enfin elle n'est valable, que si elle est accordée par quelqu'un qui en a la puissance.

Une rémission présumée *de futuro* suffit pour éteindre une obligation de justice. Elle existe lorsqu'on suppose légitimement que le créancier remettrait sa créance, si le débiteur le lui demandait, à cause des bons sentiments qu'il nourrit à son égard. Dans cette hypothèse le créancier est considéré comme ne s'opposant pas à ce que la restitution soit omise. S. Alphonse, l. III, n. 700, q. 1.

c) La compensation excuse totalement si elle a toutes les conditions requises pour être légitime : celles-ci varient suivant les lois régionales. Voir Lex *Ideo compensatio* 3, Digeste, *De compensationibus : « Interest nostra potius non solvere, quam solutum repetere. »* Il y a compensation proprement dite ou légale lorsque la dette d'un débiteur est compensée par celle de même valeur que lui doit son créancier. La compensation occulte éteint une obligation de justice; elle ne saurait être conseillée et pratiquée qu'avec la plus grande prudence.

d) L'autorité supérieure ou une disposition législative qui émane d'elle libère aussi un débiteur de son obligation. C'est le cas de la prescription ou d'une sentence judiciaire. Lugo, disp. XXI, n. 553; Lessius, l. II, c. VII, dub. VIII; Sporer, n. 91; Lacroix, n. 471.

Le souverain pontife a aussi le pouvoir de dispenser d'une restitution due à des causes pies et pour des dettes incertaines. Il l'a souvent exercé à propos des biens d'Église confisqués injustement par les États, ou occupés malhonnêtement par les particuliers et passés ensuite aux mains des gouvernements.

Sans cette condonation les biens ne sauraient être possédés en sûreté de conscience. L'intervention de l'Église sur les dettes incertaines s'appuie sur le pouvoir dont elle jouit même en matière temporelle, *ratione peccati.* Dans le domaine spirituel le pape, tenant compte des circonstances, peut aussi accorder la permission générale de satisfaire par une seule messe, alors que des honoraires ont été versés pour plusieurs. Les concessions publiques sont accordées par la S. Congrégation du Concile; celles qui sont occultes, le sont par la S. Pénitencerie.

Tous les manuels de théologie morale traitent de ces questions plus ou moins abondamment : Aertnys, *Theologia moralis juxta doctrinam S. Alphonsi de Ligorio*, 2e édit., Tournai, 1890; 10e édit. adaptée au code par Damen, Tournai, 1919-1920; Allègre, *Le code civil commenté*, Paris, 1902; saint Alphonse de Liguori, *Theologia moralis*, édit. P. Gaudé, l. III, Rome, 1905; J. d'Annibale, *Summula theologiæ moralis*, part. II, 1, 3e édit., Rome, 1888; Ballerini, *Compendium theologiæ moralis*, Rome, 1893; Ballerini-Palmieri, *Opus morale a Ballerini conscriptum et a Palmieri cum annotationibus editum*, Prati, 1899; Berardi, *Theologia moralis theorico-practica, tractatus de justitia et jure*, Faenza, 1905; Bonacina, *De morali theologia*, t. II, *De restitutione*, Lyon, 1697; J. Carrière, *Prælectiones theologicæ majores*, t. III, *De justitia et jure, de contractibus*, Paris, 1839-1844; Crolly, *Disputationes theologicæ*, t. III, *De justitia et jure*, Dublin, 1870-1877; Ebel-Bierbaum, *Theologia moralis, decalogalis et sacramentalis*, Paderborn, 1894; Genicot, *Theologiæ moralis institutiones*, t. VI, Louvain, 1898-1902; Genicot-Salsmans, *Theologiæ moralis institutiones*, Bruxelles, 1927; Thomas Gousset, *Théologie morale*, Paris, 1845; Gury-Ballerini, *Compendium theologiæ moralis ab auctore recognitum et Ballerini adnotationibus locupletatum*, 4e éd., Rome, 1877; Lacroix, *Theologia moralis*, l. III, part. II, *De restitutione*, Paris, 1867; Laymann, *Theologia moralis*, l. III, tr. III, Lyon, 1654; Venise 1769; Lehmkuhl, *Theologia moralis*, Fribourg-en-B., 1902, 11e éd., 1910; Lessius, *De justitia et jure ceterisque virtutibus cardinalibus*, l. I, Anvers, 1632; de Lugo, *Disputationes scolasticæ et morales de justitia et jure*, Paris, 1868-1869; Clément Marc, *Institutiones morales Alphonsianæ*, Rome, 1885, 1904, 18e éd., Lyon, 1928; Marres, *De justitia*, l. II, Reuremonde, 1889; Molina, *De justitia et jure*, Venise, 1609, autre édit., 1735; Noldin, *Summa theologiæ moralis*, *De præceptis Dei et Ecclesiæ*, Inspruck, 1911; Noldin-Schmitt, *Summa theologiæ moralis*, *De præceptis Dei et Ecclesiæ*, Inspruck, 1926; Pirhing, *Jus canonicum in quin-*

que libros Decretalium distributum, Dilingen, 1674; Piscetta-Gennaro, *Elementa theologiæ moralis*, Turin, 1928; Prümmer *Manuale theologiæ moralis*, Fribourg-en-Br., 1923; Ev. Prüner, *Théologie morale*, trad. P. Belet, Paris, 1880; Reiffenstuel, *Jus canonicum universum juxta titulos quinque librorum Decretalium*, Paris, 1864; Reuter, *Theologia moralis quadripartita*, Cologne, 1750; Salmanticenses, *Cursus theologiæ moralis, De restitutione*, Venise, 1764; Schmalzgrueber, *Ad jus ecclesiasticum universum*, Rome, 1845; Sebastiani, *Summarium theologiæ moralis*, Turin, 1918; Sporer, *Theologia moralis decalogalis et sacramentalis*, Venise, 1714; 10ᵉ éd. Sporer-Bierbaum, *Theologia moralis decalogalis*, Paderborn, 1897; Tamburini, *Explicatio Decalogi*, dans *Opera omnia*, Venise, 1707; Tanquerey, *Synopsis theologiæ moralis et pastoralis*, t. III, *De virtute justitiæ et de variis statuum obligationibus*, 9ᵉ éd., Paris, 1931; Vermeersch, *Quæstiones de justitia ad usum hodiernum scholasticæ disputatæ*, Bruges, 1901; du même, *Theologiæ moralis principia, responsa, consilia*, t. II, *De virtutum exercitatione*, 2ᵉ éd., Bruges, 1928; Waffelaert, *De justitia*, 1886; L. Wouters, *Manuale theologiæ moralis*, t. I, Bruges, 1932.

N. Iung.

RESTRICTION MENTALE. — On désigne sous ce terme une « réserve, un acte secret de l'esprit par lequel les paroles que l'on prononce sont restreintes à un sens qui n'est pas leur sens naturel » (Dictionn. Larousse). C'est une façon de ne pas exprimer la vérité quand, pour des raisons valables ou non, on ne veut pas la découvrir. Sur ce qui concerne sa définition stricte et la légitimité de son emploi, se reporter à l'article Mensonge, t. x, col. 565-567.

RÉSURRECTION DES MORTS. — Cet article a pour objet la croyance catholique exprimée dans le symbole des apôtres : « Je crois la résurrection de la chair. » On exposera successivement : I. La doctrine catholique d'après les documents du magistère et les *Regulæ fidei*. II. La croyance à la résurrection de la chair dans l'Écriture et les écrits juifs contemporains du Christ (col. 2501). III. L'enseignement de la tradition catholique (col. 2520). IV. Les spéculations des théologiens (col. 2548). V. Conclusions générales (col. 2568).

I. La doctrine catholique. — *I. D'après les documents du magistère.* — Les documents du magistère nous fournissent sur la résurrection des corps un triple enseignement :

1° *A la fin du monde, tous les morts ressusciteront.*

1. *Symbole des Apôtres.*

Credo... carnis resurrectionem. (Denz.-Bannw., n. 2; 6; 8.)	Je crois... la résurrection de la chair.

2. *Symbole de Nicée-Constantinople.*

Exspectamus resurrectionem mortuorum. (Denz.-Bannw., n. 86.)	Nous attendons la résurrection des morts.

3. *Symbole d'Athanase.*

Ad cujus adventum omnes homines resurgere habent cum corporibus suis et reddituri sunt de factis propriis rationem. (Denz.-Bannw., n. 40.)	A son avènement, tous les hommes devront ressusciter avec leurs corps, et rendront raison de leurs propres actions.

4. *Symbole d'Épiphane.*

Condemnamus etiam illos qui mortuorum resurrectionem minime confitentur. (Denz.-Bannw., n. 14.)	Nous condamnons pareillement ceux qui ne confessent pas la résurrection des morts.

5. *Le « libellus » de Pastor.*

Resurrectionem vero futuram manere credimus omnis carnis. (Denz.-Bannw., n. 20).	Nous croyons que la résurrection sera le partage de toute chair.
Si quis dixerit vel crediderit, corpora humana non resurgere post mortem, A. S. (Denz.-Bannw., n. 30.)	Si quelqu'un dit ou croit que les corps humains ne ressusciteront pas après la mort, qu'il soit anathème.

6. *Concile de Braga* (561).

Can. 12. — Si quis plasmationem humani corporis diaboli dicit esse figmentum et conceptiones in uteris matrum operibus dicit dæmonum figurari, propter quod et resurrectionem carnis non credit, sicut Manichæus et Priscillianus dixerunt, A. S. (Denz.-Bann., n. 242.)	Si quelqu'un dit que la formation du corps humain est l'ouvrage du diable et que les conceptions dans le sein des mères sont façonnées par le travail des démons, en raison de quoi il ne croit pas à la résurrection de la chair, comme Manès et Priscillien eux-mêmes, qu'il soit anathème.

7. *Symbole de foi du XIᵉ concile de Tolède* (675).

Sub qua fide et resurrectionem mortuorum veraciter credimus. (Denz.-Bannw., n. 287.)	Sous cette foi, nous croyons aussi en toute vérité la résurrection des morts.

8. *Profession de foi de Pie IV.*

Et exspecto resurrectionem mortuorum. (Denz.-Bannw., n. 994.)	Et j'attends la résurrection des morts.

2° *Cette résurrection sera universelle, c'est-à-dire pour tous les hommes sans exception.*

1. *Symbole d'Athanase.*

Ad cujus adventum *omnes* homines resurgere habent cum corporibus suis. (Denz.-Bannw., n. 40.)	A son avènement *tous* les hommes devront ressusciter avec leurs corps.

2. *Libellus de Pastor.*

Resurrectionem vero futuram manere credimus *omnis* carnis. (Denz.-Bannw., n. 20.)	Nous croyons que la résurrection sera le partage de toute chair.

3. *Symbole de foi du XIᵉ concile de Tolède* (675).

... confitemur veram fieri resurrectionem carnis *omnium* mortuorum. (Denz.-Bannw., n. 287.)	... nous confessons qu'aura lieu une véritable résurrection de tous les morts.

4. *Profession de foi de Michel Paléologue, au IIᵉ concile de Lyon* (1274).

Ecclesia Romana firmiter credit et firmiter asseverat, quod nihilominus in die judicii *omnes* homines ante tribunal Christi cum suis corporibus comparebunt, reddituri de propriis factis rationem. (Denz.-Bannw., n. 464.)	L'Église romaine croit fermement et fermement affirme que cependant au jour du jugement tous les hommes comparaîtront devant le tribunal du Christ avec leurs corps, pour y rendre compte de leurs propres actions.

5. *Bulle « Benedictus Deus » de Benoît XII.*

Definimus... quod nihilominus in die judicii *omnes* homines ante tribunal Christi cum suis corporibus comparebunt, reddituri de factis propriis rationem, « ut referat unusquisque propria corporis, prout gessit, sive bonum, sive malum » (II Cor., v, 10). (Denz.-Bannw., n. 532.)	Nous définissons... que cependant au jour du jugement tous les hommes comparaîtront devant le tribunal du Christ avec leurs corps, pour y rendre raison de leurs propres actions, « afin que chacun reçoive ce qui est dû à son corps, selon qu'il a fait ou de bien ou de mal. »

3° *Les hommes ressusciteront avec les mêmes corps qu'ils auront eus en cette vie.*

1. *Symbole d'Athanase.*

Ad cujus adventum omnes homines resurgere habent *cum corporibus suis*... (Denz.-Bannw., n. 40.)	A son avènement, tous les hommes devront ressusciter avec leurs corps.

2. *Fides Damasi.*

In hujus morte et sanguine credimus emundatos nos ab eo resuscitandos die novissim *in hac carne, qua nunc vivimus*. (Denz.-Bannw., n. 16.)	Purifiés dans sa mort et dans son sang, nous serons ressuscités par lui au dernier jour, dans cette même chair, dans laquelle nous vivons présentement.

3. *Profession de foi du XIᵉ concile de Tolède.*

Nec in aerea vel qualibet alia carne (ut quidam deli-	Nous croyons que nous ressusciterons, non dans une

rant) surrecturos nos credimus, *sed in ista, qua vivimus, consistimus et movemur.* (Denz.-Bannw., n. 287.)

chair aérienne ou toute autre chair (dissemblable), mais dans cette chair même, dans laquelle nous vivons, nous sommes constitués et nous nous mouvons.

4. *Symbole de saint Léon IX à Pierre d'Antioche* (1053).

Credo etiam veram resurrectionem *ejusdem carnis, quam nunc gesto*, et vitam æternam. (Denz.-Bannw., n. 347.)

Je crois aussi la véritable résurrection de cette même chair que je porte présentement et la vie éternelle.

5. *Profession de foi imposée aux Vaudois par Innocent III* (1208).

Corde credimus et ore confitemur *hujus carnis, quam gestamus, et non alterius* resurrectionem. (Denz.-Bannw. n. 427.)

Nous croyons de cœur et confessons de bouche la résurrection de cette chair même que nous portons et non d'une autre.

6. *IVe concile du Latran* (1215).

... qui omnes *cum suis propriis resurgent corporibus quæ nunc gestant*, ut recipiant secundum opera sua, sive bona fuerint sive mala. (Denz.-Bannw., n. 429.)

... qui tous ressusciteront avec leurs propres corps, ceux-là mêmes qu'ils portent présentement, afin de recevoir chacun selon ses œuvres, soit qu'elles aient été bonnes, soit qu'elles aient été mauvaises.

7. *Profession de foi de Michel Paléologue (IIe concile de Lyon)* (1274), *texte repris par Benoît XII, bulle « Benedictus Deus »* (1336).

Omnes homines ante tribunal Christi *cum suis corporibus* comparebunt. (Denz.-Bannw., n. 464, 531.)

Tous les hommes comparaîtront au tribunal du Christ avec leurs corps.

De ces professions de foi, il convient de rapprocher l'anathématisme 5 de la lettre de Justinien au patriarche Ménas, voir ici, t. XI, col. 1578 : « Quiconque dit ou pense que, lors de la résurrection, les corps humains ressusciteront en forme de sphère et sans ressemblance avec celui que nous avons, qu'il soit anathème. » Denz.-Bannw., n. 207. Sur la valeur doctrinale à accorder à ces anathématismes, voir Origénisme, t. XI, col. 1578.

Les trois vérités explicitement proposées par ces documents s'imposent donc comme dogmes de foi. Mais une conclusion doctrinale — vérité catholique, quoique non définie — s'en dégage aussi : c'est que tous les hommes ressusciteront simultanément, que la mort n'aura plus de prise sur eux et que, par conséquent, les corps de tous les hommes, élus et damnés, seront incorruptibles. Quant aux prérogatives des *corps glorieux*, voir t. III, col. 1879 sq.

II. D'après les Regulæ fidei *dans l'Église ancienne.* — Les documents du magistère sont complétés par les *regulæ fidei* proposées par les anciens auteurs ecclésiastiques.

1° *Règle de saint Irénée.* — καὶ ἀναστῆσαι πᾶσαν σάρκα πάσης ἀνθρωπότητος ... *Cont. hær.*, l. I, c. IX, n. 4, dans Hahn, *Bibliothek der Symbole und Glaubensregeln*, Breslau, 1897, p. 6.

...rursus venturus est in gloria Patris ad resuscitandam omnem carnem... *Cont. hær.*, l. III, c. XVI, n. 5, Hahn, p. 7.

2° *Règle de Tertullien.* — ...*venturum cum claritate ad sumendos sanctos in vitæ æternæ et promissorum cælestium fructum et ad profanos judicandos igni perpetuo, facta utriusque partis resuscitatione cum carnis restitutione. De præscript.*, c. XIII, Hahn, p. 9.

...*venturum judicare vivos et mortuos per carnis etiam resurrectionem. De virg. vel.*, c. I, Hahn, p. 10.

3° *Règle d'Origène.* — ...*sed et quia erit tempus resurrectionis mortuorum, cum corpus hoc, quod nunc in corruptione seminatur, surget in incorruptione et quod seminatur in ignominia, surget in gloria* (I Cor., XV, 42 sq.). *De princ.*, l. I, præf., n. 5, Hahn, p. 12.

4° *Règle d'après les Constitutions apostoliques :* Ἀνάστασιν γίνεσθαι ὁμολογοῦμεν δικαίων τε καὶ ἀδίκων καὶ μισθαποδοσίαν. L. VI, c. XI, Hahn, p. 14. — D'après la *Didascalie :* ἀνάστασιν πιστεύειν καὶ κρίσιν καὶ ἀνταπόδοσιν προσδοκᾷν. L. VI, c. XIV, Hahn, p. 15.

5° *Règle de Novatien.* — ...*Qui dum in eadem substantia corporis in qua moritur, resuscitatur, ipsius corporis vulneribus comprobatur, etiam resurrectionis nostræ leges in sua carne monstravit, qui corpus, quod ex nobis habuit, in sua resurrectione restituit. De Trinitate*, c. X. — *Qui, id agens in nobis, ad æternitatem et ad resurrectionem immortalitatis corpora nostra producat... Erudientur enim in illa et per ipsum corpora nostra ad immortalitatem proficere.* Id., c. XXX. Cf. L. P. Caspari, *Ungedruckte, unbeachtete und wenig beachtete Quellen zur Geschichte des Taufsymbols und der Glaubensregel*, t. III, Christiania, 1875, p. 463-465. Voir A. d'Alès, *La théologie de Novatien*, Paris, 1925, p. 135-137.

6° *Règle d'Aphraate.* — ...l'on croit à la résurrection des morts. *Hom.* I, fin, Hahn, 21.

Ces règles de foi, si simples dans leur expression, ne font que résumer et proposer très brièvement les points de foi qu'a fixés le magistère.

II. La croyance a la résurrection de la chair dans l'Écriture. — *I. Ancien Testament.* — La croyance à la résurrection de la chair n'est pas propre au Nouveau Testament. On en trouve déjà, en effet, des indications très nettes avant Jésus-Christ. Sans doute, les plus anciens livres de l'Ancien Testament sont muets sur l'idée d'une résurrection corporelle après la mort. L'idée contraire est même assez communément exprimée, non par opposition à l'idée d'une résurrection future, mais pour constater que la mort est sans retour possible à la vie présente : « L'homme se couche (dans le tombeau) et ne se relève pas » Job, XIV, 12; cf. Ps., XL, 9; Amos, VIII, 14. Cette phrase semble avoir été une sorte d'adage courant et la traduction populaire de la loi universelle de mort portée par Dieu contre l'humanité pécheresse en Adam. Cf. Gen., III, 19.

On ne peut nier cependant qu'une certaine notion de la vie éternelle de Dieu transparaît déjà dans certains psaumes, ici simple étincelle, là lumière plus affirmée, comme un aspect confus de la résurrection des justes. Cf. ps., XLVIII (XLIX), 15 (d'après les corrections de Duhm); ps., XV (XVI), 8-11, Lagrange, *Le judaïsme avant Jésus-Christ*, p. 348-349.

Toutefois, à partir d'une certaine époque, sous l'influence sans doute d'antiques traditions, l'idée d'une résurrection future s'éveille dans la mentalité juive. On assiste à une évolution analogue à celle qui s'est produite au sujet de la croyance à l'immortalité de l'âme ou aux sanctions ultraterrestres. Il semble bien d'ailleurs qu'on doive rejeter ici toute influence étrangère sur la religion juive, notamment l'influence de la religion mazdéenne. Le parsisme, en effet, enseigne l'apocatastase de *tous*, ce qui est entièrement étranger à Israël qui ne reconnaît que la résurrection des *justes*. Cf. Is., LXVI, 24; Dan., XII, 2; au temps de Jésus encore, les pharisiens limitaient la résurrection aux justes (cf. Matth., XXII, 23; Marc., XII, 18; Luc., XX, 27; Act., XXIII, 8) et ils pensaient que les mauvais seraient éternellement punis (cf. Is., LXVI, 24; Dan., XII, 3; Judith, XVI, 18, Marc., IX, 47). De même, le dieu chananéen de la végétation qui ressuscite n'exerça aucune influence sur Israël, car cette résurrection n'a pas le caractère moral de la résurrection enseignée dans la période postexilienne. Il convient donc de chercher l'idée de la résurrection dans la propre évo-

lution religieuse d'Israël. L'individualisme, qui commence avec l'exil, et le problème de la sanction portaient puissamment à rechercher une communauté éternelle avec Dieu et, pour être parfaite, cette communauté exige la résurrection. Cf. Nötscher, *Altorientalischer und alttestamentlicher Auferstehungsglaube*, Wurtzbourg, 1926, p. 241. Voir aussi *Dictionnaire de la Bible*, art. *Résurrection des morts*, t. v, col. 1066-1067.

1° *Le livre de Job.* — Selon Nötscher, un premier rayon de cette espérance en la résurrection future brille déjà dans le livre de Job. A première vue, il semblerait même que le texte classique, emprunté à Job, xix, 25-27, par la liturgie des morts (3e nocturne, 8e leçon), soit une affirmation explicite de la croyance en la résurrection. Le texte de la Vulgate exprime très nettement cette croyance. Mais il s'en faut que l'hébreu soit aussi clair. Voici la traduction de l'hébreu :

Qui donnera que soient écrites mes paroles!
Qui donnera que sur l'airain elles soient gravées,
Qu'avec un burin de fer et de plomb
Pour toujours sur le roc elles soient sculptées!
Moi, je sais que mon défenseur *(goël)* est vivant
Et que, le dernier, sur terre il se lèvera
Et derrière ma peau je me tiendrai debout,
Et de ma chair, je verrai Éloah (la lumière de Dieu),
Lui que, moi, je verrai, moi,
Et que mes yeux regarderont, et non un autre :
Mes reins languissent dans mon sein!
(Traduction P. Dhorme, *Le livre de Job*, Paris, 1926, p. 257.)

On se reportera à l'art. Job, t. viii, col. 1473-1474, pour l'interprétation de ce passage, où il est difficile de voir une attestation explicite en faveur de la résurrection future. Tout au plus peut-on dire « que celui sur qui pèse si lourdement le fardeau de la non-espérance *aspire*, au fond, à se survivre; que celui pour qui s'est réalisé un commerce si personnel avec Dieu possède *en germe* la foi à l'éternelle destinée de l'âme : et que celui en qui habite le sentiment d'une si haute responsabilité morale *soupçonne* l'impérissable valeur de l'homme, supérieure à celle de l'« arbre » dont la vie paraît indestructible ». *Art. cit.*, col. 1474. On devra également consulter le commentaire littéral de P. Dhorme sur ce difficile passage.

2° *L'idée de la résurrection future dans la résurrection du peuple d'Israël.* — Un argument indirect, mais non négligeable, peut être pris chez les prophètes qui prédisent la résurrection d'Israël comme peuple, mais en empruntant un vocabulaire propre à la résurrection individuelle des hommes.

1. Ainsi, le prophète *Osée* décrit la restauration d'Israël, purifié de ses fautes (vi, 1-2) :

Venez! retournons à Jahvé!
Car c'est lui qui a déchiré et qui guérira;
Il frappe et il nous mettra des bandages.
Il nous rendra la vie après deux jours;
Le troisième jour, il nous relèvera
Et nous vivrons devant lui...

Ce sont les anciens commentateurs surtout qui ont vu dans ce passage une prophétie littérale et directe de la résurrection du Christ ou de notre résurrection dans le Christ. Il n'y a dans cette interprétation qu'une simple accommodation. Voir Osée, t. xi, col. 1650. Toutefois on remarquera que I Cor., xv, 54 et Heb., ii, 14, où saint Paul parle de notre résurrection finale dans et par le Christ sont une allusion certaine aux expressions dont Osée se sert, xiii, 4. Il ne semble pas cependant que ce dernier passage d'Osée puisse s'entendre d'une promesse de salut et de résurrection. Voir Van Hoonacker, *Les douze petits prophètes*, Paris, 1908, p. 125.

2. Le prophète *Isaïe* considère le peuple tout entier d'Israël comme un individu : de nouveau Israël sera sauvé de la mort et de l'anéantissement, c'est-à-dire de l'exil, et se relèvera pour être conduit par Dieu vers une nouvelle vie politique et religieuse. Le c. xxvi est expressif à cet égard : c'est le cantique qui sera chanté dans la terre de Juda. Les ennemis d'Israël seront anéantis, leurs morts ne revivront point et leur mémoire même disparaîtra (℣. 13-14). Puis, s'adressant au peuple régénéré :

Ils vivront, vos morts;
Ceux qui m'ont été tués ressusciteront;
Réveillez-vous et chantez,
(Vous) qui habitez dans la poussière;
Parce que votre rosée, Seigneur, est une rosée de lumière
Et la terre fera renaître les ombres (les trépassés).
(Is., xxvi, 19.)

3. L'idée de cette résurrection du peuple d'Israël éclate surtout dans la grandiose vision d'*Ézéchiel*, xxxvii, 1 sq. Dans cette vision, le prophète a sous les yeux des ossements desséchés épars dans une vaste plaine. Sur l'ordre de Jahvé, il voit ces ossements se revêtir de muscles, de chair et de peau. L'esprit revient en eux, ils revivent, se redressent et forment une grande armée. On croirait la scène de la résurrection des morts. Mais cette résurrection n'est, en réalité, qu'une figure de la résurrection du peuple d'Israël. Faut-il supposer qu'Ézéchiel entendait prendre la résurrection générale comme le terme de comparaison dont ses auditeurs devaient se servir pour mieux comprendre la promesse de la restauration d'Israël? Ce sens, adopté par un certain nombre de commentateurs, semble forcé et ne ressort pas du texte. Sur les Pères qui ont interprété ce passage en faveur de la résurrection, voir Knabenbauer, *In Ezechielem*, Paris, 1890, p. 379-380.

4. Plus significatif, à coup sûr, du point de vue qui nous occupe, est le livre de *Daniel*. Ici, en effet, quoique la résurrection de la chair ne soit pas expressément mentionnée, il est question d'un *réveil* individuel et général des hommes à la fin des temps :

Dan., xii : (1) En ce temps-là se lèvera Michel, le grand prince qui protège les fils de ton peuple, et ce sera un temps d'angoisse comme il n'y en a pas eu depuis que des nations existent jusqu'alors. Mais en ce temps ton peuple sera sauvé (c'est-à-dire) quiconque sera trouvé inscrit dans le livre. (2) Et beaucoup de ceux qui dorment dans la poussière de la terre se réveilleront, les uns pour la vie éternelle, les autres pour la honte et l'opprobre éternels. (3) Et les sages brilleront comme l'éclat du firmament, et ceux qui auront conduit beaucoup à la justice, comme les étoiles à jamais et pour toujours.

De toute évidence, Daniel prophétise le réveil du peuple juif sous Antiochus Épiphane. Néanmoins ce réveil est, dans la lumière prophétique, relié au réveil final du dernier jour. Comme dans Is., xxvi, 19, il est prévu que les défunts ressusciteront pour prendre part au bonheur définitif des élus. « Beaucoup se lèveront de la poussière » : beaucoup, c'est-à-dire tous; cf. Esther, iv, 3. Il n'avait été précédemment question que des Israélites, c'est pourquoi la résurrection ne semble ici prévue que pour eux. Toutefois, on ne saurait dire que les païens soient exclus. Daniel se propose pour but de consoler la communauté juive : aussi ne parle-t-il du salut qu'en tant qu'il les concerne. Ceux qui vivront au moment où se réalise le bonheur messianique y prendront part dans la mesure où ils en sont dignes. Les défunts ressusciteront dans ce but; mais ceux-là seulement qui ont vécu dans la sainteté reverront la lumière pour s'en réjouir éternellement; les autres sont voués à une honte éternelle. Daniel ne nous dit pas en quoi consistera la honte des pécheurs : quant aux justes ils seront comme des étoiles, brillant de l'éclat du firmament. On retrouvera ces affirmations et ces comparaisons dans Joa., v, 29 et I Cor., xv, 41 ; cf. Sap., iii, 7.

Ce rapport étroit qui s'affirme chez Daniel entre la résurrection et les perspectives messianiques se retrouvera désormais fréquemment dans la pensée juive.

5. *Les Machabées.* — Le IIe livre des Machabées atteste, d'une façon peut-être plus ferme encore que Daniel, la croyance en une résurrection future de la chair, commune aux bons comme aux méchants, résurrection de félicité pour ceux-là, d'opprobre pour ceux-ci.

Tout d'abord, cette foi est consignée, avec la plus grande précision, dans le récit du martyre des sept frères et de leur mère, sous Antiochus Épiphane. Plusieurs de ces jeunes héros se consolent en évoquant la certitude de leur résurrection et, s'adressant au tyran, ils lui en font une menace : « Scélérat que tu es, tu nous ôtes la vie présente, mais le Roi de l'univers nous ressuscitera pour une vie éternelle, nous qui mourons pour être fidèles à ses lois. » II Mac., vii, 9. « Je tiens ces membres du ciel, mais, à cause de ses lois, je les dédaigne et c'est de lui que j'espère les recouvrer un jour. » II Mac., vii, 11. « Heureux ceux qui meurent de la main des hommes, en espérant de Dieu qu'ils seront ressuscités par lui! Quant à toi, ta résurrection ne sera pas pour la vie. » II Mac., vii, 14. On peut se demander si, dans ce dernier texte, la finale ne signifierait pas simplement qu'Antiochus ne reviendrait pas du tout à la vie. Mais il semble beaucoup plus conforme à la pensée générale du discours, d'admettre que l'ἀνάστασις εἰς ζωήν dont il est ici question répond à la résurrection εἰς ζωὴν αἰώνιον que Daniel oppose à la résurrection pour l'opprobre éternel. Dan., xii, 2. Voir ci-dessus. Enfin, c'est la mère elle-même qui soutient le courage de ses fils en leur disant : « Le créateur du monde vous rendra dans sa miséricorde et l'esprit et la vie, parce que maintenant vous vous méprisez vous-mêmes pour l'amour de sa loi. » II Mac., vii, 23.

Ensuite, le passage invoqué en faveur du purgatoire, voir ce mot, t. xiii, col. 1166, contient un enseignement direct concernant la résurrection. La récompense apparaît, ici encore, liée à la résurrection qui doit permettre au ressuscité de prendre sa part au bonheur messianique. On sait dans quelles conditions étaient tombés les soldats pour qui Judas Machabée faisait offrir un sacrifice. Nonobstant ces conditions défectueuses, Judas n'hésite pas : « Une collecte ayant été faite, il envoya à Jérusalem 12 000 drachmes d'argent, afin qu'un sacrifice fût offert pour les péchés des morts, pensant bien et religieusement *touchant la résurrection* (car *s'il n'avait pas espéré que ceux qui avaient succombé devaient ressusciter*, il (lui) aurait semblé superflu et vain de prier pour les morts)... » On le voit, Judas Machabée a en vue, avant tout, la résurrection de ses soldats pécheurs. Mais il subordonne cette résurrection à l'expiation, dans l'autre vie, du péché commis dans le pillage de Jamnia. Ressuscités, les soldats auront part à la récompense réservée à ceux qui s'endorment dans le Seigneur.

6. Le livre de la *Sagesse* est rempli d'enseignements touchant l'état des bons et des méchants après la mort. L'immortalité de l'âme est nettement enseignée. Sap., ii, 21 ; iii, 1-iv, 20. Après la mort, le sort des justes est opposé à celui des méchants : le jugement les attend, les uns et les autres. iv, 20. Mais ensuite, les méchants regretteront leur erreur et envieront les justes qu'ils ont méprisés sur terre. v, 1-13. Les justes vivront éternellement, id., ẏ. 16. Dans ces enseignements, il n'est pas question directement de la résurrection des corps. Mais, en rapprochant Sap., iv, 20, de Dan., xii, 1-3, où les justes sont dits venir au jugement en corps et en âme, on ne peut s'empêcher de considérer les affirmations du livre de la Sagesse comme une nouvelle confirmation des croyances relatives à la vie, dans l'au-delà, de l'âme et du corps.

II. LA THÉOLOGIE JUIVE PALESTINIENNE. — Il est indispensable d'indiquer, au moins sommairement, les enseignements de la théologie juive immédiatement antérieure à la prédication de l'évangile : ils éclairent, en effet, à la fois et la continuité de la tradition juive, et la portée de la prédication chrétienne. Nous suivons ici le P. Bonsirven dans son étude : *Le judaïsme palestinien au temps de Jésus-Christ. Sa théologie*, t. i, p. 468 sq. (quelques références ont été corrigées). On peut se référer aussi au P. Lagrange, *Le judaïsme avant Jésus-Christ*, Paris, 1931, p. 353 sq.

1° *La foi en la résurrection des corps chez les Juifs.* — Cette foi ne doit pas être confondue avec la simple croyance en l'immortalité de l'âme. Car la résurrection des corps en général institue la vie de l'au-delà dans un cadre social, collectif, et fait participer le corps et la matière aux sanctions éternelles. Une telle foi en la résurrection des corps marquait dans les croyances juives une véritable révolution doctrinale et religieuse qui ne pouvait manquer de susciter des opposants. Entre les pharisiens et les sadducéens, la question de la résurrection des corps provoquait une telle divergence de vues que leur haine commune du Christ ne la pouvait réduire. Cf. Marc., xii, 18-27; Matth., xxii, 23-33; Luc., xx, 27-38; Act., xxiii, 6-10; xxvi, 5-8. La résurrection des morts est, pour les pharisiens, un dogme incontestable que seuls nient tous les adversaires du judaïsme officiel, hérétiques, gentils, samaritains. Le Talmud est explicite sur tous ces points. *Talmud* (de Babylone), Wilna, 1896, *Sanhédrin*, x, 1, commenté en 90 b. Les sadducéens étaient parmi les plus farouches négateurs et Rabbi Nathan explique même par là leur origine. *Aboth*, i, 11. Cette rigidité doctrinale des pharisiens est de beaucoup postérieure à l'acceptation universelle de la croyance. On peut donc se demander dans quelle mesure, à l'époque du Christ, la foi en la résurrection générale des corps était partagée par le peuple. Nous venons de voir, que l'auteur du deuxième livre des Machabées et plusieurs de ses héros attestent leur foi sur ce point. Cf. II Mac., xii, 43-46; vii, 9, 11, 14, 23, 29. L'auteur du premier livre ne se préoccupe pas de cette perspective. On ne peut cependant de ce silence faire un argument positif contre la croyance des contemporains à la résurrection des corps.

Les apocryphes fournissent quelques indications précieuses. Dans le *Livre d'Hénoch*, la résurrection est nettement affirmée dans la dernière partie, *Hen.*, xci, 10; xcii, 3; ciii, 4. Le livre des *Paraboles* est moins explicite. li, 1; lxi, 3. Le texte d'*Hen.*, xxii, 4, 11, 13, annonce que les âmes sortiront de leurs réceptacles pour le jugement; mais il peut y avoir jugement sans résurrection. Voir M.-J. Lagrange, *op. cit.*, p. 330. Le livre des *Jubilés* semble nier la résurrection, puisque « les os des justes restent dans la terre ». xxiii, 31. A l'opposé, les *Testaments des Patriarches* mentionnent la résurrection comme un grand motif de consolation et d'espérance, si toutefois nous ne sommes pas ici en face de remaniements qui auraient développé et accentué la notion de résurrection. Cf. R. Eppel, *Le piétisme juif dans les Testaments des douze Patriarches*, Paris, 1930, p. 107. La croyance en une résurrection des corps se retrouve dans *l'Apocalypse de Moïse*, xiii, 3; xxviii, 4; xli, 2. Croyance inexistante dans l'*Assomption de Moïse*, xiii, 3; xxviii, 4; xli, 2, qui montre Israël allant directement au ciel, x, 9; et dans l'*Hénoch slave*. Les *Psaumes de Salomon*, tout en affirmant que les « craignant Dieu » se lèveront pour la vie éternelle, iii, 11-16, mais pas les impies, laissent cependant dans l'ombre une croyance explicite en la résurrection; et cette croyance est pratiquement exclue ou ne vient pas en ligne de compte dans *IV Esdras*, vii, 31-32; v, 45; xiii, 13*b*. Cf. Vaganay, *Le problème eschatologique dans le IVe livre d'Esdras*, Paris, 1906, p. 83. Le P. Bonsirven exclut pareillement la perspective de la résurrection des grands textes messianiques de l'*Apocalypse*

de Baruch, estimant que xxx, 1-2 est une interpolation qui ne cadre guère avec le reste de la vision; mais il affirme que le sujet est abondamment traité dans les autres perspectives, *II Bar.*, xlix-li, cf. xxi, 23; xxiii, 5; xlii, 6 sq., parce que « dans le système religieux du rédacteur dernier, la résurrection tenait une place plus considérable que dans les documents messianiques qu'il a insérés ». *Op. cit.*, p. 470, note 10. « Ces constatations, ajoute le même auteur, permettent les conclusions suivantes : aux alentours de l'ère chrétienne la pensée de la résurrection ne s'est pas encore emparée des esprits comme elle le fera plus tard; elle n'est pas encore un point invariable et familier des horizons eschatologiques: elle s'efface quelque peu derrière l'attente du grand jugement, qui fera prévaloir la justice, et derrière l'espérance de la vie éternelle. » *Op. cit.*, p. 471.

Sur les preuves apologétiques de la résurrection, preuves scripturaires et arguments de raison, invoquées par les rabbins contre les hérétiques sadducéens, voir Bonsirven, p. 471-474.

2° *Notion de la résurrection chez les Juifs.* — Les termes traditionnels qui désignent chez les Juifs la résurrection se trouvent condensés dans Is., xxvi, 19 : « Vos morts vivront, mes cadavres ressusciteront (se lèveront); réveillez-vous et chantez, vous qui êtes couchés dans la poussière. » Voir col. 2506. Deux catégories de formules doivent être surtout retenues, répondant chacune à une conception différente :

Tout d'abord, « ressusciter » signifie surgir soit du sommeil, soit du tombeau. C'est là l'idée et le mot qui reviennent le plus souvent dans l'Écriture et dans les apocryphes. Cf. Dan., xii, 2; Ps., lxxxviii, 11; II Mac., xii, 43, 44; vii, 9, 14. Dans les apocryphes, *Hen.*, xci, 10; xx, 8; xxii, 13 (éthiopien); *Test. patr. (Siméon)*, vi, 7; *Ps. Sal.*, iii, 16. On trouve la même idée sous des expressions analogues : surgir de son sommeil, *Hen.*, xci, 10; cf. Is., xxvi, 19; les morts montant du *Šeol*, *Midraš Rabba*, Gen., édit. Theodor-Albeck, 12, 10, p. 109; *Talmud*, *Berakhoth*, 15 *b* et *Sanhédrin*, 92 a; *Hen.*, li, 1; les réceptacles des âmes rendant leur dépôt, *Hen.*, li, 1; lxi, 5; *Test. (Levi)*, iv, 1; *IV Esd.*, vii, 32; *Baruch* (édit. syriaque, *P. S.*, t. ii), xxi, 23; xxx, 2.

Ensuite, « ressusciter » signifie vivifier les morts. On trouve l'expression dans la Bible, Os., vi, 3; Is., xvi, 19; Ez., xxxvii, 1-14; Dan., xii, 2; dans les apocryphes, *IV Esd.*, v, 45; *Bar.* (éd. syr.), xxiii, 5; xlii, 7; xlix, 2. Elle abonde chez les rabbins : pour eux, la résurrection est la vivification des morts, Deut., xxxii, 2, cité d'après l'éd. Friedmann, Vienne, 1864, p. 132 a; *Talmud, Sanh.*, x (xi), 1; *Roš ha-šana*, 17 a, et Dieu est celui qui donne (ou rend) la vie aux morts, *Sanh.*, 90 b. L'expression « vivre » devient ainsi, pour les morts, l'équivalent de ressusciter. Ceux qui ne ressuscitent pas, ne vivent pas, *Sanh.*, x, 2 sq. De là la maxime de Rabbi Éléazar Haqqapar : « tous les morts doivent revivre (ressusciter) et tous les vivants (les ressuscités) doivent être jugés ». *Aboth*, iv, 22.

3° *Bénéficiaires de la résurrection.* — Il est impossible de donner à cette question une réponse nette. Dans la théologie juive du temps de Jésus-Christ, il y a, touchant les problèmes de la vie future, tant de doutes et d'obscurités qu'une solution unique ne pourrait rallier tous les suffrages.

La notion commence à s'introduire d'une survie et d'une rétribution immédiatement consécutive à la mort : à quoi bon imaginer, se produisant après de nombreux siècles, un nouveau jugement précédé de la résurrection, lequel jugement ne pourrait que replacer les ressuscités dans l'état où ils se trouvent déjà? Beaucoup croient également que certains impies sont anéantis au moins après quelques mois de torture dans la géhenne. La résurrection, elle-même, n'est pas encore généralement admise et, de plus, comment la concevoir : comme une mesure générale destinée à réunir tous les hommes pour le dernier jugement? ou simplement comme la mise en possession de la vie éternelle? Ne soyons donc pas étonnés de rencontrer sur ce point des opinions divergentes et n'essayons pas de les réduire à l'unité. Ne crions pas non plus à l'incohérence : la cohérence logique suppose des idées nettes et universellement reconnues. (J. Bonsirven, *op. cit.*, t. i, p. 475-476.)

Un certain nombre de textes affirment l'*universalité de la résurrection*, s'inspirant en cela de Dan., ii, 2. Nous avons déjà cité la phrase du rabbin Éléazar Haqqapar : « Ceux qui naissent sont pour mourir; et les morts pour être vivifiés et les vivants (les ressuscités) pour être jugés ». De Deut., xxxiii, 39 : « C'est moi qui fais mourir et c'est moi qui fais vivre », on déduit que c'est Dieu qui envoie au même et la mort et la vie (la résurrection), édit. citée, p. 139 b. De même, la croyance que le *Šeol* et les réceptacles des âmes rendront à l'avenir leur dépôt implique une résurrection universelle. Cf. *Test. (Levi)*, iv, 1; IV *Esd.*, vii, 32; *Bar.* (édit. citée), xxi, 23; xxx, 2; xlii, 7; l, 2; *Talmud, Sanh.*, 92 a; *Berakhoth*, 15 b; *Midraš Rabba*, Gen. (édit. citée), 12, 10, p. 109. Sans qu'on puisse se prononcer sur la signification exacte d'autres textes, il semble cependant vraisemblable « que la plupart des docteurs des premiers siècles ont cru à l'universalité de la résurrection ». Bonsirven, *op. cit.*, p. 477. La résurrection semblait être la condition préalable du jugement universel.

Toutefois, pendant assez longtemps, plusieurs docteurs n'accordèrent qu'*aux seuls justes le privilège de la résurrection*. La résurrection était l'accès à la récompense éternelle. C'est la doctrine de Josèphe, qu'il attribue aux pharisiens, sinon à Moïse lui-même. *Antiq.* XVIII, i, 3 (14); cf. *Cont. Apionem*, ii, 30 (218). (Les chiffres entre parenthèses reproduisent les paragraphes rétablis par l'édition Niese, Berlin, 1887.) C'est toutefois en un autre corps que passent les âmes des justes, *De bello*, II, viii, 14 (163); III, viii, 5 (374). Telle paraît bien être aussi la pensée des jeunes martyrs dans II Mac., vii, 14; cf. 17, 19, 35, 36, encore cependant qu'ils menacent du jugement et de châtiments leur juge persécuteur : ils semblent donc admettre aussi une résurrection, mais non pour la vie. N'est-ce pas là aussi la doctrine de II Mac., xii, 39-46 et spécialement 44? Voir art. Purgatoire, col. 1166. La première partie du livre d'Hénoch incline en ce sens, puisqu'elle affirme qu'une catégorie de pécheurs ne sortira pas de son lieu de supplices, *Hen.*, xxii, 13; les ressuscités seront des justes confiés à l'archange Remeiel, xx, 8. Dans le livre des Paraboles, il semble bien que la résurrection soit universelle, terre, šeol et enfers rendant leurs proies, et cependant seuls les justes paraissent en bénéficier. *Hen.*, li, 2; lxi, 5. La cinquième partie ne reconnaît expressément que la résurrection des justes. *Hen.*, xci, 10; cf. c. 5. De même les *Psaumes de Salomon* promettent aux justes la résurrection pour la vie éternelle et aux pécheurs « la perdition sans rémission et sans résurrection pour la vie éternelle ». Viteau, Les psaumes de Salomon, Paris, 1911, p. 59. Cf. *Ps. Sal.*, iii, 11-16; xv, 14 sq.; xiv, 2-4, 6. L'*Apocalypse de Moïse* est moins précise : la résurrection y est présentée, tantôt comme universelle, tantôt comme réservée aux seuls justes. *Apoc. Mos.*, xxviii, 4; xli, 3, en sens universaliste; xiii, 3, restriction au seul « peuple saint ». Seuls les justes en ont le privilège, d'après l'*Apocalypse de Baruch*, édit. syr., xxi, 23; xlix-li; xxiii, 5, dont la tendance universaliste est corrigée par xxx, 1, 2; et peut-être xlii, 7, 8, dans le sens indiqué. C'est que la résurrection apparaît liée à la vie éternelle. Mêmes indications dans les *Testaments*, *Benjamin*, x, 8, (cf. Dan., xii, 2); *Juda*, xxv, 1; *Zabulon*, x, 2, 3; *Benjamin*, x, 6. 7.

Cette double tendance, universalisme, restriction aux seuls justes, trouve une explication plausible, que confirme la littérature rabbinique plus récente, dans l'universalisme de la résurrection en ce qui concerne les fils d'Israël, tous étant considérés comme appartenant au peuple saint et juste. Les gentils sont envoyés à la géhenne, soit pour un temps après lequel ils sont réduits à néant, soit « pour les générations des générations ». Cf. Bonsirven, *op. cit.*, p. 479-480 :

Nous discernons dans la littérature rabbinique, écrit Bonsirven, une tendance qui ne nous surprendra pas : assurer à tous les Israélites le bénéfice de la résurrection; tendance qui se manifeste de plusieurs manières. D'abord par la discussion sur l'âge que doivent avoir les enfants israélites pour pouvoir revivre : nous assistons à une surenchère caractéristique : R. Meïr admet à ressusciter ceux qui répondent *amen* à la synagogue (Is., XXVI, 2); R. Siméon ben Rabbi, ceux qui commencent à parler (Ps., XXII, 31); les rabbins de Babylone, tous les circoncis (Ps., LXXXVIII, 16); les rabbins palestiniens et R. Hiia ben Abba, tous les enfants déjà nés (Ps., XLIX, 6); et enfin R. Éléazar, même les avortons (Is., XLIX, 6). *Op. cit.*, p. 480.

Être enseveli en terre d'Israël est un gage de résurrection parmi les justes. Les autres terres sont impures; y être enseveli, c'est mourir deux fois, ce qui prive de la résurrection. Aussi les Juifs mourant hors de Palestine y faisaient-ils transporter leurs corps, ou tout au moins le faisaient-ils ensevelir au bord de la mer, afin qu'au jour de la résurrection, Dieu creusât des souterrains, par lesquels les corps des justes, inhumés hors de Palestine, rouleraient comme des outres jusqu'en Israël, où Dieu leur rendrait leur âme et leur vie. Voir les textes dans Bonsirven, p. 481. Toutefois la moralité ne perd pas absolument ses droits : si la résurrection est, en principe, le privilège des fils d'Israël, elle est cependant refusée à certains pécheurs d'Israël. Mais ces restrictions ne font guère que confirmer le principe : tous les Israélites retourneront à la vie.

Il semble bien d'ailleurs que cette résurrection, universelle pour Israël, ne soit qu'un acte du règne messianique futur. Elle apparaît bien comme l'acte initial de ce règne, permettant à tous les Juifs, morts avant la venue du Messie, de participer aux félicités de la restauration nationale. Si cette note messianique n'est explicite que dans quelques apocryphes, notamment dans *Hen.*, LI, 1; LXI, 5; *Test. Juda*, XXV, 1; *Zabulon*, X, 2, 3; *Benjamin*, X, 6, 7; et s'affirme quelque peu dans *IV Esd.*, VII, 32, elle est sous-jacente implicitement dans les autres textes où s'affirme une note universaliste. Quoi qu'il en soit, il ne semble pas qu'on puisse admettre, dans la littérature juive, l'idée d'une double résurrection, la première introduisant les seuls justes aux félicités messianiques, la seconde faisant comparaître tous les hommes jusqu'au jugement dernier. Cf. Castelli, *Il Messia secondo gli ebrei*, Florence, 1874, p. 283; H. Strack et P. Billerbeck, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Misdrasch*, Munich, 1922-1928, t. III, p. 827.

4° *Mode de la résurrection.* — Pour les Juifs, contemporains des premiers chrétiens, les modalités de la résurrection posaient de multiples problèmes.

Problème de l'*auteur*. Cet auteur est Dieu, vivificateur des morts, comme l'appellent les prières les plus anciennes de la recension palestinienne et de la recension babylonienne. *Šemone esre*, 2; cf. *Talmud, Sanh.*, 113 a. Dieu seul, en effet, détient la clef des sépulcres et ne la livre à personne. Id., *Ta'anit*, 2 a; *Midraš Tanhuma*, recension éditée par Buber, Wilna, 1913, *Wayésé*, 16, I, p. 155; *Midraš* sur les psaumes, ps., LXXVIII, 5, édit. de Buber, Wilna, 1891, p. 346; *Midraš Rabba*, Gen., 73, 3, édit. citée, p. 848; Deut., 7, 6. A Dieu sont attribuées toutes les actions qui concourent à la résurrection : Dieu vivifie, *IV Esd.*, V, 45; il formera de nouveau, *Sybil.*, IV, 181; il commande, *Bar.* (édit. syr), XXI, 23; L; cf. *Ps. Sal.*, III, 16; *Talmud, Berakhoth*, 60 b; *Sanhédrin*, 108 a; *Pesiqta Rabbathi*, édit. Friedmann, Vienne, 1880, 3 b; *Midraš Rabba*, Gen., 26, p. 250. « Je te ressusciterai », dit Dieu dans l'*Apoc. Mos.*, XLI, 3.

Problème des *intermédiaires*. Élie a détenu un moment la clef des sépulcres. *Sanh.*, 113 a; *Midraš* sur les psaumes, ps., LXXVIII, 5. Aussi aura-t-il encore quelque part dans la résurrection dernière : *Talmud, Sota*, IX, 15. Quant au Messie, aucun texte authentique ne lui accorde d'intervention dans la résurrection des morts. Les textes suspects sont : *Midraš* sur Prov., VIII, 9 et XIX, 21 (édit. Buber, Wilna, 1893), et *Pirqê* de Rabbi Éliézer, édit. de Varsovie, 1879, 32.

Problème des *modalités*. La résurrection se fera, non en secret, mais ouvertement. *Midraš Rabba*, sur Eccl., VII, 1. Elle se fera au son de la trompette. Id., Levit., 24, 4; *Targum de Jonathan*, Ex., XX, 15. Cette trompette, dont il est question dans Matth., XXIV, 31; I Cor., XV, 32, 52; I Thess., IV, 16, tient une place considérable dans la littérature postérieure. Cf. F. Weber, *Jüdische Theologie auf Grund des Talmud und verwandter Schriften*, Leipzig, 1897, 2e édit., p. 369.

Problème de la *réunion de l'âme et du corps*. D'une part, les tombeaux et la terre rendront les restes humains; d'autre part, les réceptacles des âmes restitueront leur dépôt. Doctrine commune tant aux apocryphes qu'aux écrits rabbiniques. *Hen.*, LI, 1; *Bar.* (édit. citée), L, 2; XLII, 7; XXX, 2; XXI, 23; *IV Esd.*, VII, 32; *Test. (Levi)*, IV, 1; *Talmud, Sanh.*, 92 a; *Targums de Jérusalem*, I et II, sur Ex., XV, 12; *Berakhoth*, 15 b; *Midraš Rabba*, Eccl., V, 10; *Pesiqta Rabbathi*, édit. cit., 109 b; *Midraš R.*, Gen. (édit. cit., 12, 9, p. 109, etc.). D'autre part, Dieu rend l'âme au corps ou restitue l'esprit retourné vers lui après la mort. *Talmud, Berakhoth*, 60 b; *Sanh.*, 108 a; *Pesiq. R.*, 3 b; *Midraš R.*, Gen., 26, p. 250; cf. 14, 7, p. 131; *Sanh.*, X, 3. 29 bc. Dans ce dernier texte « rendre l'esprit » signifie produire la résurrection. Nous laissons de côté certaines imaginations bizarres selon lesquelles Dieu ressusciterait les morts au moyen d'une rosée spéciale ou en faisant germer l'homme d'un os de la colonne vertébrale. Voir Bonsirven, p. 484.

Problème des *ressemblances du corps ressuscité avec le corps actuel.* — Le *pseudo-Baruch* professe une ressemblance complète : « La terre restituera les morts qu'elle a maintenant reçus pour les garder, ne changeant rien à leur figure; comme elle les a reçus, elle les rendra... » Toutefois, après le jugement, « sera changée la ressemblance de ceux qui ont péché et aussi la gloire de ceux qui sont justifiés ». Les premiers en pire; les second en mieux : « les uns seront changés en la splendeur des anges, les autres en visions effrayantes et en formes apparentes. » *Bar.* (édit. syr), XLIX-LI, 5.

Doctrine similaire chez les rabbins, avec cependant des raffinements de subtilités. Les morts ressusciteront tels qu'ils étaient au moment de leur sépulture, afin de pouvoir être reconnus; ils ressusciteront avec leurs vêtements; c'est folie de demander s'ils seront purs ou si l'on devra se purifier après les avoir touchés. Voir *Midraš R.*, Gen., 95, 1, édit. citée, p. 1185 sq., *Talmud, Semahoth*, IX, fin; *Sanh.*, 90 b; *Midraš R.*, Eccl., V, 10; *Talmud, Nidda*, 70 b. Cf. W. Bacher, *Die Agada der Tannaiten*, I, Strasbourg, 1890, p. 179 sq.

III. LE NOUVEAU TESTAMENT. — 1° *L'enseignement du Christ.* — 1. *Dans les synoptiques.* — Les sadducéens niaient la résurrection future des corps; ils vinrent même trouver Jésus pour lui poser à ce sujet une question embarrassante : si une femme se marie successivement à sept frères, de qui sera-t-elle femme au jour de la résurrection? Matth., XXII, 23-28; cf. Marc., XII, 18-23; Luc., XX, 27-33. Sur la négation sadducéenne, voir aussi Act., XXIII, 8; Josèphe, *De*

bello jud., II, VIII, 14; *Antiq. jud.*, XVIII, I, 4. D'un mot, Jésus écarte le côté négatif de la thèse sadducéenne. A la résurrection, le mariage n'aura plus de raison d'être : *neque nubent, neque nubentur.* Matth., XXII, 30; Marc., XII, 25; Luc., XX, 35. Les ressuscités auront des corps en quelque sorte spiritualisés, comme les anges de Dieu. Cet aspect négatif de la question une fois éliminé, Jésus-Christ passe au côté positif de la doctrine de la résurrection.

L'objection des sadducéens vient, d'après le Sauveur, de ce qu'ils ne comprennent pas la puissance de Dieu, capable de créer un ordre différent de celui qu'ils ont sous les yeux, et de ce qu'ils n'ont pas assez pénétré les Écritures. Et Jésus d'apporter aux Sadducéens un argument tiré de l'Exode; « à l'endroit du buisson », spécifient Marc et Luc. Pourquoi ce choix d'un livre du Pentateuque, alors que tant d'autres passages de l'Ancien Testament auraient pu fournir des arguments plus directs? Plusieurs Pères, y compris Origène, l'auteur des *Philosophumena*, saint Jérôme, ont affirmé que les sadducéens n'admettaient pas d'autres livres sacrés. Cette opinion est vraisemblablement trop absolue, mais il est probable cependant que les sadducéens n'admettaient comme strictement canonique que le Pentateuque. Cf. Schürer, *Geschichte des jüdischen Volkes*, t. II, 4e édit., p. 481. Jésus argumente donc du livre de l'Exode, « livre de Moïse » par excellence, et oppose aux sadducéens cette vérité fondamentale : « Le Dieu d'Abraham, d'Isaac, de Jacob, qui s'est révélé à Moïse près du buisson ardent, n'est pas le Dieu de morts, mais de vivants. »

Dans l'Exode, quand Dieu se révèle à Moïse comme le Dieu des patriarches, le sens est qu'il est ce même Dieu qu'ils ont adoré durant leur vie, sans aucune allusion à leur état présent. Mais Jésus suppose, ainsi que tous ceux qui recevaient l'Écriture comme inspirée, qu'elle contient, en plus du sens littéral historique, un sens plus profond. Ce sens a été très bien reconnu par Loisy : « Quel que soit le sens réel du passage de l'Exode auquel se rattache le raisonnement, on peut dire en parlant de la croyance à un Dieu personnel, que ce Dieu ne peut pas avoir cessé d'être le Dieu de ceux qui l'ont servi, qui l'ont aimé, de ceux qu'il a lui-même honorés de sa faveur. Ceux qui ont vécu pour Dieu ne peuvent jamais être morts pour lui. » (*Évangiles synoptiques*, t. II, p. 342). C'est sur cette union à Dieu que le psalmiste appuyait son espérance d'immortalité. Ps., XVI, 8 sq.; XLIX, 15 sq.; LXXIII, 23 sq.; cf. *Revue biblique*, 1905, p. 188 sq. Dieu n'abandonne pas les siens à la mort; Abraham, Isaac et Jacob étaient donc encore vivants. Or, les Hébreux n'imaginaient pas la mort comme une délivrance de l'âme qui lui permettrait de remonter vers les idées à la façon platonicienne. Les morts étaient dans le *šeol* où ils vivaient d'une vie imparfaite; si vraiment Dieu est le Dieu des vivants, il fera sortir un jour d'entre les morts ceux qui avaient été et qui demeuraient ses amis pour reprendre avec eux une société plus intime.

L'argument conclut donc, à la condition de faire état des données de la foi juive. Dans le sens rationnel, on le développerait en disant par exemple avec Victor : εν γαρ τι τὸ συναμφότερόν ἐστιν ἐν ἀνθρώποις, καὶ ἡ ζωὴ κοινή, καὶ ἑκατέρων δεῖ πρὸς τὸ τὴν ἐκ θανάτου ζωὴν πάλιν συστῆναι. L'union substantielle de l'âme et du corps exige, si l'homme doit vraiment vivre pleinement de Dieu, que le corps soit associé à cette vie. Mais Jésus ne raisonnait pas en philosophe, ni avec des gentils; après avoir affirmé que Dieu peut donner aux siens une vie plus parfaite et divine, il montrait comment le Pentateuque lui-même insinuait (Luc, ἐμήνυσεν) qu'elle serait un jour leur partage. L'erreur des sadducéens était grande, Jésus le leur dit sévèrement : que devient la religion si elle est réduite au culte de Dieu, pendant une existence terminée absolument par la mort? » J.-M. Lagrange, *Évangile selon saint Marc*, Paris, 1920, p. 298-299.

Sans parler explicitement de la résurrection des corps, la scène du jugement dernier, évoquée par le Christ, suppose que tous les hommes seront présents à ce jugement, en corps et en âme. Les élus, en effet, seront rassemblés des quatre vents, des hauteurs des cieux à leurs extrêmes limites. Matth., XXV, 31; Marc., XIII, 27. Mais ce ne sera pas le fait des seuls élus, puisque, au jugement même, les bons seront placés à la droite du juge, les méchants à sa gauche et que sur ces derniers tombera la sentence de réprobation. Ce sont « toutes les nations » qui seront réunies. Matth., XXV, 32, 33, 41. Toutefois, en raison de la béatitude qui suivra, la « résurrection des justes » est proposée par le Christ comme le plan premier sur lequel doit se dérouler leur glorification.

2. *Dans saint Jean.* — Mais c'est dans saint Jean que l'enseignement du Christ sur la résurrection apparaît le plus complet et le plus net. Le Sauveur déclare que son Père lui a donné, comme Fils de l'homme, le pouvoir de juger tous les hommes. Joa., V, 28. S'adressant aux Juifs, il ajoute : « Ne vous étonnez pas de ceci, car l'heure vient où tous ceux qui sont dans les tombeaux entendront sa voix, et ils sortiront : *ceux qui auront fait le bien pour une résurrection de vie, ceux qui auront pratiqué le mal pour une résurrection de jugement.* » Joa., V, 28-29. Il n'y a ici aucune antinomie entre deux résurrections, l'une purement spirituelle, celle des justes, l'autre physique, celle qui correspond à notre concept de la résurrection des corps. En fait, la résurrection de vie suppose et complète la résurrection physique, celle qui fait sortir des tombeaux tous les hommes entendant la voix du juge. La vie spirituelle du croyant est déjà sans doute le commencement de la vie éternelle, mais elle n'empêche pas la mort du corps; et donc il est nécessaire qu'à la fin des temps le corps ressuscite pour être associé à cette vie. Tous ressusciteront, justes et pécheurs, mais les justes ne sont pas, à proprement parler, soumis au jugement : ils sont destinés et vont à la vie. Seuls, les pécheurs ressuscitent pour être jugés.

Cette résurrection au dernier jour, Jésus la promet à quiconque croit en lui, car cette foi fait déjà posséder la vie éternelle. Joa., VI, 39, 40. Continuant son enseignement, malgré les murmures des Juifs, Jésus assure qu'il ressuscitera au dernier jour celui qui vient à lui, attiré par le Père. Joa., VI, 44. Et, précisant sa pensée, en même temps qu'il révèle l'eucharistie future, le Sauveur affirme que « quiconque mange de ce pain, vivra à jamais...; celui qui mange ma chair et boit mon sang possède la vie éternelle, et je le ressusciterai au dernier jour. » Joa., VI, 53-54.

Ce fait de la résurrection, en même temps que ce pouvoir du Christ sur la résurrection des hommes, est affirmé en traits saisissants dans l'histoire de la résurrection de Lazare. Lazare était mort, et Jésus, se présentant à Marthe, en reçoit cet affectueux reproche : « Si tu avais été ici, mon frère ne serait pas mort; maintenant encore je sais que tout ce que tu demanderas à Dieu, Dieu te l'accordera. » Jésus lui dit : « Ton frère ressuscitera. » Joa., XI, 20-23. Cette réponse, encore vague, du Maître, pouvait être entendue de la résurrection générale, dogme reconnu des Juifs orthodoxes et auquel Marthe montre immédiatement (℣. 24) qu'elle n'est pas étrangère : « Je sais, dit-elle, qu'il ressuscitera lors de la résurrection, au dernier jour. » Mais Jésus insiste sur un point que les Juifs ignoraient, la part prise par le Messie à la résurrection, voir ci-dessus, col. 2512. Jésus demande à Marthe de croire, non seulement qu'il est le Messie, mais qu'il est « la résurrection et la vie ». « Celui qui croit en moi, ajoute-t-il, fût-il mort, vivra et quiconque vit et croit en moi ne mourra pas pour toujours. Le crois-tu? » L'acte de foi de Marthe reçoit sa récompense dans la résurrection immédiate de son frère.

2° *L'enseignement de saint Paul.* — 1. *Le fait de la résurrection.* — Saint Paul fait de la résurrection d'entre les morts un dogme fondamental pour les chrétiens. Et il en rattache intimement la vérité à la vérité de la

résurrection même du Christ. C'est dans I Cor., xv, que l'apôtre développe surtout son enseignement.

On a vu que les négateurs de la résurrection étaient nombreux chez les Juifs eux-mêmes. Paul s'élève contre ceux des Corinthiens qui « disent qu'il n'y a pas de résurrection des morts ». I Cor., xv, 12. Cette négation provenait sans doute d'une source juive sadducéenne parmi les chrétiens d'origine juive. Mais les chrétiens d'origine païenne pouvaient aussi avoir des représentants parmi les négateurs, car nous savons comment les Athéniens païens accueillirent Paul leur parlant de la résurrection, Act., xvii, 32, et comment, Paul exposant la même vérité devant Festus, le procurateur lui dit brutalement : « Paul, tu radotes; trop de science te trouble l'esprit. » Act., xxvi, 24. Or, aux yeux de Paul, nier la résurrection des corps, c'est nier la résurrection du Christ : pour être logique, il faut ou les accepter ou les nier toutes deux. Si le Christ n'est pas ressuscité, le christianisme est mensonge et imposture :

(13) S'il n'y a point de résurrection des morts, le Christ n'est pas ressuscité. (14) Et si le Christ n'est pas ressuscité, notre prédication est vaine, et vaine aussi votre foi; (15) nous nous trouvons même être de faux témoins à l'égard de Dieu, puisque nous rendons ce témoignage contre Dieu, qu'il a ressuscité le Christ, qu'il n'a pourtant pas ressuscité, si les morts ne ressuscitent point. (16) Car, si les morts ne ressuscitent point, le Christ non plus n'est pas ressuscité. (17) Que si le Christ n'est pas ressuscité, votre foi est vaine; vous êtes encore dans vos péchés. (18) Donc ceux aussi qui se sont endormis dans le Christ ont péri. (19) Si c'est pour cette vie seulement que nous espérons dans le Christ, nous sommes les plus malheureux de tous les hommes.

(20) Mais très certainement le Christ est ressuscité d'entre les morts, comme prémices de ceux qui dorment; (21) car par un homme est venue la mort, et par un homme la résurrection des morts. (22) Et comme tous meurent en Adam, tous revivront aussi dans le Christ, (23) mais chacun en son rang; le Christ comme prémices, puis ceux qui sont au Christ, qui ont cru en son avènement.

(24) La fin suivra, lorsqu'il aura remis le royaume à Dieu et au Père; qu'il aura anéanti toute principauté, toute domination et toute puissance. (25) Car il faut qu'il règne jusqu'à ce que le Père ait mis tous ses ennemis sous ses pieds. (26) Or le dernier ennemi détruit sera la mort. (28) Et lorsque tout lui aura été soumis, alors le Fils lui-même sera soumis à celui qui lui a soumis toutes choses, afin que Dieu soit tout en tous.

(29) Autrement, que feront ceux qui sont baptisés pour les morts, si réellement les morts ne ressuscitent point? Pourquoi sont-ils baptisés pour les morts?

(30) Et pourquoi, nous, à toute heure, nous exposons-nous au danger? (31) Chaque jour, mes frères, je meurs, je le jure, par la gloire que je reçois de vous en Jésus-Christ Notre-Seigneur. (32) Que me sert (humainement parlant) d'avoir combattu contre les bêtes à Éphèse, si les morts ne ressuscitent point? Mangeons et buvons, car nous mourrons demain (Trad. Glaire).

Il n'est ici question sans doute que de la résurrection des justes, non que Paul n'enseigne pas la résurrection de tous, même des pécheurs — ne déclare-t-il pas à Festus qu'il attend la résurrection future des justes et des pécheurs, Act., xxiv, 15? — mais parce que la résurrection des justes seule intéressait les chrétiens de Corinthe. Aussi n'emploie-t-il, à prouver la résurrection, que des arguments valables pour la résurrection des justes. Nous trouvons dans le passage cité un argument principal, tiré du rôle joué par la résurrection du Christ, cause exemplaire et cause méritoire de notre gloire future, et deux arguments accessoires, tirés, l'un de la conviction intime des fidèles, l'autre, de la conduite des apôtres.

L'argument principal considère dans la résurrection du Christ la *cause exemplaire* de notre résurrection :

« Si les justes ne ressuscitent pas, le Christ n'est pas ressuscité; si le Christ est ressuscité, les justes, eux aussi, ressusciteront. » I Cor., xv, 16. Cf. II Cor., iv, 14; I Cor., vi, 14; Rom., vi, 4-6, viii, 11; I Thess., iv, 14. Un lien de dépendance unit les deux membres de ces propositions conditionnelles qu'il faut ou nier ou affirmer ensemble. Or il est constant que le Christ est ressuscité, les sceptiques de Corinthe n'en doutent pas et, au besoin, les témoignages accumulés par saint Paul leur fermeraient la bouche. La conséquence inéluctable est que les justes ressusciteront eux aussi. Pourquoi cela? Parce que Jésus-Christ « est ressuscité des morts comme prémices des dormants ». I Cor., xv, 20, 23; cf. Col., i, 18... Ainsi le Christ n'aurait pas droit aux titres qui lui appartiennent; il ne serait pas « le premier-né d'entre les morts, les prémices des dormants », si seul, à l'exclusion de ses frères, il était ressuscité. On voit aisément que la raison dernière de tout cela réside dans la solidarité des élus avec leur rédempteur. « Comme tous les « hommes meurent en Adam, de même aussi tous seront « vivifiés dans le Christ. » I Cor., xv, 22. Pour contracter la dette de mort, dans le corps et dans l'âme, il suffit d'appartenir à la lignée d'Adam et d'être un avec lui par le fait de la génération naturelle; pour recevoir la créance de vie, dans l'âme et dans le corps, il suffit d'être incorporé au second Adam et de ne faire qu'un avec lui par le fait de la génération surnaturelle. Tous ceux qui sont morts en Adam par suite de la commune nature reçue de lui, seront vivifiés dans le Christ, à condition de communier à sa grâce. F. Prat, *La théologie de saint Paul*, Ire part., 17e édit., p. 160.

De toute évidence, cette argumentation, fondée tout entière sur la doctrine du corps mystique, chère à saint Paul, n'est concluante que si elle est restreinte aux justes. C'est dès l'instant où, par le baptême, nous commençons à vivre de la vie du Christ, à participer à ses privilèges et à sa destinée, que nous acquérons, comme membres, comme partie intégrante du Christ, un droit véritable à la résurrection. Dans le plan actuel de la Providence, c'est une sorte de nécessité.

A cet argument tiré de la cause exemplaire se joint un argument partant de la notion de *cause méritoire*. Jésus-Christ est le nouvel Adam qui, par ses mérites, doit relever les ruines causées par le premier Adam. Or, parmi les ruines causées par Adam, la perte de l'immortalité tient une place insigne. Si le Christ n'était pas vainqueur de la mort, comme il l'est du péché, le Christ n'aurait pas accompli complètement son œuvre. « Par un homme est venue la mort; par un homme vient la résurrection. » Au nombre des ennemis à détruire, la mort vient en dernier lieu; mais il faudra qu'elle soit enfin vaincue. Elle ne le serait point si le Christ, après avoir mérité sa résurrection glorieuse, ne méritait point la nôtre.

Ces deux arguments appartiennent à l'essence même du mystère de la rédemption. Voici maintenant deux raisons accessoires et secondaires, mises en avant par saint Paul.

Raison tirée de la *conviction intime des fidèles*, tout d'abord. Un curieux usage existait à Corinthe : le baptême pour les morts. Voir ici t. ii, col. 360. Saint Paul ne l'approuve ni ne le blâme; il y voit seulement un argument en faveur de la résurrection. Le baptême, symbolisé par l'arbre de vie, dépose dans le corps un germe d'immortalité. Il imprime au chrétien un sceau indélébile qui le fera reconnaître au dernier jour comme un membre du Christ.

Raison tirée de la *conduite des apôtres*, ensuite. Par leurs renoncements volontaires, les apôtres meurent chaque jour; leur vie n'est qu'une immolation lente et continue. Mais si le corps n'a pas de part à la récompense future, pourquoi le traiter ainsi? Ne vaudrait-il pas mieux adopter la maxime des épicuriens?

2. *Le mode de la résurrection.* — Le mode de la résurrection est une difficulté que l'esprit humain se pose naturellement. Si les éléments dont sont composés les corps sont dispersés aux quatre vents du ciel, comment pourront-ils se réunir pour reconstituer les corps au moment de la résurrection :

(35) Mais, dira quelqu'un : « Comment les morts ressusciteront-ils? ou avec quels corps reviendront-ils? » (36) In-

sensé, ce que tu sèmes n'est point vivifié, si auparavant il ne meurt. (37) Et ce que tu sèmes n'est pas le corps même qui doit venir, mais une simple graine, comme de blé ou de quelque autre chose. (38) Mais Dieu lui donne un corps, comme il veut, de même qu'il donne à chaque semence son corps propre. (39) Toute chair n'est pas la même chair; mais autre est celle des hommes, autre celle des bestiaux, autre celle des oiseaux, autre celle des poissons. (40) Il y a des corps célestes et des corps terrestres; mais autre est la gloire des célestes, autre celle des terrestres. (41) Autre est l'éclat du soleil, autre l'éclat de la lune, autre l'éclat des étoiles. Une étoile même diffère d'une autre étoile en éclat.

(42) Ainsi est la résurrection des morts. (Le corps) est semé dans la corruption, il ressuscitera dans l'incorruptibilité. (43) Il est semé dans l'abjection, il ressuscitera dans la gloire; il est semé dans la faiblesse, il ressuscitera dans la force. (44) Il est semé corps animal, il ressuscitera corps spirituel. S'il est corps animal, il est aussi corps spirituel, comme il est écrit : (45) « Le premier homme, Adam, a été fait âme vivante, le dernier Adam, esprit vivifiant... » (47) Le premier homme, tiré de la terre, est terrestre; le second, venu du ciel, est céleste. (48) Tel qu'est le terrestre, tels sont les terrestres; tel qu'est le céleste, tels sont les célestes. (49) Comme donc nous avons porté l'image du terrestre, portons aussi l'image du céleste.

(51) Voici que je vais vous dire un mystère. Nous ne nous endormirons pas tous, mais nous serons tous changés. (52) En un moment, en un clin d'œil, au son de la dernière trompette : car la trompette sonnera et les morts ressusciteront incorruptibles et nous, nous serons changés, (53) puisqu'il faut que ce corps corruptible revête l'incorruptibilité et que ce corps mortel revête l'immortalité. (54) Et quand ce corps mortel aura revêtu l'immortalité, alors sera accomplie cette parole qui est écrite : « La mort a été absorbée dans sa victoire » (Is., xxv, 8 : a été absorbée pour toujours). (Trad. Glaire, modifiée au ℣. 51, pour suivre le texte grec.)

Pour saint Paul, dans la résurrection, notre corps doit subir une transformation profonde. Cette transformation, nous l'attendons de « Notre-Seigneur Jésus-Christ, qui reformera le corps de notre humilité en le conformant à son corps glorieux, par cette vertu efficace par laquelle il peut s'assujettir toutes choses ». Phil., III, 20-21. L'Apôtre explique cette transformation par l'exemple du germe, lequel, doué d'une vie latente qui ne se manifeste que par la mort, se transforme en périssant, pour acquérir une vie supérieure, suivant une loi de proportion établie par Dieu. Saint Paul donne divers exemples de cette loi de proportion, faisant ressortir la diversité des transformations. Et il conclut : ainsi en est-il du corps ressuscité. Le corps des justes contient un germe de vie surnaturelle; la transformation commune à tous les justes n'exclura nullement les différences de gloire, proportionnée aux mérites de chacun.

Notre corps, en ressuscitant, restera identique à lui-même : c'est le même corps, semé dans la corruption, qui doit ressusciter dans l'incorruptibilité : « Il faut que *ce* corps corruptible revête l'incorruptibilité, que *ce* corps mortel revête l'immortalité », ℣. 53. Toutes les transformations propres aux corps glorieux, voir t. III, col. 1884 sq., laissent cependant le corps avec la même personnalité : spiritualisé, c'est-à-dire dominé par l'Esprit de Dieu, qui l'a transformé, le corps ressuscité devient un corps semblable au corps glorifié de Jésus. La génération naturelle nous fait tenir du premier Adam un corps terrestre (χοϊκόν), psychique (ψυχικόν), qui appesantit l'âme et l'entrave dans ses opérations; la régénération spirituelle nous fait tenir du second Adam un corps céleste (ἐπουράνιον), spirituel (πνευματικόν), pareil au sien. Les propriétés glorieuses de ce corps deviendront les nôtres.

Se reportant à la fin des temps, saint Paul expose aux Corinthiens le vrai mystère de la résurrection. Ce mystère consiste moins dans la réassomption du corps par l'âme que dans la transformation complète de ce corps. Un dernier trait le montre bien : saint Paul insiste sur le fait que « la chair et le sang ne sauraient hériter du royaume de Dieu », I Cor., XV, 50, et que la transformation de ceux qui, au dernier jour, seront encore vivants équivaudra, elle aussi, à la transformation des morts dans la résurrection. C'est là, en effet, le « mystère » qu'il révèle aux ℣. 51-53, reprenant une vérité déjà annoncée, I Thess., IV, 13-16. Cf. F. Prat, *op. cit.*, p. 157-167; B. Allo, *Saint-Paul et la « double résurrection » corporelle* dans *Revue biblique*, 1932, p. 190-207; *Première épître aux Corinthiens*, Paris, 1935, p. 419 sq.

Cet enseignement général de saint Paul éclaire les autres textes dans lesquels l'Apôtre enseigne le dogme de la résurrection, et qu'il suffit d'indiquer : Act., XVII, 18, 31-32; XXIII, 6 sq.; XXIV, 15, 21 sq.; Rom., VI, 5; VIII, 11; II Cor., IV, 14; I Thess., IV, 15-17; II Tim., II, 18. Nous avons vu que, si Paul parle surtout de la résurrection des justes, non seulement il n'exclut pas, mais il suppose expressément aussi la résurrection des pécheurs. Il semble bien que ce soit là le résumé de son enseignement, Heb., VI, 2, où le dogme de la résurrection est complété par celui du jugement *éternel*, c'est-à-dire de la condamnation des réprouvés. Voir une expression analogue, Joa., V, 29.

3° *La doctrine de l'Apocalypse.* — 1. *Une double résurrection corporelle?* — L'Apocalypse mérite une mention à part, en raison de la double résurrection qu'elle semble enseigner, XX, 4 sq. :

(4) Et je vis... les âmes de ceux qui avaient été frappés de la hache à cause du témoignage de Jésus... et ils vécurent, et régnèrent avec le Christ, mille ans. (5) Le reste des morts ne vécut pas jusqu'à ce que fussent achevés les mille ans. C'est là la RÉSURRECTION PREMIÈRE. (6) Heureux et saint qui a part à la résurrection première! Sur ceux-là la seconde mort n'a pas de pouvoir, mais ils seront prêtres de Dieu et du Christ, et ils régneront avec lui les mille ans. (7) Et une fois que seront achevés les mille ans, le Satan sera délié de sa prison, (8) et il sortira (pour) égarer les nations qui sont aux quatre angles de la terre, GOG et MAGOG, les rassembler pour la guerre (eux) dont le nombre est comme le sable de la mer. (9) Et ils montèrent sur l'étendue de la terre, et ils investirent le camp des saints et la ville bien-aimée. Et il descendit un feu du ciel et il les dévora...

(12) Et je vis les morts, les grands et les petits, se tenant debout en face du trône; et des livres furent ouverts...; et les morts furent jugés sur les (choses) écrites dans les livres, d'après leurs œuvres. (13) Et la mer donna les morts qui étaient en elle, et la Mort et l'Hadès donnèrent les morts qui étaient en eux, et ils furent jugés chacun d'après leurs œuvres. (14) Et la Mort et l'Hadès furent jetés dans l'étang du feu; cette (mort) est la deuxième mort et l'étang de feu. (15) Et si quelqu'un ne se trouva pas inscrit dans le livre de la vie, il fut jeté dans l'étang de feu (trad. B. Allo, *L'Apocalypse*, Paris, 1921, p. 287, 289, 305).

La doctrine du millénarisme, qui prétend accaparer ce texte en sa faveur, a été examinée ailleurs, et, nous n'avons pas à y revenir. Voir MILLÉNARISME, t. X, col. 1760. Voir aussi B. Allo, *L'Apocalypse*, p. 292-302; Billot, *De novissimis*, Rome, 1903, th. XI. Il suffit ici d'en examiner le sens quant au fait de l'unique résurrection générale à la fin du monde. Si les anciens chiliastes et la plupart des critiques indépendants ont cru qu'ici Jean enseignait une double résurrection corporelle, l'une des martyrs et des saints, au début du Millénium, l'autre générale, à la fin du monde, c'est faute d'avoir compris le caractère *spirituel* de la prophétie du Millénium. Cette prophétie, dit le P. Allo, fait parfaitement corps avec les autres prophéties du livre; elle « est simplement la figure de la domination spirituelle de l'Église militante, unie à l'Église triomphante, depuis la glorification de Jésus jusqu'à la fin du monde. » *Op. cit.*, p. 301. Donc résurrection purement spirituelle que cette première résurrection, et que Jean indique déjà d'un mot dans l'évangile, V, 24-25; cf. S. Paul, Eph., V, 14. Dans la pensée de saint Jean, il y a

donc opposition seulement entre la résurrection spirituelle et la corporelle, qui aura lieu, pour tous ensemble. seulement à la fin des mille ans, c'est-à-dire à la fin du monde. Les versets 12-15 montrent bien qu'on ne saurait interpréter différemment le texte de l'Apocalypse. Le « reste des morts », ŷ. 5, qu'on retrouve au ŷ. 12, et qui sont mis en contraste avec les martyrs ou les confesseurs sortis de ce monde, ce sont tous ceux qui ont quitté la vie sans être régénérés. Pendant le Millénium, ils ne vivront ni spirituellement, ni corporellement. Comme morts spirituels on peut vraisemblablement leur associer les impies même vivants qui rejettent la conversion. Cette classe d'hommes pécheurs impénitents ne peut prétendre à la résurrection spirituelle, mais simplement à la résurrection corporelle de la fin du monde, laquelle n'aura lieu qu'après le Millénium accompli. C'est là l'interprétation, non seulement du P. Allo, *loc. cit.*, mais de la plupart des catholiques, suivant en cela saint Augustin, *De civitate Dei*, l. XX, c. VII, n. 1, *P. L.*, t. XLI, col. 666; cf. *Serm.*, CCLIX, n. 2, *P. L.*, t. XXXVIII, col. 1197; et, parmi les modernes, Bossuet, *Préface sur l'Apocalypse*, c. XXVIII et explication du c. XX, n. 2 sq., *Œuvres*, édit. Outhenin-Chalandre, Besançon, 1836, t. VI, p. 499, 593 sq. Plus récemment, voir Billot, *op. cit.*, et *La parousie*, Paris, 1920, p. 315-326. [Il faut reconnaître, d'ailleurs, que cette explication est fonction d'une exégèse générale de l'Apocalypse qui est loin de s'imposer. Le dernier mot ne nous paraît pas dit sur cette question générale et sur l'application qui est faite ici de la théorie.]

2. *La « double résurrection corporelle » et saint Paul.* — S'il n'est pas question d'une double résurrection corporelle dans l'Apocalypse, à plus forte raison doit-on la rejeter de l'eschatologie de saint Paul. Il est nécessaire cependant de signaler ici l'insistance de quelques critiques indépendants qui veulent à tout prix retrouver en saint Paul, I Cor., XV, 22-26, la tendance chiliaste de l'Apocalypse. Voir le texte ci-dessus, col. 2514. Entre les versets 23 et 24 on introduit la notion du règne intermédiaire, comme dans l'Apocalypse. « La résurrection se fait en trois temps : d'abord celle du Christ, prémices, qui a eu lieu déjà; ensuite celle des fidèles du Christ, à l'heure de la parousie; et puis, celle du reste des hommes qui n'ont pas eu part à la première. Donc, deux résurrections corporelles. La deuxième est séparée par un intervalle de la première, comme celle-ci l'a été de la résurrection de Jésus. Trois τάγματα : le Christ, les fidèles, « les autres ». Le premier intervalle a été rempli par la vie militante de l'Église jusqu'au retour de son Chef, à la parousie; par quoi le sera le deuxième? Par le « règne » du Christ redescendu parmi les siens ressuscités; il prendra vigoureusement en mains le pouvoir royal pour réduire toutes les puissances qui ne lui sont pas encore soumises (cf. Apoc., XX, 8. Gog et Magog) et détruira tout l'empire de la Mort (qu'il jettera dans l'étang de feu, Apoc., XX, 15), en ressuscitant les derniers morts, auxquels le jugement général assignera leûr sort éternel ». B. Allo, *Saint-Paul et la « double résurrection » corporelle*, p. 191.

Le P. Allo, réfutant ce parallélisme (lequel, s'il était exact, n'aboutirait pas encore à l'erreur millénariste), montre qu'il faut écarter de l'eschatologie de Paul toute idée de « règne intermédiaire » après la parousie. Il note simplement que Paul, dans le passage incriminé, ne dit rien concernant les hommes que le dernier avènement trouvera encore sur la terre. Mais cette omission n'existe pas, en réalité, puisque la question a été abordée dans I Thess., IV, 13-18. Mais, si l'on compare I Cor., XV, 22-26, avec la suite de la doctrine eschatologique exprimée aux ŷ. 50 sq., tout doute doit alors s'effacer : dans les perspectives encourageantes que Paul ouvre aux Corinthiens, il n'y a pas la moindre mention d'un Millénium de bonheur qui dût commencer durant leur vie ou plus tard. L'épître aux Thessaloniciens, à laquelle on vient de faire allusion, détruit par ailleurs toute velléité de millénarisme chez saint Paul.

« L'attitude de Paul à l'égard de la « double résurrection « corporelle » et du millénarisme s'y révèle manifestement négative. Tout, en effet, y est présenté comme se passant presque *in instanti*, et ici personne ne pourra douter qu'il s'agisse de la parousie. En même temps que le Sauveur, Dieu fait paraître les morts élus (évidemment ressuscités) aux yeux des vivants. Et, avant même que le Christ ait touché terre, tous les sauvés, morts et vivants, se sont élancés *à sa rencontre, ravis dans les nuées*. Leur ravissement dans les nuées n'a été que l'élan de leur ascension continue vers le ciel, où ils se reposeront éternellement avec le Christ. Il n'est pas dit que les vivants ont eu d'abord à être « trans- « formés », mais cela va de soi, puisqu'ils se trouvent d'une condition égale à celle des ressuscités, agiles comme eux, s'envolant du même vol. » *Art. cit.*, p. 206; l'article est repris à peu près textuellement dans *Première épître aux Corinthiens*, p. 438-453.

Conclusion. — L'enseignement de l'Écriture, spécialement dans le Nouveau Testament, met en relief, comme appartenant aux fondements mêmes de la religion chrétienne, le dogme de la résurrection générale à la fin du monde. Si Paul insiste spécialement, en raison du thème qu'il développe, sur la résurrection des justes, il n'en est pas moins vrai que lui-même et les évangélistes enseignent clairement la résurrection des justes et celle des pécheurs, les justes devant recevoir, même dans leurs corps, la récompense due à leurs bonnes actions; les méchants devant, âmes et corps, recevoir leur châtiment. Saint Paul toutefois met en relief les transformations que devront subir les corps glorifiés, tandis qu'il est muet sur les conditions des corps des damnés. Enfin, l'interprétation spirituelle de la première des « deux résurrections » de l'Apocalypse, la comparaison de l'eschatologie de l'Apocalypse avec celle de saint Paul, soit dans I Cor., soit dans I Thess., montre que, s'il n'y a qu'une résurrection, cette résurrection est faite pour tous les hommes simultanément, *in instanti*, et que cependant, dans un sens spirituel, on peut parler de la résurrection des vivants et des morts, tout comme de leur jugement.

La résurrection des corps enseignée par l'Écriture n'aurait aucun sens intelligible, s'il ne s'agissait précisément des corps mêmes que les hommes auront eus en cette vie. Les conditions de l'identité ne sont en aucune manière abordées par l'Écriture, et, en ce qui concerne les élus, saint Paul dit clairement que cette identité est compatible avec les transformations nécessaires à l'état de gloire.

II. L'ENSEIGNEMENT DE LA TRADITION. — *I. LES PÈRES.* — 1° *Les Pères apostoliques.* — 1. *Affirmations générales.* — La *Didachè* indique clairement la résurrection des morts comme devant se produire à la fin du monde, XVI, 6. Cf. *Ia Clementis*, XXIV, 2; *IIa Clementis*, IX, 1; XIX, 3; *Epist. Barnabæ*, V, 7; XXI, 1; et, dans les épîtres d'Ignace, *Trall.*, IX, 2; *Polyc.*, VII, 1 (dans les autres textes où il est question de résurrection, il s'agit ou de la résurrection du Christ ou de notre résurrection spirituelle dans le Christ); *Polyc. Epist.*, VII, 1; *Martyr.*, XIV, 2. Si le *Pasteur* d'Hermas, ne parle pas directement de résurrection, du moins la description qu'il fait de la récompense des bons dans l'autre vie, *Vis.*, II, III, 2, 3; IV, III, 5, et des châtiments qui y attendent les impies, *Vis.*, III, VII, 2; *Sim.*, IV, 4; IX, XVIII, 2, ne se comprend guère sans la résurrection. La *mort* éternelle qui attend les impies n'est autre que la souffrance éternelle qui les torture loin de la vie éternelle. Cf. *Mand.*, XII, II, 3.

2. *Considérations particulières.* — *a)* L'épître de Barnabé reprend l'argumentation de Paul : le Christ

est ressuscité pour détruire la mort et manifester notre propre résurrection. v, 6. — *b)* La *IIa Clementis* et la même épître du pseudo-Barnabé insistent sur la nécessité de ressusciter en cette même chair que nous possédons pour recevoir la récompense due à nos œuvres. *Barn.*, xxi, 1; *IIa Clem.*, ix, 1. — *c)* Enfin la *Ia Clementis* esquisse une explication :

Considérons, mes bien-aimés, comment le Seigneur nous manifeste continuellement la résurrection future, dont il a institué les prémices, Jésus-Christ, Notre-Seigneur, en le ressuscitant d'entre les morts. Regardons, mes bien-aimés, la résurrection qui se fait en son temps. Le jour et la nuit nous montrent une résurrection : la nuit cesse (mot à mot : se couche), le jour se lève. Le jour disparaît, la nuit vient et suit. Prenons les fruits. Comment, de quelle façon s'en fait la semence? Le semeur sort et jette en terre les différentes semences; tombées sèches et nues dans la terre, elles se dissolvent ensuite; de leur dissolution la grande puissance de la divine providence les ressuscite et d'une unique graine en fait sortir plusieurs et produire le fruit. xxiv, 1-5.

L'idée de « germe » ou semence est certainement empruntée à I Cor., xv, 38, 42-43. Clément la complète en prenant, au c. xxv, la légende classique du phénix renaissant de ses cendres, et en faisant appel, au c. xxvi, à la puissance divine pour réaliser ses promesses. Il invoque alors ps., xxvii, 7 (?); iii, 6; xxii, 4, et Job, xix, 26.

2° *Pères apologistes.* — 1. Aristide, d'un simple mot de son *Apologie*, n. 15, rappelle que les chrétiens « ont les préceptes du Seigneur Jésus-Christ empreints dans leurs cœurs et qu'ils les gardent, *attendant la résurrection des morts et la vie du siècle à venir* ». *P. G.*, t. xcvi, col. 1121;

2. Saint Justin est plus prolixe et justifie la résurrection par l'exemple du germe.

... Nous aussi, autant et plus que ces (auteurs, Pythagore, Platon, etc.), nous croyons en Dieu; et nous espérons même que nos corps, morts et confiés à la terre, seront de nouveau à nous, rien n'étant impossible à Dieu. Et, à bien y réfléchir, quoi de plus incroyable, semble-t-il, si nous n'avions pas de corps et que quelqu'un nous dise que d'une petite goutte de sperme humain peuvent être formés les os et les chairs sous la forme que nous leur connaissons? ... Mais comme vous n'auriez jamais cru que d'une gouttelette vous puissiez devenir tels que vous êtes, et pourtant vous vous voyez; ainsi, de la même manière, croyez que les corps des hommes dissous, et répandus dans la terre comme des semences, peuvent, à un moment donné, sur l'ordre de Dieu, ressusciter et revêtir l'incorruption. *I Apol.*, xviii-xix, *P. G.*, t. vi, col. 356-357. Cf. *De resurrectione* (?), fragm. v, viii, x, col. 1580, 1585, 1589. Mais l'authenticité de ces fragments est loin d'être assurée.

3. Tatien explique comment, malgré les transformations subies par le corps après la mort, Dieu saura retrouver de quoi le reconstituer :

Nous croyons la résurrection future des corps, quand les temps seront accomplis. Non à la façon des stoïciens qui imaginent sans aucune utilité des cycles au bout desquels les mêmes renaissent toujours après avoir péri; mais, notre temps étant accompli, nous ressusciterons une seule fois et pour toujours, la résurrection devant réunir tous les hommes et eux seuls, en vue du jugement... Même si nous vous paraissons des menteurs et des bavards, peu nous importe, puisque notre croyance s'appuie sur cette bonne raison : De même, en effet, que, n'existant pas avant de naître, j'ignorais qui j'étais, et que j'existais seulement dans la substance de la matière corporelle, mais qu'une fois né, moi qui n'étais pas autrefois, j'ai saisi par ma génération qu'il ne fallait pas douter de mon existence; de la même façon, moi qui suis né et qui, par la mort, cesserai d'être et d'être vu, j'existerai de nouveau, tout comme autrefois, après le temps où je n'existais pas, j'ai été engendré. Même si ma chair est consumée par le feu, le monde reçoit ma substance volatilisée (mot à mot : répandue comme de la vapeur). Même si je suis absorbé dans les fleuves ou encore dans la mer, même si je suis déchiré par les fauves, je suis encore dissimulé dans les trésors du riche Seigneur. Le pauvre, l'athée ne connaissent pas tout ce que recèlent ces trésors; mais le Dieu qui règne rendra, à son gré, à son état premier, la substance à lui seul visible. *Adversus Græcos oratio*, vi, *P. G.*, t. vi, col. 817-820. Autre texte, xiii, col. 833.

4. Athénagore a écrit expressément un traité *De resurrectione mortuorum* : aussi entre-t-il dans bien plus de détails que ses devanciers. Sans doute, le traité est incomplet car il laisse de côté la question de l'état des corps ressuscités, tant au point de vue physiologique qu'au point de vue surnaturel; il néglige les analogies déjà signalées par Clément de Rome, que Minucius Felix et saint Cyrille de Jérusalem mettront en lumière; il ne renferme aucune des images sensibles de la résurrection qu'on trouvera chez Théophile d'Antioche et surtout chez Tertullien; deux points néanmoins sont nettement marqués : le fait de la résurrection et sa possibilité eu égard à la puissance divine.

La possibilité de la résurrection fait l'objet de la première partie du traité, c. i-x. Dira-t-on que Dieu ne peut pas ressusciter les morts? ou bien que, le pouvant, il ne peut pas le vouloir, soit faute de science, soit faute de puissance. Mais il a prouvé qu'il possède l'une et l'autre en formant l'homme. S'il ne pouvait le vouloir, ce serait que la résurrection léserait la justice ou dans le ressuscité lui-même ou dans autrui, ce qui n'est pas, ou bien qu'elle serait indigne de Dieu, ce qui n'est pas davantage, puisque la création n'est pas indigne de lui. En bref, la résurrection est possible, parce qu'elle ne répugne ni à la science, ni à la puissance, ni à la justice de Dieu. Toutefois, Athénagore se pose l'objection du cas de l'anthropophage ou de l'homme mangeant la chair d'un animal, lequel lui-même a dévoré un homme. La réponse d'Athénagore est aussi simple qu'arbitraire : pour chaque animal, il n'existe qu'un aliment spécifique, et la chair humaine n'est pas un aliment assimilable pour l'homme. C. iv-viii, *P. G.*, t. vi, col. 977-989, *passim*.

Le fait de la résurrection est l'objet de la seconde partie, xi-xxv. Cette résurrection aura lieu, car elle est nécessaire. Quatre raisons le prouvent : la *destinée* de l'homme, créé pour vivre toujours, c. xii-xiii; sa *nature*, qui comprend deux éléments unis, l'âme et le corps, c. xiv-xvii; le *jugement*, qui doit s'appliquer au composé humain, c'est-à-dire au corps comme à l'âme, c. xviii-xxiii; la *fin dernière*, qui ne peut être atteinte en cette vie. C. xxiv-xxv. La raison confirme donc ici les données de la foi. Sur tous ces points, voir L. Chaudouard, *La philosophie du dogme de la résurrection de la chair au IIe siècle*, Lyon, 1905, et ici même, Corps glorieux, t. iii, col. 1891-1894.

5. Théophile d'Antioche, dans le *Discours à Autolycus*, répond aux railleries de son interlocuteur sur la résurrection future et insiste sur la nécessité de croire dès maintenant à ce dogme. La foi précède toutes choses ici-bas : « Quel agriculteur pourrait récolter s'il n'avait auparavant confié la semence à la terre? Qui pourrait traverser les mers, s'il ne s'était auparavant confié au bateau et au pilote? » Le malade doit se confier au médecin, l'élève à son maître. Pourquoi ne pas faire confiance à Dieu, surtout après en avoir reçu tant de gages? *Ad Autolycum*, l. I, c. vii, *P. G.*, t. vi, col. 1036; cf. c. xiii, col. 1041 sq.

3° *Pères controversistes.* — 1. *Saint Irénée.* — La résurrection de la chair est une des thèses capitales d'Irénée. Voir sa confession de foi, *Cont. hær.*, l. I, c. x, n. 1, *P. G.*, t. vii, col. 549. Il la défend contre l'erreur fondamentale du gnosticisme selon qui la matière est essentiellement mauvaise et, en conséquence, ne peut être l'œuvre d'un Dieu bon. *Cont. hær.*, l. I, c. vi, n. 2; c. xxii, n. 1; c. xxvii, n. 3; l. V, c. i, n. 2, col. 505, 669-670, 689, 1122. Le monde des corps est, lui aussi, du domaine du Verbe et la matière est susceptible de salut, l. V, c. ii, n. 2, 3, col. 1124, 1126; c. xx, n. 1, col. 1177.

Dans ce dernier passage, Irénée affirme « le salut de l'homme total, corps et âme ».

Mais comment expliquer la résurrection? « Don de Dieu », l. III, c. xx, n. 2, col. 843, la résurrection est l'œuvre à la fois de la puissance et de la justice divines.

Œuvre de la puissance. Nos corps ressusciteront, *non ex sua substantia, sed ex Dei virtute*, l. V, c. vi, n. 2, col. 1139: Dieu, « meilleur que la nature », a le vouloir, le pouvoir et le parfaire. L. II, c. xxix, n. 2, col. 813-814 :

Si Dieu ne vivifie pas ce qui est mortel, et ne donne pas l'incorruptibilité à ce qui est corruptible, c'est qu'il est impuissant. Mais qu'en toutes ces choses il soit puissant, nous pouvons le constater d'après notre propre origine. Dieu a pris du limon de la terre et il en a fait l'homme. Et si, sans qu'il préexistât d'os, de nerfs, de veines et d'organisme propre à constituer l'homme, Dieu a pu les faire de rien pour en former l'animal raisonnable qu'est l'homme, il est moins difficile et moins incroyable que Dieu, ... l'homme étant constitué et ses éléments étant dissous dans la terre, fasse une réintégration du tout, malgré le retour du corps (mot à mot : de l'homme) dans les éléments d'où il fut tiré alors qu'il n'existait pas encore. Car celui qui, au commencement, fit, quand il le voulut, exister celui qui n'existait pas, pourra à plus forte raison restituer à la vie qu'il leur avait donnée ceux qui déjà ont existé. L. V, c. iii, n. 2, col. 1129-1130.

Un témoignage irrécusable de la puissance divine nous est donné dans la longévité des patriarches, dans la préservation de la mort accordée à Élie et à Hénoch, dans la protection accordée à Jonas et aux trois enfants dans la fournaise. Id., c. iv-v, col. 1130-1136.

Œuvre de la justice aussi. Il est juste que le corps, qui a participé aux bonnes actions avec l'âme, ait sa part de récompense. Les attributs divins appellent la résurrection des corps. L. II, c. xxix, n. 2, col. 813-814.

Tout en faisant appel aux attributs divins pour expliquer la résurrection, Irénée n'ignore pas la comparaison du germe, proposée avant lui par Clément de Rome et Justin. Le corps, formé de la terre, « retourne à la terre, à l'instar d'une très bonne semence », qui germe par l'action de Dieu. Fragment conservé dans les *Sacra parallela*, *P. G.*, t. vii, col. 1236; cf. *Cont. hær.*, l. V, c. vii, n. 2, col. 1140-1141.

Sur quoi s'appuie la croyance en la résurrection future? Irénée met ici en avant l'autorité des Écritures. Pour l'Ancien Testament, voir l. V, c. xv, n. 1, col. 1163-1164, et fragm. xxxvi, col. 1248. Dans le Nouveau Testament, nous avons les paroles de Jésus-Christ et ses actes.

Les paroles d'abord. Celles adressées aux sadducéens. L. IV, c. v, n. 2, col. 984-985. Irénée réfute l'argument gnostique tiré de I Cor., xv, 50 : « la chair et le sang » dont il est ici question doivent s'entendre de ceux qui pèchent en s'adonnant à des œuvres charnelles : ceux-là n'entreront pas au ciel. L. V, c. ix-xii, col. 1144-1156.

Les actes ensuite. Les guérisons et les résurrections opérées par Jésus montrent la puissance de Dieu sur les corps et sont un présage de la résurrection future. L. V, c. xii, n. 5; c. xiii, n. 1, col. 1155-1157. La résurrection du Christ garantit la nôtre, l. V, c. vii, n. 1 (Irénée s'appuie ici sur Rom., viii, 11), col. 1139-1140: cf. l. IV, c. ii, n. 4, 7; c. v, n. 2, col. 978, 979, 985. L'incarnation elle-même est la meilleure preuve de notre résurrection future, car, si le Verbe a pris notre chair, c'est pour la sauver. L. V, c. xiv, col. 1160-1163. L'eucharistie est gage d'immortalité. L. IV, c. xviii, n. 5; l. V, c. ii, surtout n. 2, col. 1027-1029, 1123-1128. La doctrine du corps mystique enfin veut que, comme la tête est ressuscitée, les membres ressuscitent aussi, l. III, c. xix, n. 3, col. 941; cf. l. V, c. vi, n. 2; c. xiii, n. 4, col. 1139, 1159-1160.

Les modalités de la résurrection sont touchées par Irénée. Tout d'abord, l'identité des corps ressuscités. Identité personnelle : l'âme retrouvera son corps et le corps son âme : *non aliud est quod moritur et aliud vivificatur*. L. V, c. xiii, n. 3, col. 1153; cf. l. II, c. xxiii, n. 5; l. V, c. iii, n. 2; c. xiii, n. 3; fragm. xii, col. 833-834, 1130, 1158-1159, 1235. Ensuite, l'universalité de la résurrection, *ad... resuscitandam omnem carnem*. L. I, c. x, n. 1, col. 549; cf. c. xxii, n. 1; l. II, c. xxxiii, n. 5; l. III, c. xvi, n. 6, col. 669-670, 834, 925. Enfin, reflet des opinions millénaristes d'Irénée, la résurrection ne sera pas simultanée. La première résurrection sera celle des justes, au début du « règne »; les méchants ressusciteront à la deuxième résurrection, à la fin du règne. L. V, c. xxvi, n. 2; c. xxii, n. 2; c. xxxiii, n. 4; c. xxxiv, n. 1; c. xxxv, n. 1, 2, col. 1194, 1211, 1214, 1215, 1218, 1220. Voir aussi *Démonstration*, c. xli, xlii, *P. O.*, t. xii, p. 690-691. Sur tous ces points, voir ici Irénée *(Saint)*, t. vii, col. 2502-2503.

2. *Minucius Felix* écarte les fables de Pythagore et de Platon sur la métempsycose. Pour la conservation des éléments corporels en vue de la résurrection, il ne sait l'expliquer, il s'en rapporte à Dieu qui en est le gardien. Nous retrouvons les formules déjà employées par Clément de Rome, Tatien, Théophile d'Antioche. *Octavius*, xxxiv, *P. L.*, t. iii, col. 347; cf. Rouet de Journel, *Ench. patrist.*, n. 272.

3. *Tertullien* a exposé et défendu le dogme en question contre les railleries des adversaires dans son *Apologeticum*, c. xlviii; dans tout le traité *De resurrectione carnis* et dans le livre V de l'*Adversus Marcionem*. (Références à *P. L.*, éd. de 1844.)

a) Le premier en date est l'*Apologeticum* (vers la fin de 197). Tertullien y défend la résurrection contre les païens. C. xlviii. Les païens croient volontiers à la métempsycose et raillent la résurrection. Pourtant, si les âmes sont destinées à rentrer dans des corps, n'est-il pas plus naturel que ce soit dans ceux qu'elles ont déjà animés? Dans l'hypothèse contraire, que devient la personnalité humaine? Des échanges s'établiraient, qui sont matière à plaisanteries. Mais la raison décisive d'accorder les mêmes corps aux mêmes âmes, c'est le jugement divin. Unie au corps pour le mérite et pour le démérite, l'âme doit lui demeurer unie pour la récompense ou la punition. Tertullien apporte une deuxième raison qu'il abandonnera dans la suite : l'âme séparée de la matière est insensible : *neque pati quicquam potest anima sola sine stabili materia*. *P. L.*, t. i, col. 523.

Comment se fera la résurrection? C'est à la puissance divine qu'il faut faire appel. Dieu qui a créé l'homme de rien, saura ranimer sa matière inerte : où qu'elle soit, sa substance se retrouvera; Dieu est le maître de tout et du néant même. *Ubicumque resolutus fueris, quæcumque te materia destruxerit, hauserit, aboleverit, in nihilum prodegerit, reddet te. Ejus est nihilum ipsum cujus et totum.* Col. 525.

Il n'est pas question de multiples morts et de multiples renaissances. La vie présente nous introduit à un ordre définitif; le dernier jour du monde s'ouvrira sur l'éternité. *Nec mors jam nec rursus ac rursus resurrectio sed erimus iidem qui nunc, nec alii post;* le genre humain recueillera dans une vie nouvelle le fruit de ses œuvres : les élus, près de Dieu, dans la gloire; les damnés livrés au feu à qui Dieu communique l'incorruptibilité. Col. 527.

b) Le traité *De resurrectione carnis* (entre 208 et 211) réfute les hérétiques. Semi-sadducéens, ces hérétiques gnostiques acceptent l'immortalité de l'âme, mais rejettent la résurrection de la chair. *De resurrectione*, c. iv, *P. L.*, t. ii, col. 799.

Les hérétiques insistent sur la honte de la chair, ses faiblesses, son retour à la terre, pour la dénigrer. A cette satire de la chair, Tertullien oppose une sorte de panégyrique de la chair. La chair est l'œuvre de Dieu dans la création de l'homme; dans la vie surnaturelle,

elle est le moyen et l'instrument de multiples œuvres sanctifiantes. L'Écriture l'exalte souvent, considérant les corps des hommes comme les temples de Dieu et les membres du Christ. Toute chair verra le salut de Dieu. Is., XL, 5. Les textes invoqués sont Is., XL, 6; Joel., II, 28; Gal., VI, 17 (par opposition à Gen., VI, 3, et à Gal., V, 17); I Cor., III, 17; VI, 15, 20. Dieu n'abandonnera pas à une corruption définitive ce corps qui lui représente les traits du Christ, cette créature qui lui est chère à tant de titres. C. V-XI, col. 800-810.

La puissance divine nous est garante de la possibilité de la résurrection. Si Dieu a créé le monde *ex nihilo*, ou même s'il l'avait élaboré d'une manière préexistante, il peut refaire pour l'être humain ce qu'il a déjà fait une première fois. Tertullien reprend ici les arguments que nous avons déjà rencontrés avant lui et il les illustre des mêmes analogies : le jour sortant de la nuit, les astres brillant après une éclipse, le renouvellement des saisons, la vie végétale germant dans la corruption, le phénix qui renaît de ses cendres et qu'il croit trouver dans Ps. XCI, 13. Voir c. XII-XIII, col. 810-811.

Ici comme dans l'*Apologeticum*, l'argument décisif est tiré de la justice divine. Le jugement de Dieu doit être parfait; il ne le serait pas, si l'homme n'était jugé tel qu'il a vécu. Tout l'homme, âme et corps, doit donc venir au jugement. C. XIV, col. 812. Pour illustrer la force de cet argument, Tertullien fait valoir l'union intime de l'âme et du corps dans la moindre de ses actions. Les mouvements secrets du cœur sont imputés à l'âme, et, pour le prouver, Tertullien interprète en un sens très matériel Matth., V, 28; IX, 4. Aucune opération mentale qui ne dépende du corps. Si l'initiative appartient à l'âme, la justice parfaite ne doit pas s'en tenir au principal responsable, mais elle doit rendre même à chaque subalterne selon ses œuvres, *ministros facti cujusque deposcit*. Le fait que le corps est l'instrument à l'égard de l'âme doit entraîner pour lui la rétribution de ses œuvres, d'autant que le corps, associé à toutes les opérations de l'âme, fait partie intégrante de l'être moral. C. XV, XVI, col. 813-814. Cette doctrine est consacrée par l'Écriture, l'Apôtre imputant à la chair les fautes commandées par l'âme et demandant au chrétien de glorifier et de porter Dieu en son corps. I Thess., IV, 4; I Cor., VI, 20. Toutefois, Tertullien abandonne ici l'argument qu'il avait fait valoir dans l'*Apologeticum* et dans le *De testimonio animæ*, de l'âme incapable d'éprouver peine ou plaisir sans le corps. C. XVII, col. 816-818. En résumé, il faut une sanction complète, laquelle peut s'exercer seulement après la résurrection, nonobstant les peines déjà endurées par l'âme aux enfers dans l'attente du dernier jugement.

Tous ces arguments de raison ne sont que la préface d'une démonstration scripturaire qui remplit les deux tiers du traité. Sur ce point fondamental du dogme, l'Écriture a parlé clairement et non en allégories. Or, la résurrection des corps qui doit se faire à la fin des temps est objet des prophéties et de l'enseignement des évangiles et des écrits apostoliques.

Objet des prophéties. Dans Luc, XXI, 26 sq., le Seigneur décrit les signes précurseurs de la résurrection et du jugement. S'il fallait entendre les prophéties concernant la résurrection d'une résurrection purement spirituelle, telle que saint Paul la recommande aux Colossiens, c. I-II, cette résurrection spirituelle, qui doit se faire dès maintenant, serait prématurée. Il faut donc admettre une autre résurrection, la résurrection corporelle, affirmée ailleurs par le même apôtre, Gal., V, 5; Phil., III, 11 sq.; Gal., VI, 9; II Tim., I, 18; I Tim., VI, 14-15; et par saint Jean, I Joa., III, 2, ainsi que par saint Pierre, Act., III, 19 sq. C. XXIII-XXIV, col. 823-830. L'Apocalypse annonce, XX, 11 sq., une résurrection générale pour la fin des temps. L'exégèse allégorique permettrait de retrouver la résurrection corporelle prédite en maints passages des prophètes. La prophétie d'Ézéchiel a plus de portée qu'une simple allégorie et vouloir la restreindre, avec les hérétiques, à la simple restauration d'Israël, c'est en méconnaître le sens. Cf. les autres prophéties, Mal., IV, 2 sq.; Is., LXVI, 14; XXVI, 19; LXVI, 22-24. Tertullien cite aussi *Hénoch*, LXVI, 5. C. XXV-XXXII, col. 830-841.

Enseignement des évangiles. S'il est un sujet dont Jésus parla sans parabole ni allégorie, c'est bien le jugement et la résurrection des corps. Voir surtout Matth., XI, 22-24 (menaces); Matth., X, 7; Luc., XIV, 14 (promesses). Il est venu sauver tout ce qui a péri. Luc., XIX, 10; cf. Joa., VI, 39-40. Il recommande de craindre qui peut précipiter dans la géhenne le corps et l'âme, Matth., X, 28; cf. Matth., X, 29; Joa., VI, 39; Matth., VIII, 11, etc. Il affirme implicitement la résurrection contre les sadducéens, Matth., XXII, 23 sq.; et si, pour Jésus, « la chair ne sert de rien », Joa., VI, 64; s'il proclame les élus semblables aux anges, Matth., XXII, 30, il ne faut rien conclure de là contre la résurrection : Jésus a voulu simplement convier ses auditeurs à la vie de l'esprit. Enfin, Jésus a ressuscité des morts, donnant par là des arrhes de la résurrection générale. C. XXXIII-XXXVIII, col. 841-849.

Enseignement des écrits apostoliques. A part le grand fait de la résurrection du Sauveur, les apôtres n'introduisent aucun élément nouveau touchant la résurrection. D'ailleurs, seuls, les sadducéens les contredisaient. Paul a confessé sa croyance à la résurrection devant le sanhédrin, Act., XXIII, 6, devant Agrippa, XXVI, 28, et à l'Aréopage, XVII, 31. Il inculque la même croyance en presque toutes ses épîtres : il ne faut donc pas s'arrêter à quelques textes obscurs, comme II Cor., IV, 16; V, 1 sq.; I Thess., IV, 14 sq.; I Cor., XV, 51 sq.; II Cor., V, 6; Eph., IV, 22; Rom., VIII, 8 sq.; VI, 6, et surtout I Cor., XV, 50. Sur les difficultés soulevées par les adversaires de la résurrection à l'aide de ces textes et sur les réponses de Tertullien, voir A. d'Alès, *La théologie de Tertullien*, Paris, 1905, p. 150-159. C. XXXIX-L, col. 849-867.

Les derniers chapitres montrent l'identité des corps ressuscités, nonobstant les transformations dont parle saint Paul, I Cor., XV, 36 sq., pour les corps glorieux. La vie périssable fera place à une vie plénière de l'esprit. L'élément mortel sera absorbé pour que le corps puisse revêtir l'immortalité, non par une destruction, *perditio*, mais par un changement, *demutatio*, qui lui communiquera une nouvelle manière d'être : *nec alius efficiatur, sed aliud*. C. LII-LVI, col. 870-877.

Il faut enfin répondre aux objections vulgaires. Dans la résurrection, les infirmités disparaîtront; tous entreront en possession d'un bonheur sans ombre. C. LVIII, col. 880; cf. Is., XXXV, 10; Apoc., VII, 17; XXI, 4. Qui cherche ici des figures, les trouvera dans la conservation merveilleuse des vêtements et des chaussures portées par les Israélites dans le désert, dans la préservation miraculeuse des trois enfants dans la fournaise, dans la protection accordée à Jonas et dans le privilège d'immortalité conféré à Hénoch et à Élie. Exemples déjà proposés par saint Irénée, voir col. 2523. Si l'on objecte que les mystères de l'éternité ne peuvent concerner nos corps mortels, il faut répondre avec l'Apôtre qu'au contraire nous sommes « héritiers des choses à venir ». I Cor., III, 22. La grossièreté des fonctions corporelles disparaîtra : la résurrection exige l'intégrité des membres, non leur usage : tel un vieux navire qui ne tient plus la mer, mais qu'on a remis à neuf en considération d'anciens services. Le corps s'abstiendra d'actes qui n'ont plus de raison d'être dans le royaume de Dieu. C. LIX-LXII, col. 881-885.

Conclusion : « Toute chair ressuscitera, identiquement, intégralement. Jésus-Christ, médiateur entre Dieu et l'homme, a fiancé dans sa personne la chair à

l'esprit. Là où elle semble périr, elle ne fait réellement que s'éclipser pour un temps; après avoir passé par l'eau, par le feu, par l'estomac des bêtes, par les entrailles de la terre, elle reparaîtra un jour devant Dieu, pour s'entendre convier à la gloire ». C. LXIII. Cf. d'Alès, *op. cit.*, p. 142-153.

c) Dans le livre V de l'*Adversus Marcionem*, c. IX-X, Tertullien ne fait que résumer le traité *De resurrectione carnis*, *P. L.*, t. II, col. 491-501.

4. *Saint Hippolyte.* — D'Hippolyte, nous recueillons une double démonstration de la résurrection des corps, scripturaire et rationnelle.

On trouve la première dans le traité *De l'Antéchrist*, LXV-LXVI, *P. G.*, t. X, col. 785-788. L'annonce de la résurrection corporelle se lit dans Dan., XII, 2; Is., XXVI, 19; Joa., V, 25; Eph., V, 14; Apoc., XX, 6 et 14. Les justes brilleront alors comme le soleil en sa gloire, Matth., XIII, 43; ils entreront dans le royaume qui leur a été préparé dès l'origine du monde, Matth., XXV, 34. La sentence de réprobation prononcée sur les impies, commentée par l'Apocalypse, XXII, 15 et XXI, 8, répond aux menaces d'Is., LXVI, 24. Réveillés par la trompette, les justes qui reposent dans le Christ se lèveront les premiers; les vivants de la dernière génération seront ravis avec eux dans les nuées au-devant du Christ et demeureront à jamais avec lui. I Thess., IV, 13-17. Ces considérations sont données en vue de se préparer par une vie sainte au prochain retour du Christ. Cf. *In Danielem*, II, IV, col. 644, 645; *Adversus Græcos*, II, III, col. 800-801. A l'instar de saint Paul, Hippolyte considère la résurrection du Christ, comme le gage et les prémices de la nôtre. Πρὸς βασιλίδα τινὰ ἐπιστολή *(Lettre à l'impératrice Mammée)*, n. 7 et 8, édit. Achelis, dans *Texte und Untersuchungen*, t. XVI, fasc. 4, Leipzig, 1897, p. 253. Sur la condition des corps glorieux, voir fragment *Sur la résurrection*, même édit., p. 254.

Un fragment du traité *Contre les Grecs*, conservé dans les *Sacra parallela* de saint Jean Damascène, à l'occasion d'une description de l'Hadès, lieu commun de séjour des âmes qui attendent le jugement dernier, contient une affirmation et une justification rationnelle de la résurrection générale. Sur la description de l'Hadès, voir d'Alès, *La théologie de saint Hippolyte*, Paris, 1906, p. 200. Mais, au jour marqué, Dieu ressuscitera tous les corps pour le jugement.

Toutes les âmes sont retenues dans l'Hadès, jusqu'à l'heure que Dieu a marquée pour la résurrection de tous, qui ne sera point l'envoi des âmes en de nouveaux corps, mais la résurrection des corps eux-mêmes. Si la vie de ces corps qui se dissolvent vous inspire quelque doute, gardez-vous en bien. L'âme a été faite, et faite immortelle, dans le temps; vous l'avez admis, sur la démonstration de Platon : ne doutez donc pas que Dieu peut également reconstituer le corps des mêmes éléments, le rappeler à la vie et le rendre immortel. Ne dites pas : Dieu peut ceci et non cela. Nous croyons donc que le corps même ressuscite. Car s'il meurt, il n'est point anéanti : la terre reçoit ses restes et les garde : comme une semence confiée au soin fécond de la terre, ils refleurissent. La semence qu'on jette en terre est un grain nu; mais à l'appel du Créateur, ce grain apparaît florissant dans un vêtement de gloire, après seulement qu'il est mort, qu'il s'est dissous et mêlé au sol. Donc ce n'est pas sans raison que nous croyons à la résurrection des corps. S'il est dissous pour un temps, à cause de la désobéissance originelle, il est jeté en terre comme dans un creuset pour être réformé : il ressuscite non tel quel, mais pur et immortel. A chaque corps son âme sera rendue; elle le revêtira sans ressentir aucune peine, mais bien de la joie, si, pure, elle habita un corps pur; si, en ce monde, elle a cheminé avec lui dans la justice, non comme avec un ennemi domestique, elle le reprendra en toute allégresse. Quant aux méchants, ils reprendront leurs corps, non point changés, non point affranchis de la souffrance ou de la maladie, non pas glorifiés, mais avec les maladies dont ils moururent; et s'ils ont vécu sans foi, ils seront jugés par la foi. (Traduction A. d'Alès, *Dict. apol. de la foi cath.*, t. IV, col. 993). *Fragm.* II, *P. G.*, t. X, col. 800.

4° *Les Docteurs alexandrins du IIIe siècle.* — 1. *Clément d'Alexandrie.* — Clément n'a pas traité *ex professo* la question de la résurrection des corps; il avait annoncé un livre Περὶ ἀναστάσεως que nous ne connaissons pas autrement. *Pæd.*, l. I, c. VI; l. II, c. X, *P. G.*, t. VIII, col. 305, 521. Clément trouve un symbole de la résurrection dans l'arbre dont les feuilles ne meurent pas. *Id.*, l. I, c. X, col. 360. Certains hérétiques prétendaient que la résurrection avait déjà eu lieu : Clément montre que nous l'attendons encore. *Strom.*, l. III, c. VI, *P. G.*, t. VIII, col. 1152; cf. l. V, c. XIV, t. IX, col. 157. La confession de foi la plus claire sur ce point est tirée du fragment *Adumbrationes in Iam Petri*, I, 3, traduction latine d'origine inconnue :

Il était convenable que l'âme ne revînt jamais une seconde fois à son corps sur cette terre, ni l'âme juste, qui est devenue comparable aux anges, ni l'âme pécheresse, qui, en reprenant la chair, pourrait trouver de nouvelles occasions de pécher. Mais à la résurrection, âmes justes et âmes pécheresses reprendront leurs corps. Ils se réuniront suivant la loi de leur être, suivant la naturelle harmonie de leur composition. *P. G.*, t. IX, col. 729.

2. *Origène.* — La pensée d'Origène nous est mieux connue et cependant elle présente tant de difficultés qu'elle mérite d'être considérée avec plus d'attention.

On ne comprend la position d'Origène qu'en rappelant les conditions dans lesquelles il composa son *Traité de la Résurrection*, qui ne nous est connu que par les citations qu'en a données Pamphile au livre VII de son *Apologia* et indirectement par la critique de Méthode. En commentant le ps. I, voir plus loin, Origène avait traité incidemment de la résurrection. C'était le dogme qui heurtait le plus l'hellénisme. Les apologistes, on l'a vu, étaient sobres de détails sur les perspectives de la résurrection dans l'au-delà. Mais les adversaires du dogme multipliaient leurs railleries : pourquoi les chrétiens affichaient-ils tant de dédain pour une vile existence charnelle, qu'ils s'efforçaient de prolonger dans l'éternité? Cf. *Cont. Celsum*, l. V, n. 14; l. VIII, n. 49, *P. G.*, t. XI, col. 1201, 1589.

Origène entreprend donc de défendre la tradition catholique de la résurrection, à laquelle, malgré les difficultés qu'elle comporte, il est fermement attaché. Sur les difficultés que présente la question, voir *Cont. Celsum*, l. VII, n. 32, t. XI, col. 465; *In Joannem*, tom. X, n. 20, t. XIV, col. 372. Sur l'intention d'Origène de demeurer fidèle à la règle de la foi, *De princ.*, l. II, c. X, n. 1, t. XI, col. 233-234; l. I, préface, n. 5, col. 118. Cf. G. Bardy, *La règle de foi d'Origène*, dans *Recherches de science religieuse*, 1920, p. 162 sq.

Cette fidélité à la foi chrétienne, Origène l'affirmait dans le premier livre du traité *De la résurrection*. Il y a d'autres combats que ceux du martyre. Si le martyr doit être récompensé non seulement dans son âme, mais aussi dans son corps, l'ascète qui aura lutté contre les passions doit, lui aussi, être pareillement récompensé. A cet argument traditionnel du mérite, s'ajoutaient les autres arguments empruntés aux apologistes. Cf. Pamphile, *Apologia*, VII, *P. G.*, t. XVII, col. 594. — Le second livre entendait justifier, devant les incroyants, la doctrine catholique, *cum prædixisset quia quasi ad Gentiles loqueretur*, rapporte Pamphile, *Apologia*, VII, *P. G.*, t. XVII, col. 594.

« La première Épître aux Corinthiens lui donnait le fondement de sa démonstration. Le grain que la main du semeur jette en terre, selon la comparaison de l'Apôtre, semble mourir. Il se dissout dans les éléments qui le cachent. Mais aussitôt sa raison séminale, vie invincible, se développe aux confins de la mort. Il perce la matière qui l'entoure. Nouveau démiurge, il se forme sa propre qualité, la dimension et l'aspect qui doivent être les siens. Rien ne lui résiste, ni eau, ni air, ni terre, ni feu. Il grandit, il élève vers le ciel

sa tige et son épi. Cette mort triomphante est le symbole de la résurrection. L'épi n'est pas le grain, et cependant il le continue. On peut dire aussi *que le même corps ressuscite*, puisque l'état de gloire développera un germe de résurrection, qui est caché dans la matière dont notre être physique est constitué ici-bas — raison séminale de la vie éternelle, analogue à la raison séminale qui fait croître les plantes et les animaux. Le vivant, qui se nourrit et meurt, possède une force psychique supérieure à celle des végétaux. Les ressources biologiques de l'homme n'ont-elles pas à leur tour une puissance propre, celle de vaincre un jour la mort, sous l'appel d'une destinée spirituelle enfin libérée de ses entraves? Mieux que l'opposition du type individuel et du flux vital, cette théorie de la raison séminale permettait de comprendre un peu ce que peut être l'insertion de l'éternité dans le développement d'une vie qui, abandonnée à son ordre, serait naturellement périssable. »

Telle est la mise au point que l'auteur le plus récent qui ait étudié la pensée d'Origène dans ses premiers écrits, nous fait de la doctrine du *De resurrectione*. M.R. Cadiou, *La jeunesse d'Origène*, Paris, 1936, se réfère pour cette mise au point, à Pamphile, *Apologia*, VII, *P. G.*, t. XVII, col. 595; à Méthode d'Olympe, *De resurrectione*, I, XXIV, édit. Bonwetsch, p. 249; III, v, p. 394-395, et à Origène lui-même, *Comment. in ps. I*, ℣. 5, et *De princ.*, l. II, c. x, n. 3, *P. G.*, t. XII, col. 1093 et t. XI, col. 236.

Le *Commentaire sur le psaume I*, n. 5, doit être cité; il donne à la pensée d'Origène tout son relief :

« Tout ami de la vérité, qui considère ce point, doit lutter pour la résurrection, et sauver la tradition des anciens, et prendre garde, pour ne pas tomber dans un verbiage vide de sens, absurde et indigne de Dieu. Sur quoi il faut bien comprendre que tout corps assujetti par la nature aux lois de la nutrition et de l'élimination — soit plante, soit animal — change constamment de substratum matériel. Aussi compare-t-on bien le corps à un fleuve, parce que, à parler exactement, le substratum primitif ne demeure peut-être pas même deux jours identique en notre corps, bien que l'individu, Pierre ou Paul, soit toujours le même (et non pas seulement l'âme, dont la substance en nous n'éprouve ni écoulement ni accroissement). Cependant la condition du corps est de s'écouler : la forme caractéristique du corps demeure identique, et aussi les traits qui distinguent corporellement Pierre ou Paul, comme les cicatrices conservées dès l'enfance et autres particularités, taches de rousseur par exemple : cette forme corporelle, qui distingue Pierre ou Paul, à la résurrection revêt de nouveau l'âme, d'ailleurs embellie; mais sans le substratum qui lui fut primitivement assigné. Comme cette forme persévère, de l'enfant au vieillard, malgré les modifications profondes que présentent les traits, ainsi doit-on penser que la forme présente persévérera dans l'avenir, d'ailleurs immensément embellie. Car il faut que l'âme, habitant la région des corps, possède un corps à l'avenant de cette région. De même que, si nous devions vivre dans la mer comme les animaux aquatiques, il nous faudrait des branchies et les autres organes des poissons, ainsi, pour hériter du royaume des cieux et habiter une région différente de la terre, il nous faut des corps spirituels; notre forme première ne disparaîtra point pour autant, mais elle sera glorifiée, comme la forme de Jésus et celle de Moïse et d'Élie restait la même dans la transfiguration.

Donc, ne vous scandalisez pas si l'on dit que le substratum primitif ne demeurera point le même : car la raison montre, à qui peut le comprendre, que le substratum primitif ne peut même pas subsister deux jours. Et il faut bien remarquer que autres sont les propriétés du « corps » semé « en terre », autres celles du « corps » ressuscité : *Ce qui est semé, c'est un corps animal; ce qui ressuscite, c'est un corps spirituel* (I Cor., xv, 44). Et l'Apôtre ajoute, comme pour enseigner que nous déposerons les propriétés de la terre en conservant la forme dans la résurrection : *Ce que je dis, mes frères, c'est que la chair et le sang ne peuvent hériter du royaume de Dieu, ni la corruption de l'incorruptibilité* (I Cor., xv, 50). Le corps du saint sera conservé par Celui qui jadis donna une forme à la chair; la chair ne subsistera pas, mais les traits imprimés jadis à la chair seront dès lors imprimés au corps spirituel. » *P. G.*, t. XII, col. 1093 A-1096 B. Trad. A. d'Alès, *op. cit.*, col. 995.

Cette doctrine des œuvres de la jeunesse d'Origène éclaire le sens des textes postérieurs. Les textes qu'on pourrait apporter sont innombrables. Quelques-uns méritent une attention plus particulière.

Dans le *De principiis*, Origène d'une part professe la parfaite identité du corps qui, présentement, nous sert dans l'abjection, la corruption, l'infirmité et de celui dont nous nous servirons dans l'incorruptibilité, la force et la gloire du ciel. L'âme, sans changer de substance, ne peut-elle pas, après avoir été par le péché un *vase d'indignité*, devenir par la pénitence un vase d'honneur et le réceptacle du bonheur? Inutile donc de chercher un cinquième élément, totalement différent et autre que ceux qui constituent notre corps. C'est le même corps qui ressuscitera, mais transformé en mieux. Et, rappelant le texte de l'Apôtre, I Cor., xv, 42-44, Origène montre la possibilité de la transformation sans que soit lésée l'identité : « Il y a progrès dans l'homme qui d'abord, *homme animal ne comprenant pas les choses de l'Esprit de Dieu*, arrive, par l'éducation religieuse, à devenir *spirituel* et à pouvoir *tout juger*, alors que *lui-même n'est jugé par personne* (cf. I Cor., II, 15); de même, quant à l'état du corps, il faut penser que le même corps, qu'on appelle maintenant « psychique », parce qu'il est au service de l'âme. sera susceptible de progrès quand l'âme, unie à Dieu. sera faite *un seul esprit* avec lui : le corps devenu ainsi au service de l'esprit progressera en un état spirituel... » L. III, c. VI, n. 6, *P. G.*, t. XI, col. 340. L'explication se termine sur une idée qui, selon le sens qu'on lui veut donner, devient plus ou moins discutable : « Comme nous l'avons souvent montré, dit Origène, la nature corporelle a été constituée par le Créateur de telle façon qu'elle puisse facilement revêtir telle qualité que demanderont les circonstances ou que lui-même voudra. » Cette aptitude de la matière à revêtir toutes sortes de figures est fréquemment affirmée : *De princ.*, l. II, c. II, n. 2; l. IV, c. XXXIII-XXXV; *Cont. Celsum*, l. III, n. 41-42; l. IV, n. 56-57; l. VI, n. 77, *P. G.*. t. XI, col. 187, 407-410, 973, 1121-1125, 1413. Dans le dernier texte, Origène rappelle que la matière, naturellement susceptible de changement, d'altération, de transformation voulue par le Créateur, peut parfois n'avoir *ni forme ni beauté* (cf. Is., LIII, 2), et parfois revêtir la qualité glorieuse que le corps de Jésus acquit dans la transfiguration.

Si discutable que soit l'idée d'une matière apte à revêtir toutes sortes de figures au gré du Créateur, il n'en est pas moins vrai qu'en l'adoptant, Origène n'entend pas nier l'identité foncière du corps ressuscité et glorieux avec le corps terrestre. « Il marque seulement la diversité des propriétés, dans la permanence de la forme distinctive », qu'il appelle εἶδος τὸ χαρακτηρίζον τὸ σῶμα, εἶδος τὸ σωματικόν.

Cette forme distinctive n'est certes pas, dans la pensée d'Origène, un emprunt à la doctrine aristotélicienne de la forme corporelle : on peut tout au plus faire entre les deux doctrines un simple rapprochement — nous montrerons nous-même plus loin comment la théorie aristotélicienne de la forme et de la matière peut aider à préciser l'explication d'Origène et à donner une solution rationnelle du *comment* de la résurrection. — Cette forme distinctive, dans la pensée d'Origène, est un principe d'énergie, comme l'a fort bien montré J.-B. Kraus, *Die Lehre des Origenes über die Auferstehung der Todten*, Ratisbonne, 1859. C'est ce principe d'énergie qui maintient l'identité du corps dans le flux de la matière en voie de renouvellement continu et, pour l'expliquer, Origène en revient à ce concept, traditionnel dans l'Église, du germe qui, dans la dissolution même du grain confié à la terre, explique la résurrection du grain de froment à l'état d'épi. Cette analogie du grain de froment ne prétend pas, de toute

évidence, donner la solution dernière du problème de la résurrection. Néanmoins, dans la pensée d'Origène, elle fait voir que la puissance divine, dans la reconstitution du même corps humain, met en jeu une force inhérente à l'âme, une *ratio seminalis*, capable de reconstituer l'être humain, sans lui rendre nécessairement sa condition primitive. Voir *De princ.*, l. II, c. x, n. 3; l. III, c. vi, n. 1 sq., *P. G.*, t. xi, col. 236, 333; *Cont. Celsum*, l. II, n. 77; l. V, n. 19, 22, 23; l. VIII, n. 32, 49, col. 914, 1208, 1216, 1564, 1589; cf. *In Matth.*, tom. xvii, n. 28, *P. G.*, t. xiii, col. 1557. L'insistance qu'Origène met à opposer le « corps spirituel » à la chair ne signifie donc nullement que le docteur alexandrin soit opposé à la résurrection : il indique simplement, à la suite de saint Paul, comment le λόγος σπερματικός modifiera, dans le sens des exigences de l'esprit, la condition naturelle des corps glorifiés. En réalité, comme le remarque saint Jérôme lui-même (pourtant peu suspect de favoriser Origène), le docteur alexandrin s'est efforcé d'éviter deux erreurs opposées : le matérialisme grossier qui voudrait, à la résurrection, reconstituer les corps avec toutes les fonctions, tous les besoins de l'état présent; d'un autre côté, le spiritualisme outré des gnostiques et des manichéens qui excluent du salut le corps, pour en réserver les avantages à l'âme seule.

La pensée d'Origène ne semble pas avoir été bien comprise d'un certain nombre de Pères. Mais, on ne voit pas comment Justinien a pu accuser Origène d'enseigner que les corps ressuscités seraient *sphériques*. Voir ici, Origénisme, t. xi, col. 1583.

On consultera sur le problème de la résurrection des corps chez Origène : l'art. Origène (G. Bardy), t. xi, col. 1545-1547; A. d'Alès, art. *Résurrection de la chair*, dans le *Dict. apol. de la foi catholique*, t. iv, col. 994-998; J.-B. Kraus, *Die Lehre des Origenes über die Auferstehung der Todten*, Ratisbonne, 1859; E. de Faye, *Origène, sa vie, son œuvre, sa pensée*, t. iii, Paris, 1829; P.-D. Huet, *Origeniana*, l. II, c. ii, q. ix, dans *P. G.*, t. xvii, col. 980-995; Pamphile, *Apologia pro Origene*, x; R. Cadiou, *La jeunesse d'Origène*, Paris, 1936, p. 117-126.

3. *Adamantius*, dans le dialogue *De recta in Deum fide*, désigne certainement, dans la pensée de l'auteur anonyme, Origène lui-même, défendant la vérité catholique contre l'hérétique Marinos. La doctrine est cependant indépendante de celle d'Origène. D'une part, en effet, est rejetée la préexistence des âmes qu'on attribuait à Origène, et les considérations physiologiques touchant le renouvellement du corps dans l'assimilation et l'élimination des éléments sont écartées par une fin de non-recevoir. Le corps ressuscitera tel que nous le possédons actuellement, et non un corps spirituel. Mais, d'autre part, l'auteur admet l'existence d'un principe corporel invariable, tel que l'atteste la permanence des cicatrices et des mutilations. L'analogie du grain jeté en terre et donnant naissance à une tige nouvelle s'y retrouve, v, 16, *P. G.*, t. xi, col. 1853-1856, 1868.

5° *Les adversaires d'Origène.* — Par certains côtés, la doctrine d'Origène prêtait le flanc à la critique. Qu'est cette virtualité physique, ce λόγος σπερματικός qui subsiste après la mort? C'est par cette force, cette énergie, qu'Origène explique les apparitions de Moïse et d'Élie. Si la résurrection doit s'expliquer seulement par la permanence de cette forme, schème (σχῆμα), de l'individualité, l'on doit dire que Moïse et Élie sont ressuscités avant Jésus-Christ. Ou bien, pour éviter cet excès, il faut admettre une résurrection vraiment charnelle et contredire Origène. La forme du corps ne survit pas au corps et périt avec lui. Ainsi raisonnent, en substance, les adversaires d'Origène.

1. *Saint Méthode d'Olympe.* — On a lu, t. x, col. 1610, l'analyse de l'*Aglaophon* ou dialogue *De la résurrection*, composé par saint Méthode pour réfuter Origène. Laissant de côté les considérations accessoires, nous n'avons à retenir que la critique essentielle. Méthode s'efforce de démontrer qu'Origène n'admet pas que la chair soit identiquement restituée à chacun. C'est la forme seule, le schème, l'εἶδος χαρακτηρίζον qui explique la résurrection. Elle seule donc représente la permanence de notre corps actuel. Si la nature du corps est « de s'écouler, de ne jamais demeurer identique à lui-même, mais de cesser et de recommencer autour de la forme qui distingue la figure humaine et maintient l'arrangement des parties », il ne saurait être question de véritable résurrection. Méthode, par la bouche de Memmian, critique les constatations, pourtant physiologiquement exactes, d'Origène et veut y substituer des éléments inadmissibles. Voir l. II, c. ix-xiv, édition Bonwetsch, p. 345-360. Dans l'interprétation de certains textes scripturaires, Origène avait insisté plus que de droit sur l'opposition entre l'âme et « ce corps matériel, véritable prison, où l'âme est captive, pesante enveloppe qui sans cesse la traîne au péché ». Cette dualité absolue de l'âme et du corps, héritée de la philosophie platonicienne, permettait à Méthode de comprendre l' εἶδος χαρακτηρίζον dans un sens peut-être très différent de celui d'Origène. Cette forme, principe d'énergie et d'identité en un corps sans cesse soumis au flux de la matière qui se renouvelle, devient, pour Méthode, un simple moule, extrinsèque à la matière qui en reçoit ses traits distinctifs. Il emploie même, c. xii, p. 391, la comparaison du tuyau dans lequel l'eau ne demeure pas un seul instant immobile, mais constamment s'écoule, la paroi du tuyau demeurant cependant la même : ce tuyau, c'est la forme dont parle Origène et dans laquelle les éléments corporels passent et se transforment! Il ne semble pas que Méthode ait compris exactement la pensée de l'Alexandrin; il s'est attaché surtout à reprendre certaines formules plus ou moins discutables dont Origène avait enveloppé son système.

Par contre, on ne voit pas trop bien en quoi consiste, pour Méthode, la nature du corps ressuscité. « Cette lacune tient, de toute évidence, au défaut d'idée précise sur la nature et la croissance du corps. Il semble que, pour Méthode, le corps soit une unité stable dont Dieu a *directement* assuré l'organisation; de cette synthèse, acquise une fois pour toutes, la mort dissout les éléments, mais au dernier jour Dieu saura retrouver chacun d'eux et restituer ainsi le corps qu'il nous avait jadis formé. » Art. Méthode d'Olympe, col. 1611.

Quoi qu'il en soit, on aurait tort de trouver en Méthode, au titre de sa critique négative contre Origène, un témoin de la tradition catholique. Origène et Méthode sont tous deux les témoins irrécusables de la croyance au dogme de la résurrection de la chair. C'est sur l'*explication théologique* de ce dogme qu'ils diffèrent, et leur opposition se retrouvera plus tard dans le camp même des théologiens latins. L'idée de « germe », sur laquelle Origène base son explication, appartient, à coup sûr, à la tradition. Nous l'avons constaté dès le début. C'est donc plutôt en ce sens qu'il faut orienter la pensée théologique, si l'on veut rester fidèle aux premières directives du magistère ordinaire.

2. *Saint Eusthate d'Antioche* reprend, sur un ton plus vif, les critiques de Méthode « de sainte mémoire ». « Origène, dit-il, a frayé imprudemment les voies aux hérétiques, en déterminant comme sujet de la résurrection, la forme, non le corps lui-même, τοῖς αἱρεσιώταις ἔδωκε πάροδον ἀβούλως, ἐπὶ εἴδους ἀλλ' οὐκ ἐπὶ σώματος αὐτοῦ τὴν ἀνάστασιν ὁρισάμενος. *De Engastrimytho contra Origenem*, xxii, *P. G.*, t. xviii, col. 660. On le voit, c'est la même critique, basée sur la même interprétation.

3. *Saint Pierre d'Alexandrie* composa un traité *De incarnatione*, mais aussi un écrit *Sur la non-préexistence des âmes*, dont il ne subsiste que des fragments. Voir t. xii, col. 1804. Il est assez difficile de préciser quelle fut la position exacte d'Origène touchant la préexistence des âmes. Voir t. xi, col. 1532. Mais une fois cette doctrine admise comme expressément origéniste, il devenait plus facile de convaincre d'erreur, touchant l'identité du corps ressuscité, le docteur alexandrin. L'insertion de l'âme en des corps matériels en raison d'une faute antérieure semblait donner aux antiorigénistes un argument contre l'opinion d'une simple forme persistante dans la reconstitution du corps au dernier jour. En réalité, Pierre, comme Méthode et Eusthate, en défendant d'une part la vérité de la résurrection des corps de tous les hommes, en attaquant d'autre part comme erronée la doctrine de la préexistence des âmes, n'a pas encore touché le point précis de l'explication théologique envisagée par Origène et qui, logiquement, est indépendante de l'hypothèse d'une préexistence des âmes. Voir, pour les fragments de Pierre d'Alexandrie, *P. G.*, t. xviii, col. 520, et Pitra, *Analecta sacra*, t. iv, p. 189 sq., 426 sq. Au fond, n'est-ce pas la défectueuse interprétation qu'Origène faisait de Gen., iii, 21 (les tuniques de peau dont Dieu après le péché revêt Adam et Ève), qui est à l'origine de tout le débat? Voir t. xi, col. 1568.

4. *Saint Épiphane* est un adversaire plus fougueux encore d'Origène, *Hær.*, lxiv. Reprenant le grief formulé déjà par Méthode et par Pierre d'Alexandrie, sur l'interprétation de Gen., iii, 21, il ne peut admettre que les peaux de bêtes que Dieu façonna à Adam et à Ève pour les en revêtir soient les corps matériels dans lesquels, en punition de sa faute, l'âme a été enfermée. N. 63, *P. G.*, t. xli, col. 1177. Citant pour ainsi dire textuellement Méthode, Épiphane combat la conception origéniste de la résurrection. Il ne suffit pas de dire qu'une forme, qui ne peut disparaître, assure la permanence de l'être : « La résurrection n'est pas le fait de ce qui ne meurt pas, mais on ne peut en parler qu'à propos de ce qui meurt et qui de nouveau revient à la vie... Or, c'est la chair qui meurt, car l'âme est immortelle. » *Ibid.*, n. 44, t. xli, col. 1125. Et plus loin, reprenant la comparaison de la graine qui se transforme :

(Notre-Seigneur) te confond immédiatement, ô querelleur, en disant : *Si le grain de froment qui tombe en terre ne meurt pas, il reste seul; mais s'il meurt, il produit beaucoup de fruits* (Joa., xii, 24). Qu'entendait-il par ce grain?... Il parlait de lui-même, de son corps fait de la chair sainte qu'il avait prise de la Vierge Marie, enfin de toute son humanité... Donc le grain de froment mourut et ressuscita. Est-ce tout le grain qui ressuscita? Tu ne saurais le nier. De qui donc les anges annoncèrent-ils aux femmes la résurrection? Ils dirent : Qui cherchez-vous? Jésus de Nazareth? Il est ressuscité, il n'est plus là; venez voir la place (Matth., xxviii, 5-6). Comme qui dirait : Venez voir la place, et faites comprendre à Origène qu'il n'y a point ici de reste, que tout est ressuscité. Il est ressuscité, il n'est point ici : voilà de quoi réfuter ton bavardage, montrer qu'il ne reste rien de lui, que cela même est ressuscité, qui fut cloué, percé par la lance, saisi par les pharisiens, conspué. A quoi bon insister pour contendre le bavardage de ce misérable vaniteux? Ainsi, comme (Jésus) ressuscita, comme il releva son propre corps, il nous relèvera aussi. *Hær.*, lxiv, 67, 68, *P. G.*, t. xli, col. 1188. Trad. A. d'Alès, *op. cit.*, col. 997. Voir aussi *Ancoratus*, 87-93, *P. G.*, t. xliii, col. 177 sq.

L'argumentation d'Épiphane est-elle absolument impeccable? Nous ne le pensons pas, car elle fait abstraction d'un élément d'importance capitale en ce qui regarde la résurrection du Christ : la permanence, pendant le triduum de la mort, de l'union hypostatique d'un côté avec l'âme séparée, d'un autre côté avec le corps et même le sang séparé du corps. Voir sur ce point Hypostatique *(Union)*, t. vii, col. 537-539.

Tout aussi adversaire d'Origène que Méthode, Eusthate et Épiphane, saint Jérôme semble cependant fournir les éléments d'une appréciation plus équitable du docteur alexandrin dans sa lettre *Contra Joannem Hierosolymitanum*, où il le présente soucieux d'éviter les excès opposés d'un matérialisme grossier et d'une conception gnostique du salut accordé à l'âme seule. Voir surtout, n. 25, 26, *P. L.*, t. xxiii, col. 375.

6° *L'enseignement des Pères grecs, à partir du* iv*e siècle.* — Il semble qu'interpréter les assertions des Pères presque uniquement en fonction de la conception d'Origène, pour y trouver une sorte de répudiation au moins implicite de cette conception, soit s'exposer à introduire dans la question un élément préjudiciel, capable de fausser la perspective de la tradition catholique.

1. *Tout d'abord, en effet, un certain nombre de Pères se contentent d'affirmer le dogme, sans y ajouter aucune spéculation théologique.*

Alexandre d'Alexandrie († 328) confesse « la résurrection des morts, dont Notre-Seigneur Jésus-Christ fut les prémices, lui qui vraiment a revêtu notre chair et pas seulement un corps de simple apparence ». *Epist. ad Alex. Constantin.*, n. 12, *P. G.*, t. xviii, col. 568.

Saint Athanase, tout occupé des questions trinitaires, a laissé cependant percevoir son sentiment sur la résurrection future, en mettant, dans la bouche de saint Antoine mourant, ces dernières recommandations : « Mettez mon corps au tombeau, couvrez-le de terre... Je recevrai ce même corps, incorruptible, à la résurrection des morts, de mon Sauveur lui-même. » *Vita Antonii*, xci, *P. G.*, t. xxvi, col. 972.

Saint Jean Chrysostome se pose la question de savoir comment le corps, confié à la terre et dissous, pourra néanmoins ressusciter. Dieu qui voit tout saura bien en retrouver les éléments. *In Iam ad Cor.*, hom. xvi, n. 3, *P. G.*, t. lxi, col. 142-143. Et, dans le discours *De resurrectione mortuorum*, c'est encore à la puissance divine qu'il fait appel, n. 7, pour expliquer la résurrection des corps et l'incorruptibilité qui suivra. *P. G.*, t. l, col. 429. A noter, au n. 8, l'assertion concernant l'universalité de la résurrection, des justes pour leur récompense, des impies pour leur châtiment éternel dans les supplices du feu. *Ibid.*, col. 430.

On peut encore classer saint Basile parmi les Pères qui se sont contentés d'une affirmation simple de la résurrection : dans l'homélie *Quod mundanis adhærendum non sit*, n. 12, il expose que Dieu, ayant rendu à Job le double de ce qu'il avait perdu, ne lui a cependant rendu que le même nombre d'enfants, en raison de la résurrection future. *P. G.*, t. xxxi, col. 564. C'est aussi la conclusion de l'homélie *In ps. XXXIII*, ℣. 21, n. 13, t. xxix, col. 338 : ce sont « les ossements eux-mêmes, qui reprendront vie ». Toutefois, Basile n'a pas voulu passer sous silence le flux perpétuel de la matière, comme Origène l'avait lui-même affirmé. *In ps. XLIV*, n. 1; *CXIV*, n. 5, t. xxix, col. 388, 492. Basile laisse donc la porte ouverte à l'explication ultérieure que demande le fait de ces mutations perpétuelles dans le corps humain, en face des exigences de la résurrection.

Mêmes affirmations simples, recueillies en différentes œuvres de saint Grégoire de Nazianze, *Orat.*, vii, *In laudem Cæsarii fratris*, n. 21, *P. G.*, t. xxxv, col. 781, 784 (la résurrection y est professée au nom de la prophétie d'Ézéchiel); cf. *Orat.*, xlii, n. 6, t. xxxvi, col. 465. On en retrouve encore l'expression nettement formulée dans les Poèmes, l. I, *Theol.*, sect. ii, xviii; l. II, *Hist.*, sect. i, xi, xliii, t. xxxvii, col. 787, note au ℣. 11, 1106, 1347-1348.

En poursuivant notre enquête au ve siècle, nous trouvons l'affirmation très nette de la résurrection sous la plume de Macaire de Magnésie (fin du ive ou début

du ve), dans son Ἀποκριτικός, en réponse aux objections opposées par un philosophe païen aux dogmes chrétiens. Au dogme de la résurrection, le philosophe oppose le cas des naufragés mangés par les poissons, qui, à leur tour, servent de nourriture aux hommes, ces derniers devenant enfin la proie des chiens et des vautours. Comment, en tant de transformations, retrouver, au dernier jour, de quoi faire revivre et ressusciter les corps humains? La réponse est assez peu claire : « De telles remarques, déclare Macaire, ne sont pas d'un homme à jeun et en état de veille, mais sont le fait d'hommes ivres et décrivant des songes... Même si l'or est dispersé en une infinité de lieux cachés, et quoiqu'il soit fondu et disséminé en une infinité de parcelles dans la boue, dans l'argile, dans des amas de diverses matières, dans des tas de détritus, le feu lancé en tout cela saura bien en exprimer intégralement la nature des éléments précieux qui semblaient avoir péri. Que dirons-nous donc de Celui qui a fait lui-même la nature du feu? » Recours à la puissance divine, sans autre explication : telle est l'attitude de Macaire. Édit. Blondel, Paris, 1876, p. 224.

Même attitude chez saint Nil, dans ses réponses à des objections similaires. *Epist.*, l. I, CXI, CXII, *P. G.*, t. LXXIX, col. 129 sq.

Sous les formules imagées dont se sert Basile de Séleucie pour décrire la résurrection et le jugement dernier, on ne trouve en définitive que l'affirmation pure et simple du dogme. *Orat.*, XL, *In transfigurationem Domini*, n. 3; cf. XIII, *In Jonam*, *P. G.*, t. LXXXV, col. 460-461, 172 sq.

Saint Cyrille d'Alexandrie, dans son commentaire sur Luc., XXIV, 38, cite en passant I Cor., XV, 44, et en expose ainsi le sens : « C'est ce même corps qui, après avoir été porté dans la terre, revêtira l'immortalité. » *P. G.*, t. LXXII, col. 948. Voir aussi dans le commentaire sur Jean, c. VIII, ℣. 51; c. XI, ℣. 44, *P. G.*, t. LXXIII, col. 917, t. LXXIV, col. 65; et le commentaire sur Isaïe, c. XXVI, ℣. 19, t. LXX, col. 588.

C'est la même foi, très simple et sans considération apologétique autre que le recours à la puissance divine, qu'on retrouve encore chez Théodoret, *Quæst. in Gen.*, interrog. LIV, *P. G.*, t. LXXX, col. 157, et, plus tard, chez Léonce de Byzance, à propos de la résurrection du Christ et des résurrections qui se produisirent alors. *Adversus argument. Severi*, *P. G.*, t. LXXXVI *b*, col. 1941. Comme saint Irénée, voir ci-dessus, col. 2523, Léonce considère l'eucharistie comme un gage de résurrection et une source d'immortalité, *Adversus Nestorium*, l. V, c. III, XXII, *P. G.*, t. LXXXVI *b*, col. 1728, 1744-1745. Saint Sophrone confesse pareillement la foi en la résurrection de *notre* chair, de *ces* corps dont nous sommes présentement revêtus. *Epist. synodica*, *P. G.*, t. LXXXII, col. 3181. Cf. *Homil.*, VI, col. 3317, 3318, 3320. Voir aussi saint Maxime, *Epist.*, XLIII, *ad Joannem Cubic.*, *P. G.*, t. XCI, col. 641; cf. I, *ad præf. Afric. Georgium*, *id.*, col. 389, mais surtout le commentaire au livre *De eccl. hierarch.*, du pseudo-Denys, c. VII, *P. G.*, t. IV, col. 176.

Le P. Segarra, S. J., *De identitate corporis mortalis et corporis resurgentis*, Madrid, 1929 (dont nous nous inspirons dans cette enquête patristique), cite encore nombre d'auteurs, compilateurs ou exégètes : Procope de Gaza, *In Gen.*, *P. G.*, t. LXXXVII *a*, col. 153, 165, 224-225, 288; *In III Reg.*, col. 1164; *In Is.*, t. LXXXVII *b*, col. 2197, 2224; André de Césarée, *In Apoc.*, XX, ℣. 13, *P. G.*, t. CVI, col. 421; les moines d'Antioche, dans les *Pandectes*, *P. G.*, t. LXXXIX, col. 1548; Grégoire d'Antioche, *Orat. in mulierem unguentiferam*, *P. G.*, t. LXXXVIII, col. 1848; saint Grégoire d'Agrigente, dans son *Commentaire sur l'Ecclésiaste*, c. XII, ℣. 5, *P. G.*, t. XCVIII, col. 1160; Georges Pisidès, dans les vers de son *Hexaemeron*, 1117-1122, 1293 sq., 1442 sq., *P. G.*, t. XCII, col. 1520, 1532 sq., 1543 sq. (appel à la puissance divine pour reconstituer les éléments disparus dans de multiples transformations); Énée de Gaza, dial. *Theophrastus*, *P. G.*, t. LXXXV, col. 871-1004 (même attitude en face des transformations, avec cependant, çà et là, des appels aux analogies du germe, de la semence, etc.), voir surtout, col. 976 sq.; Anastase le Sinaïte, *Quæstiones et responsiones*, q. CXII, *P. G.*, t. LXXXIX, col. 728; cf. col. 717; *In Hexaem.*, l. VII, *ibid.*, col. 939. Anastase esquisse cependant un semblant d'explication scientifique : le corps humain, quelles que soient les vicissitudes par lesquelles il devra passer, se résoudra dans les quatre éléments dont il est composé, et Dieu saura garder et retrouver ces éléments pour le jour de la résurrection. *Quæst.*, XCII, col. 728.

Saint Jean Damascène, le dernier des Pères grecs, se contente lui aussi, de l'affirmation simple de la foi. Il faut croire à la résurrection des morts, l'âme immortelle reprenant son *même* corps mortel, dissous et tombé, lequel doit ressusciter le même et impérissable. Les morts ressuscités se présenteront ainsi au tribunal du Christ, où bons et méchants recevront leur juste rétribution. *De fide orthod.*, l. IV, c. XXVII, *P. G.*, t. XCIV, col. 1220, 1228.

2. *Mais il faut faire aussi une place aux Pères, moins nombreux, qui ont risqué quelques spéculations théologiques ou philosophiques* pour expliquer l'identité des corps ressuscités, nonobstant les difficultés d'ordre physiologique ou physique.

a) Saint Cyrille de Jérusalem consacre à la résurrection des corps sa XVIIIe catéchèse. Il commence par rappeler combien salutaire pour l'âme est le dogme de la résurrection, qui nous apprend à conserver pur de tout péché notre corps destiné à la récompense, n. 1, *P. G.*, t. XXXIII, col. 1017. Il se pose ensuite les objections d'ordre scientifique, la putréfaction des corps, le sort des naufragés dévorés par les poissons, les cadavres mangés par les vautours et les corbeaux, ceux qui ont été consumés par les flammes et dont les cendres ont été jetées aux vents, etc., n. 2, col. 1020. Pour résoudre la difficulté, il fait appel à la puissance de Dieu qui saura réunir les éléments dispersés et leur rendre leur nature primitive, n. 3, col. 1020-1021. Cependant, les corps ressuscités seront *transformés* et, en un sens, *spiritualisés*. Il intervient donc ici une modification intrinsèque, que Cyrille explique en ces termes : le même corps ressuscitera, αὐτὸ τοῦτο (σῶμα) ἐγείρεται; mais il ne sera pas absolument tel qu'il était, τοῦτο non pas τοιοῦτο, car le corps des justes revêtira des propriétés surnaturelles et celui des méchants deviendra capable de brûler éternellement, n. 18-19, col. 1040. La formule, τοῦτο οὐ τοιοῦτο, qu'on retrouve littéralement chez saint Amphiloque, *Fragm.*, X, *P. G.*, t. XXXIX, col. 109, représente une doctrine déjà unanimement adoptée, puisqu'on en trouve le sens dans l'*Expositio fidei*, n. 17, qui termine l'*Adversus hæreses* de saint Épiphane, *P. G.*, t. XLII, col. 813 sq., qu'elle est impliquée dans nombre d'assertions de saint Jean Chrysostome, voir ci-dessus les références (col. 2534), et que son expression même est derechef accueillie plus tard par saint Isidore de Péluse, *Epist.*, l. II, XLIII, *P. G.*, t. LXXVIII, col. 485.

b) Saint Grégoire de Nysse est bien près de reprendre la formule d'Origène. Son texte mérite d'être cité intégralement; nous citons d'après la traduction A. d'Alès, *op. cit.*, col. 998 :

Rien n'empêche de croire que de la masse commune, les éléments propres feront retour au corps lors de la résurrection; surtout à bien réfléchir sur notre nature. Car nous ne sommes pas complètement livrés à l'écoulement et à la transformation. Ce serait chose incompréhensible qu'une totale instabilité de notre nature : à parler exactement, il y

a en nous un élément stable et un autre qui évolue. L'élément qui évolue, par accroissement et décroissance, est le corps, semblable à des vêtements qu'on change avec l'âge. L'élément stable, qui échappe à tous les changements, c'est la forme, qui ne dépouille pas les caractères une fois imprimés par la nature, mais qui, à travers les changements du corps, conserve ses traits distinctifs... Dès lors que la forme demeure proche de l'âme, comme l'empreinte d'un cachet, les éléments qui ont reçu cette empreinte sont reconnus par elle et, lors de la restauration, elle attire à elle ces éléments qui répondent à sa forme, c'est-à-dire ceux qui en furent marqués dès l'origine. *De hominis opificio*, c. XXVII, *P. G.*, t. XLIV, col. 225-228.

On trouve la même doctrine, permanence d'un type dans l'âme, dans le *De anima et resurrectione*, *P. G.*, t. XLVI, col. 73-80, 145 sq.; et dans le discours *De mortuis*, id., col. 532-536. On notera que Grégoire rejette la préexistence des âmes et leur inclusion dans un corps en punition de péchés antérieurs, *De anima et resur.*, col. 125. C'est l'existence de ce type qui, pour Grégoire, explique la permanence ou mieux la réapparition des éléments emportés par le tourbillon vital.

Par là s'explique aussi que la résurrection, tout en maintenant l'identité du corps, sera pour nous la restitution dans l'état primitif que nous a fait perdre le péché d'Adam : ἀνάστασις ἐστιν ἡ εἰς τὸ ἀρχαῖον τῆς φύσεως ἡμῶν ἀποκατάστασις. Dès lors doit être exclu des corps ressuscités tout ce qui est conséquence du péché : mort, infirmités, difformités, maladies, blessures, faiblesse, vieillesse et même différence des âges. Ainsi, sans cesser d'être elle-même, ἑαυτὴν οὐκ ἀφίησιν, la nature humaine passera à un état supérieur, spirituel et impassible, εἰς πνευματικήν τινα καὶ ἀπαθῆ κατάστασιν, indépendant de la quantité de matière qui sera successivement entrée en composition du corps sur cette terre. Col. 148 sq.

On ne peut nier que cette explication du type individuel inhérent à l'âme et dégagée de toute compromission avec la doctrine reprochée à Origène de la préexistence des âmes, ne constitue un progrès doctrinal appréciable et un substantiel apport pour l'explication rationnelle de la résurrection.

c) Didyme. — Quelles que soient les difficultés que présente l'eschatologie de Didyme l'Aveugle, sa foi en la résurrection future des corps est inattaquable. Didyme apporte comme preuve de cette croyance la vision d'Ézéchiel, *De Trinitate*, l. II, c. VII, n. 1, *P. G.*, t. XXXIX, col. 561, et aussi l'enseignement de saint Paul dans la Ire aux Corinthiens, cf. S. Jérôme, *Epist.*, CXIX, n. 5, *P. L.*, t. XXII, col. 968-970. Didyme insiste avec force sur le fait que le corps ressuscité ne sera pas un corps matériel, mais un corps céleste, σῶμα οὐράνιον, un corps spirituel, incorruptible. *In IIam ad Cor.*, fragm., *P. G.*, t. XXXIX, col. 1704; *In Jud.*, id., col. 1818. Cf. Bardy, *Didyme l'Aveugle*, Paris, 1910, p. 163. Le corps céleste, opposé par Didyme au corps terrestre, animal, n'implique pas un changement de corps mais une simple transformation : « La vie ne détruira pas notre tabernacle lorsque nous revêtirons l'immortalité, mais elle l'absorbera, en lui communiquant une qualité supérieure à celle que nous possédons en cette vie mortelle. » *In IIam ad Cor.*, c. V, ỳ. 2, id., col. 1704.

d) Cette transformation d'ordre spirituel et surnaturel qu'imprimera la résurrection au corps humain, d'autres Pères l'appliquent au corps du Christ ressuscité et apparaissant aux hommes lors de la parousie : ce corps glorieux, ce ne seront plus la chair corruptible, les os et le sang, tels qu'ils existent présentement dans la nature humaine, cf. Eusèbe de Césarée, *Epist. ad Constantiam Augustam*, *P. G.*, t. XXIV, col. 653, et Grégoire de Nazianze, *Orat.*, XL, n. 45, *P. G.*, t. XXXVI, col. 424, tous deux accueillis par le IIe concile de Nicée, Actio VI, Mansi, *Concil.*, t. XIII, col. 313-317 et 336. Ce n'est pas pour autant nier l'identité du corps ressuscité.

Enfin, dans son *Apologie pour Origène*, Pamphile n'omet pas de signaler le commentaire du psaume I, où précisément l'identité du corps ressuscité est expliquée par l'identité de l'εἶδος. Pamphile ne paraît pas considérer cette explication comme contraire au dogme, qu'il affirme simultanément plus de dix fois à l'aide de textes d'Origène. *Apologia*, VII, *P. G.*, t. XVII, col. 598; cf. 594-601.

7° *Les Pères syriaques.* — 1. *La Didascalie des Apôtres* dans sa version syriaque, contient une profession de foi explicite en la résurrection. « Dieu nous ressuscitera des morts tout à fait en cette forme que nous avons présentement, mais aussi avec la gloire immense de la vie éternelle, en laquelle rien ne nous fera défaut. Même si nous avons été jetés au fond de la mer, ou si nos cendres ont été dispersées comme les plumes aux vents, nous demeurons encore en ce monde et tout ce monde est entre les mains de Dieu. » L. V, c. VII, édit. F. Nau, p. 248. Cf. *Constitutions apostoliques*, l. V, c. VII, n. 19, édit. Funk, t. I, p. 259. Suivent les autorités scripturaires invoquées pour prouver le fait de la résurrection, Dan., XII, 2, 3; Ez., XXXVII, 1-14; Is., XXVI, 18-19. Nous retrouvons ici le symbole du phénix renaissant de ses cendres.

2. *Aphraate* confesse la foi catholique en la résurrection des corps, à la fin du monde, lorsque les âmes se réveilleront de leur sommeil. *Demonstrationes*, XXII, n. 17; cf. VIII, n. 20, *Pat. Syr.*, t. I, p. 1023, 398. La résurrection des justes doit les diriger vers la vie éternelle; la résurrection des impies les livrera à la mort éternelle. Id., p. 1023.

Mais Aphraate ne s'en tient pas à cette affirmation générale; il aborde dans la *Démonstration*, VIII, n. 3, l'explication rationnelle du dogme. C'est à l'analogie de la semence qu'il demande cette explication, mais d'une semence qui contient un type particulier dont elle ne saurait se départir :

« Apprends, insensé, que chaque semence revêt un corps qui lui est propre. Jamais, après avoir semé du froment, tu ne moissonneras de l'orge; jamais tu ne planteras de la vigne pour produire des figues : tous les végétaux croissent selon leur nature propre. Ainsi le corps qui est tombé en terre, ressuscite de même. Sur la corruption et la dissolution du corps, apprends, par la parabole de la semence, qu'il en est de même de la semence, qui tombe en terre, pourrit, se corrompt et, de la corruption même, croît, germe et fructifie. Et de même que la terre inculte, où n'est tombée aucune semence, ne fructifie pas, quoiqu'elle absorbe toutes les pluies, ainsi du sépulcre où nul mort n'aura été déposé, nul ne surgira au jour de la résurrection des morts, quels que soient les appels de la trompette. Mais si, comme on l'affirme, les âmes des justes montent au ciel et revêtent un corps céleste, elles seront au ciel, avec leurs corps... Ce n'est pas un corps céleste qui descendra dans le sépulcre pour en ressortir. » Trad. A. d'Alès, *op. cit.*, col. 999. *P. S.*, t. I, p. 363-366.

Les deux derniers membres de phrase réfutent l'assertion qui prête un corps céleste aux hommes devant ressusciter. C'est avec son propre corps, celui qui a été mis au tombeau, que l'âme se présentera au jugement dernier. L'analogie du germe s'accorde, dans la pensée d'Aphraate, avec l'intervention divine : « Dieu, au commencement, créant l'homme, l'a formé de la terre et lui a donné vie. Si donc il a pu faire que l'homme existe en le tirant du néant, combien lui sera-t-il plus facile de le faire sortir de terre, à l'instar d'une semence! » Id., n. 6, p. 370.

3. *Saint Éphrem* confesse, lui aussi, le dogme de la résurrection. « Sous la terre,dit-il, sont les cadavres et les corps de ceux qu'on a ensevelis, et au ciel sont les justes. Ces deux lieux conservent les dépôts des hommes. Aussi la terre et le ciel clameraient, si les justes

étaient frustrés de la récompense de leur résurrection. » *Carmina nisibena*, LXXIII, édit. Bickell, p. 222. Dans le sermon pour le deuxième dimanche de l'Avent, il fait une allusion à l'objection que nous avons déjà rencontrée tant de fois, et il la résout par la simple affirmation de la résurrection : « Le Grand Roi commandera et aussitôt avec tremblement la terre s'empressera de rendre ses morts... Ceux qu'une bête féroce aura enlevés ou un poisson dévorés ou un oiseau dépecés, en un clin d'œil seront là et il n'y manquera pas un cheveu ». *Opera*, édit. Assemani, t. II, Rome, 1743, p. 213. L'explication du germe n'est pas inconnue d'Éphrem; mais il lui donne une forme nouvelle. Les morts sont comparés à des œufs que les ignorants croient sans vie; ils ne sont pas morts pour la mère qui les couve. Ceux qui n'ont pas la foi croient que les corps ensevelis n'ont plus de vie; mais, en réalité, dans le sépulcre, ils vivent pour celui *pour qui toutes choses vivent* (cf. Luc., XX, 38). *Serm. adv. hær.*, LII, *ibid.*, p. 552.

8° *La tradition chez les Pères latins, à partir du IVe siècle.* — 1. *Avant saint Augustin.* — Tout comme la tradition orientale, la tradition latine est très ferme sur trois points : le fait de la résurrection, l'universalité de cette résurrection et l'identité des corps ressuscités. En dehors de ces assertions fondamentales, nous ne trouvons que les analogies déjà connues et de simples ébauches d'explication.

Saint Hilaire enseigne la résurrection universelle, des bons comme des impies, au moment de la parousie. *In Matth.*, c. XX, n. 10; *In ps. LXII*, 3, *P. L.*, t. IX, col. 1032, 402. L'universalité de la résurrection est fondée sur l'universalité de la rédemption : *cum omnis caro redempta sit in Christo, ut resurgat. In Ps. LV*, 7, col. 360. La résurrection sera toutefois différente pour les justes et pour les pécheurs. Pour les pécheurs, il ne saurait être question de cette *demutatio* qui ferait de leurs corps des corps glorieux : leurs corps seront sans consistance, comme la poussière ou comme l'eau. Les impies ne ressusciteront que pour être confondus et punis éternellement. *In Ps. LII*, 16 sq.; *LIV*, 14; *LV*, 7-9; *LXIX*, 3; *In Matth.*, c. V, n. 12, *P. L.*, t. IX, col. 334, 354, 360-361, 491, 948-949. En ce qui concerne les élus, leurs corps seront transformés. Mais en quoi consistera cette transformation glorieuse? En certains textes, saint Hilaire semble se laisser emporter par des formules oratoires : non seulement les corps des élus deviendraient incorruptibles, immuables, mais ils seraient spirituels, semblables aux anges, car les élus sont comme des dieux en qui la forme divine a absorbé la chair terrestre, *cum incorruptio corruptionem et æternitas infirmitatem et forma Dei formam terrenæ carnis absorpserit. In Ps. I*, n. 13; cf. *LXVII*, n. 35, *LXVIII*, n. 31, *CXX*, n. 14, *CXXXV*, n. 5; *CXVIII*, lit. III, n. 3; *In Matth.*, c. X, n. 29; XXXIII, n. 4, *P. L.*, t. IX, col. 258, 468, 489, 660, 770, 518, 978, 1074. Ces affirmations toutefois ne semblent pas impliquer un réel anéantissement de la matière en Dieu, car ailleurs, Hilaire affirme explicitement la permanence de la matière dans les corps ressuscités, nonobstant la transformation glorieuse. Avant et après la résurrection, ils sont substantiellement identiques. Nous retrouvons, à cet égard, transposées en latin, les formules que nous avons rencontrées chez saint Cyrille de Jérusalem et saint Amphiloque : « Dieu réparera les corps anéantis, en se servant, non d'une autre matière, mais de l'ancienne matière qui fut celle de leur origine, en y ajoutant la beauté dont il lui plaira de les décorer, de sorte que la résurrection des corps corruptibles dans la gloire de l'incorruptibilité ne se fera pas par la destruction de leur nature, mais par un changement dans leur manière d'être, *ut corruptibilium corporum in incorruptionis gloriam resurrectio non interitu naturam perimat, sed qualitatis conditione demutet.* Ce n'est pas un corps *autre*, bien qu'il ressuscite *en autre* condition, selon la parole de l'Apôtre : *seminatur in corruptela, resurget in incorruptione*, etc. Il y a donc changement, il n'y a pas destruction, *fit demutatio, sed non affertur abolitio.* Et le corps qui a été, en devenant ce qu'il n'était pas, ne perd pas son origine, il ne fait qu'acquérir un honneur. » *In Ps. II*, 41; cf. *LV*, 12, *P. L.*, t. IX, col. 285, 362.

Quant à expliquer comment sera possible cette restauration des mêmes corps, Hilaire ne cherche pas d'autre réponse que celle que nous avons déjà si souvent rencontrée : Celui qui, au début, a pu former ces mêmes corps, saura bien les reformer au dernier jour. *In Matth.*, X, 20, col. 974; *In Ps. LXIII*, 9; *CXXII*, 5, col. 411, 670.

Hilaire admet que les corps ressuscités auront la stature de l'homme parfait. Mais demander quelle en sera la forme, quel en sera le sexe, grâce à quels aliments ils demeureront éternels, ce sont là questions non seulement oiseuses, mais injurieuses pour Dieu, dont la puissance et la providence sont sans bornes. *In Matth.*, V, 8-10; XXIII, 3-4, col. 946 sq., 1045.

Zénon de Vérone n'a pas une doctrine autre que celle d'Hilaire. La résurrection est pour tous, justes et impies. *Tract.*, l. I, tr. XVI, n. 1, *P. L.*, t. XI, col. 371. Pour expliquer la réalité et l'identité des corps, Zénon se sert, lui aussi, de la comparaison du phénix, n. 9, col. 381. C'est « du secret de la nature » que les morts reprendront ce qu'ils avaient autrefois en propre, *ex illo naturæ secreto produci quales fuerint pro sua quique qualitate suscepti.* Id., n. 7, col. 379. C'est dans ce secret de la nature que sont déposés les éléments de ce qui meurt. Id., n. 4, col. 377. Bien plus, « il n'y a aucun doute qu'en nos corps, dispersés par la loi de la mort, ce n'est ni la substance, ni l'image qui disparaissent, mais la destruction affecte seulement les éléments inutiles, le changement ce qui est consumé », n. 14, col. 385. Phrase obscure, dans laquelle il est difficile de saisir un sens bien précis.

Saint Jérôme n'a pas toujours, dans la question de la résurrection des corps, tenu la même position. Sa théologie est influencée par les préoccupations origénistes ou antiorigénistes. Avant l'année 394, il est enthousiaste d'Origène et il admet, en exagérant peut-être même la pensée d'Origène, la disparition des corps matériels à la résurrection des élus, ceux-ci devenant tout spirituels, les sexes eux-mêmes disparaissant. *In Epist. ad Eph.*, V, 29, *P. L.*, t. XXVI, col. 533; *Adv. Jovinianum*, l. I, c. XXXVI, t. XXIII, col. 261. Après 394, condamnant toutes les doctrines origénistes à l'exception de quelques thèses miséricordieuses, il affirme l'identité du corps ressuscité avec le corps actuel : « Les morts sortiront de leurs tombeaux, comme de jeunes mulets libérés de leurs liens... Leurs ossements se lèveront comme le soleil. Toute chair viendra en présence du Seigneur, et Dieu commandera aux poissons de la mer et ils rendront les ossements qu'ils avaient dévorés et les jointures se rapprocheront et les os se souderont entre eux; et ceux qui dormaient dans la poussière de la terre ressusciteront, les uns pour la vie éternelle, les autres pour l'opprobre et la confusion éternelle. C'est ce qui est mort dans l'homme, qui sera vivifié. » *Contra Joannem hieros.*, n. 33, t. XXIII, col. 385. Cf. n. 25 sq., col. 375. Cependant les corps glorifiés, sans perdre leur substance, seront spiritualisés et ressembleront en quelque façon aux anges. *In Isaïam*, l. XVI, c. LVIII, ỳ. 11, t. XXIV, col. 575.

Saint Jérôme s'est préoccupé de concilier le flux sans cesse renaissant des éléments du corps humain avec le fait de l'identité du corps ressuscité et du corps actuellement en vie. Faudra-t-il dire, puisque nous changeons chaque jour, que nous revêtirons autant de personnalités diverses que nous aurons éprouvé de change-

ments? « J'étais autre à dix ans, écrit-il, autre à trente, autre à cinquante, et autre aujourd'hui que mes cheveux sont tout blancs. Mais, conformément aux traditions des Églises et à l'enseignement de saint Paul, il faut répondre que nous ressusciterons tous à l'état d'hommes parfaits et dans la plénitude de l'âge du Christ .» *Epist.*, CVIII, n. 24, *P. L.*, t. XXII, col. 902.

Nous avons vu ailleurs, voir PURGATOIRE, col. 1216, que *saint Ambroise* admettait plusieurs résurrections. Mais la première seule est la résurrection des corps à la fin du monde, les autres n'étant que des résurrections spirituelles, désignant l'entrée des élus au ciel ou la fin de leurs purifications. La véritable résurrection, la résurrection des corps, se présente, chez Ambroise, sous de multiples affirmations. Elle sera pour tous, justes et impies, la justice de Dieu l'exigeant, puisque le corps a sa part des actions de l'âme. *De excessu fratris sui Satyri*, l. II, n. 88, *P. L.*, t. XVI (1843), col. 1340. Elle implique l'identité du sujet qui est mort et qui reçoit une vie nouvelle. Id., n. 68, 77, col. 1334, 1337. Le terme seul de résurrection indique qu'il en doit être ainsi, *hæc est enim resurrectio... ut, quod cecidit, hoc resurgat; quod mortuum fuerit, reviviscat.* Id., n. 87, col. 1340. Enfin, dans la résurrection des élus, le corps subira une transformation, une spiritualisation, qui devra cependant respecter la réalité matérielle du corps : *immutabuntur justi in incorruptionem, manente corporis veritate. In Ps. I*, n. 51; *In Lucam*, l. X, n. 168, 170; cf. l. VII, n. 94, t. XIV, col. 949; t. XV, col. 1846, 1846, 1723. On trouve esquissée l'analogie de la semence et indiqué le recours à la puissance divine pour expliquer la résurrection des corps. *De excessu...*, l. II, n. 60-64, t. XVI, col. 1332-1333.

2. *Le dogme de la résurrection chez saint Augustin.* — Pendant quelque temps, Augustin avait admis l'erreur du millénarisme. Cf. *De civitate Dei*, l. XX, c. VII, n. 4, *P. L.*, t. XLI, col. 669; cf. *Serm.*, CCLIX, n. 2, t. XXXVIII, col. 1197. Mais il repoussa plus tard cette doctrine et, pour lui enlever son meilleur point d'appui, présenta dans le livre XX *De civitate Dei*, une explication allégorique de la vision de Patmos. La première résurrection serait la rédemption et l'appel à la vie chrétienne; le règne de Jésus-Christ et de ses saints n'est autre que l'Église et son apostolat ici-bas; les mille ans sont ou bien les mille dernières années qui précèderont le jugement ou mieux la durée totale de l'Église terrestre. *De civ. Dei*, l. XX, c. VI, n. 1, 2; c. VII, n. 2; c. IX, n. 1, t. XLI, col. 665, 666, 668, 672.

Ainsi donc, la résurrection de la chair se produira à la fin du monde. On peut dire qu'elle apparaît chez Augustin comme l'un des dogmes qui préoccupait alors vivement les esprits et donnait lieu à des questions bien étranges et même grossières. Augustin en a traité surtout dans les *Serm.*, CCCLXI et CCCLXII, t. XXXIX, col. 1599 et 1611, dans l'*Enchiridion*, c. LXXXIV-XCII, t. XL, col. 272-275, et dans le *De civitate Dei*, l. XXII, c. V, XII-XXIX.

a) Tout d'abord, saint Augustin confesse comme un dogme de la foi chrétienne *le fait de la résurrection universelle*, à la fin des temps : « Un chrétien, dit-il, ne doit pas douter le moins du monde que la chair de tous les hommes, de ceux qui sont nés et de ceux qui naîtront, de tous ceux qui sont morts et de tous ceux qui mourront, ne ressuscite un jour. » *Enchir.*, LXXXIV, t. XL, col. 272; cf. LXXXV-LXXXVII; cf. *Serm.*, CCXLI, n. 1, t. XXXVIII, col. 1133 : « La résurrection des morts est la croyance propre des chrétiens. » Toutefois, Augustin hésite, à propos de I Thess., IV, 14-16, pour le cas des derniers survivants; s'ils ne meurent pas, ils n'auront pas à ressusciter. Il incline toutefois à penser que, par le péché originel, tous les hommes sont condamnés à la mort. *De octo Dulc. quæst.*, q. III, n. 3, *vellem hinc audire doctiores...*; n. 4-6, t. XL, col. 159-161. Cf. *Epist.*, CXCIII, n. 9-13, t. XXXIII, col. 872-874.

b) Quoi qu'il en soit, les corps ressuscités seront *identiques* aux corps possédés sur cette terre. Dans son sermon CCLXIV, n. 6, Augustin explique que, même dans les élus dont le corps sera « transformé », l'identité sera sauvegardée : « La chair ressuscitera, mais que devient-elle? Elle est changée, elle devient elle-même corps céleste et angélique. Eh! quoi, les anges auraient-ils des corps? Voici la différence : cette chair qui ressuscite, c'est la même qui est ensevelie, qui meurt, c'est cette chair qui se voit, qui se touche, qui a besoin de manger et de boire pour subsister, cette chair qui est malade, qui endure la souffrance; c'est donc cette même chair qui ressuscitera, chez les impies en vue des peines éternelles, chez les justes, pour être transformée. Et quand sera faite cette transformation, qu'arrivera-t-il? C'est alors que le corps sera appelé céleste et non plus chair mortelle ». T. XXXVIII, col. 1217; cf. *Serm.*, CCLVI, n. 2, col. 1192; *Enchir.*, c. LXXXIX, t. XL, col. 273.

Nonobstant cette identité, tous les corps sans distinction revêtiront l'incorruptibilité, aussi bien les damnés que les élus. Chez les damnés, l'incorruptibilité empêchera le feu de consumer les corps. *Serm.*, CCLVI, *loc. cit.; Enchir.*, c. XCII, col. 274. Chez les élus, cette incorruptibilité se doublera de la transformation spirituelle dont il vient d'être parlé et qui leur communiquera les qualités des corps glorieux. Voir ce mot, t. III, col. 1896.

c) La restitution des corps dans leur *intégrité* sera *due à la puissance divine* : « A Dieu ne plaise que, pour ressusciter les corps et leur rendre la vie, la toute-puissance du Créateur ne puisse rappeler les éléments détruits par les bêtes ou par le feu ou réduits en poussière et en cendre, ou dissous dans les liquides ou répandus dans les airs... » *De civ. Dei*, l. XXII, c. XX, n. 1, t. XLI, col. 782. Cependant Augustin nous laisse entendre que la répartition des éléments matériels importe beaucoup moins à l'intégrité du corps ressuscité, que la disposition générale : « Si une statue d'un métal fusible était liquéfiée par la chaleur, ou si elle était broyée en poussière ou mélangée dans une autre masse, et que l'artiste voulût de nouveau la reconstituer avec la même quantité de matière, il n'importerait pas à son intégrité quelles parcelles de matière seraient rendues à tel membre de la statue, si cependant tout ce qui lui appartenait était repris pour lui être rendu. C'est ainsi que Dieu, artisan admirable et ineffable, nous rendra notre chair, avec une célérité admirable et ineffable, dans tout ce qui la constituait.

« Qu'importe à sa réintégration complète que les cheveux redeviennent cheveux et les ongles redeviennent ongles, ou que les éléments qui les constituaient soient changés en chair ou en d'autres parties, dès lors que la providence de l'artiste veille à ce que rien d'indécent ne se produise. » *Enchir.*, c. LXXXIX, col. 273.

Cette comparaison du moule fait songer à l'εἶδος χαρακτηρίζον d'Origène et l'indifférence des éléments matériels relativement à la reconstitution future des corps ressuscités paraît entr'ouvrir la porte à des conceptions moins rigides que l'identité strictement matérielle.

d) En plus de l'identité, il y aura, dans les corps ressuscités, une *intégrité parfaite*, dégagée de toute défectuosité. Au sens littéral de Luc., XXI, 8, nous ne perdrons aucun des cheveux de notre tête; il n'y aura que les choses laides et disproportionnées qui disparaîtront. Toutes les parties essentielles, tous les organes, même ceux de la génération, nous seront conservés. *De civ. Dei*, l. XXII, c. XIX; cf. c. XIV, t. XLI, col. 780, 777. Les infirmités seront supprimées. *Enchir.*, c. LXXXIX, col. 273. Saint Jérôme, en vertu du principe que tous doivent ressusciter à l'âge parfait du Christ, voir ci-

dessus, col. 2541, en déduisait que les petits enfants ressusciteraient avec des corps doués du développement physique auquel la nature les destinait, mais dont les avait privés une mort prématurée. Augustin penche vers le même sentiment, sans oser cependant se prononcer. *Serm.*, CCXLII, n. 3, 4, 5, t. XXXVIII, col. 1140 ; *De civ. Dei*, l. XXII, c. XIV, t. XLI, col. 776-777; cf. XX, n. 1, col. 782. Le cas des fœtus et des monstres est examiné, en même sens, dans l'*Enchiridion*, c. LXXXV, LXXXVI, LXXXVII, t. XL, col. 272.

e) Les corps des élus seront *transformés* et deviendront, selon la parole de l'Apôtre, en quelque sorte *spirituels*. On retrouve ici une pensée chère à Origène, dont Augustin, semble-t-il, développe le thème en s'efforçant peut-être d'en corriger quelques expressions exagérées : « De même que l'esprit, quand il est tombé sous l'esclavage de la chair, mérite d'être appelé *charnel*, de même le corps mérite à bon droit d'être nommé *spirituel*, lorsqu'il obéit parfaitement à l'esprit. Ce n'est pas certes qu'il soit changé en une substance spirituelle, comme quelques-uns l'ont prétendu sur cette parole de l'Apôtre : « c'est un corps spirituel qui se lèvera »; c'est qu'il obéira avec une promptitude et une facilité merveilleuse à la volonté de l'esprit jusqu'à lui être complètement uni par les indissolubles liens de l'immortalité bienheureuse. Il n'éprouvera plus rien alors de ses souffrances, de ses infirmités, de ses lenteurs actuelles. Il sera incomparablement supérieur, non seulement à ce que nous le voyons dans la santé la plus florissante, mais encore à ce qu'il était dans l'origne, avant qu'il eût été flétri par le péché. » *De civ. Dei*, l. XIII, c. XX, t. XLI, col. 393.

f) Enfin saint Augustin s'efforce de venger le dogme de la résurrection des attaques dont il est l'objet de la part de l'incrédulité. Il s'appuie sur le fait de la résurrection de Jésus-Christ, modèle et gage de la nôtre, et sur le miracle que la foi en cette résurrection établit dans le monde, *De civ. Dei*, l. XXII, c. V, col. 756; sur la création et aussi sur les merveilles de la nature, non moins mystérieuse que la résurrection. *Epist.*, CII, q. I, n. 5, t. XXXIII, col. 372. Sur ce sujet, il n'apporte donc aucune donnée bien neuve.

3. *Après saint Augustin.* — La tradition latine, après saint Augustin, piétine et se répète constamment. Nous n'indiquerons la plupart du temps que les textes auxquels on pourra se référer.

Saint Prosper d'Aquitaine, *Sentent.*, l. I, CCXVI, *P. L.*, t. LI, col. 457; cf. S. Augustin, *In Ps. LXII*, n. 6, *P. L.*, t. XXXVI, col. 751; Gennade, *Liber eccl. dogm.*, *P. L.*, t. LVIII, col. 982; S. Léon le Grand, dont les paroles relatives à la résurrection du Christ peuvent, quant à l'identité des corps et à la transformation de la chair, s'appliquer à notre résurrection, *Serm.*, LXV, c. IV, *P. L.*, t. LIV, col. 363; cf. *Serm.*, LXXI, c. IV, col. 388; LXVI, c. III, col. 360; S. Pierre Chrysologue, *Serm.*, LXII, CLXXVI, t. LII, col. 375, 664; le poète Prudence, *Cathemerinon*, III, t. LIX, col. 810; S. Paulin de Nole, *Carm.*, XXXIV, vers 150 sq., t. LXI, col. 679; S. Fulgence de Ruspe, *De Trinitate*, c. XIII, t. LXV, col. 508; Denys le Petit, *Libri de creatione hominis* (de saint Grégoire de Nysse) *interpretatio*, c. XXVII, XXVIII, t. LXVII, col. 393-395; cf. *P. G.*, t. XLIV, col. 214 sq.; S. Grégoire de Tours, qui proclame facile à Dieu de ressusciter à la vie les éléments même dispersés et absorbés. *Mon. Germ. hist.*, *Script. rerum Merov.*, t. I, p. 419-423.

Saint Grégoire le Grand mérite une mention un peu plus spéciale. Le patriarche de Constantinople, Eutychius, avait plus ou moins déformé le dogme de la résurrection. Si l'on en croit le récit de saint Grégoire, *Moralium*, l. XIV, c. LVI-LVIII, *P. L.*, t. LXXV, col. 1077 sq., Eutychius, s'appuyant sur I Cor., XV, 50, refusait aux corps ressuscités une chair palpable, les corps glorieux devant être, à son avis, spiritualisés et inaccessibles au toucher. C'était, en somme, une explication défectueuse de la qualité de subtilité. Cette idée devait être partagée par d'autres en Orient, car nous lisons dans la vie d'Eutychius par Eustrate, c. IX, de vifs reproches à l'adresse des accusateurs du patriarche, *P. G.*, t. LXXXVI *b*, col. 2373, 2376. Saint Anastase d'Antioche lui-même, très ami de saint Grégoire le Grand, n'hésite pas à écrire, à propos du Christ ressuscité : « ... Son corps demeura, non sa chair; non pas que la substance qui en est le sujet eût disparu, mais parce qu'elle a été transformée par la gloire. » *De resurrectione Christi*, n. 7, *P. G.*, t. LXXXIX, col. 1359. On trouve des expressions analogues chez Anastase le Sinaïte, *Viæ dux*, *P. G.*, t. LXXXIX, col. 73, et chez saint Isidore de Péluse, qui appelle les corps ressuscités, corps éthérés et spirituels, ou encore sans pesanteur (αἰθέρια), *Epist.*, l. II, XLIII; l. III, LXXVII, *P. G.*, t. LXXVIII, col. 485, 785. Saint Grégoire, dans sa controverse avec Euthymius, rejette ce que de telles conceptions ont d'exagéré. Il fait appel à la prophétie d'Ézéchiel, aux autres autorités scripturaires, à l'argument tiré des Pères, aux analogies que présente la nature. *Moralium*, l. XIV, c. LV, *P. L.*, t. LXXV, col. 1075 sq.; *In Ezechielem homiliæ*, l. II, hom. VIII, n. 6 sq., t. LXXVI, col. 1030-1034. A l'objection traditionnelle des hommes dévorés par les animaux féroces, il répond simplement : *Quid mirum si possit omnipotens Deus in illa resurrectione mortuorum carnem hominis distinguere a carne bestiarum, ut unus idemque pulvis et non resurgat in quantum pulvis lupi et leonis est, et tamen resurgat in quantum pulvis est hominis?* N. 8, col. 1033. On dit qu'Eutychius, avant sa mort, se rétracta et que, tenant la peau de sa main, il disait à ses visiteurs : *Confiteor quia omnes in hac carne resurgemus* (Bréviaire romain, leçon IV, second nocturne).

Nous trouvons, en Espagne, trois écrivains qui s'inspirent des idées de saint Augustin touchant la résurrection : Taïo, évêque de Saragosse, *Epist. ad Quiricum*, *P. L.*, t. LXXX, col. 729; saint Ildefonse de Tolède, qui s'inspire surtout de l'*Enchiridion*, dans *De cognitione baptismi*, c. LXXXIII-LXXXVIII, *P. L.*, t. XCVI, col. 131 sq.; saint Julien de Tolède, qui puise surtout au *De fide et symbolo*. Ce dernier attribue aux enfants, lors de la résurrection, la stature des hommes faits. Il cite en faveur de cette opinion, non seulement saint Augustin (que nous avons vu hésitant), mais Julien Pomère, au l. VII de son *De anima et qualitate ejus*, que nous ne connaissons que par Isidore de Séville et le continuateur de Gennade. Voir ici, t. XII, col. 2537. Saint Julien parle de la résurrection dans le *Prognosticon*, l. III, c. XIV-XXXII, *P. L.*, t. XCVI, col. 503 sq.; l'opinion sur les enfants au c. XX, col. 505.

Au VIIIe siècle, saint Bède le Vénérable s'inspire encore d'Augustin dans son exposition *In Lucæ evangelium*, l. IV, c. XII, *P. L.*, t. XCII, col. 488-489, et dans l'homélie IX, *In die festo Innocentium*, t. XCIV, col. 52-53.

II. LES INSTITUTIONS ET LA LITURGIE. — 1° *Les cimetières et l'inhumation des morts.* — La coutume traditionnelle dans l'Église catholique d'inhumer les morts et de les placer dans des lieux de repos (κοιμητήρια = dortoirs), atteste l'espérance en la résurrection future. Sans doute, l'Église n'attache pas un rapport étroit entre l'inhumation et le fait de la résurrection future, comme s'il était nécessaire de confier à un lieu déterminé les corps qui, plus tard, devront en être tirés par Dieu pour être réunis à leur âme. La résurrection des corps n'est en rien liée à l'usage de l'inhumation. Quelle que soit la théorie philosophique proposée pour expliquer la résurrection générale à la fin du monde, cette explication doit faire abstraction de la façon dont le corps, qui est poussière, retourne en pous-

sière. Mais c'est un *symbolisme admirable* que représente la cérémonie de l'inhumation, entourée de toutes les prières de l'Église, relativement à nos espérances futures et à la résurrection : « La mort, dans la doctrine chrétienne, est un châtiment où sombre toute vanité terrestre et où la chair, souillée par le péché, revient à la poussière d'où elle a été tirée. Cependant, elle n'est pas une destruction absolue et définitive : l'âme immortelle est inaccessible aux atteintes du trépas et le cadavre lui-même est réservé à la résurrection future... Quelle signification mystérieuse de nos espérances que ce dortoir, selon l'expression si douce créée par le christianisme, où le fidèle sommeille, se reposant de sa journée, dans l'attente du réveil, *eos qui dormierunt; requiescant a laboribus*, I Thess., IV, 11 ; Apoc., XIV, 13 ; ce champ bénit auquel l'Église a confié une semence mortelle qui doit germer à l'immortalité, *seminatur in corruptione, surget in incorruptione.* I Cor., XV, 42. » J. Besson, art. *Incinération*, dans le *Dict. apol. de la foi cath.*, t. II, col. 633-634.

L'espérance de la résurrection est elle-même parfois gravée dans l'inscription funéraire. Le mot, κοιμητήριον, déjà par lui-même si expressif, se double parfois de l'apposition, ἕως ἀναστάσεως, la tombe est un dortoir jusqu'au jour de la résurrection, *Épitaphe de Thessalonique*, voir art. *Achaïe*, dans le *Dict. d'archéologie chrét.*, t. I, col. 1340. Voir ici même d'autres exemples, art. ÉPIGRAPHIE CHRÉTIENNE, t. V, col. 341-342.

Le symbolisme de la résurrection future est une des raisons qui motivent, dans la discipline de l'Église, l'interdiction de la pratique de la crémation des corps. Voir ce mot, t. III, col. 2310 sq.

2° *Le culte des reliques.* — Le culte des reliques est aussi une institution qui plaide en faveur du dogme de la résurrection. Voici la formule précise et achevée qu'en donne saint Thomas d'Aquin : « Il est manifeste que nous devons avoir de la vénération pour les saints de Dieu, qui sont les membres du Christ, les fils et les amis de Dieu, et nos intercesseurs auprès de lui. Nous devons donc, en souvenir d'eux, vénérer dignement tout ce qu'ils nous ont laissé, et principalement leurs corps qui furent les temples et les organes du Saint-Esprit habitant et agissant en eux et *qui doivent être configurés au corps du Christ par la gloire de la résurrection.* C'est pourquoi Dieu lui-même glorifie comme il convient leurs reliques, en opérant des miracles en leur présence. » *Sum. theol.*, IIIa, q. XXV, a. 6.

Le concile de Trente a canonisé cette doctrine dans son décret de la XXVe session sur l'invocation, la vénération et les reliques des saints et sur les images sacrées. Si « les corps des martyrs et des autres saints qui vivent avec le Christ doivent être vénérés par les fidèles », c'est qu' « ils furent les membres vivants du Christ et le temple du Saint-Esprit (cf. I Cor., III, 16 ; VI, 19 ; II Cor., VI, 16), *qui doivent par lui être ressuscités à la vie éternelle et glorifiés* ». Denz.-Bannw., n. 985 ; Cavallera, *Thesaurus*, n. 820.

3° *La liturgie.* — 1. *Quelques textes de liturgies anciennes.* — Le P. Segarra, *op. cit.*, p. 101 sq., rapporte, d'après le *Liber ordinum*, publié par dom Férotin, dans *Monum. Ecclesiæ liturg.*, t. V, 1904, plusieurs textes de la liturgie mozarabe. Voici le début d'un office pour un défunt, n. 43, col. 148-149 : *Requiem eternam det tibi Dominus : lux perpetua luceat tibi, et repleat splendoribus animam tuam, et ossa tua revirescant de loco suo.* Et voici les prières qui suivent immédiatement : *Christe Rex, Unigenite Patris altissimi, qui es angelorum et requies omnium in te credentium animarum, lacrimabiliter quesumus, ut nostras nunc pius orationes exaudias... Sicque animam ejus nunc splendoribus reple in regione viventium ut tempore judicii, sumto corpore quod hoc detinetur in tumulo, a te se gratuletur suscipi celesti in regno. Ossa quoque ejus, que modo casu corruptibilitatis hoc in sepulcro jacent recondita, supremo examinis die revirescentia resurgant in gloria immortalitatis induta; atque ab exitio mortis secunde ereptus, gaudium vite perpetue potiatur securus, ut electorum numero insertus, angelorum catervis unitus rura paradisi vernantia mereatur ingredi letus...*

Autre texte, tiré de la *Missa generalis defunctorum*, col. 421-422 : *Vere sanctus, vere benedictus es, Domine Deus noster, auctor vite et conditor...; qui necessitatem animarum recedentium a corporibus non interitum voluisti esse, sed somnium, ut dissolutio dormiendi roboraret fiduciam resurgendi : dum in te credentium vivendi usus non amittitur, sed transfertur, et fidelium tuorum mutatur vita, non tollitur. Cujus institutionem nulla diversitas mortis, nullum indicium indicte mortalitatis intudit, et ita opera tuorum digitorum perire non pateris : ut quicquid hominum per mortis varietatem tempus labefecerit, aura discerpserit, terra obsorbuerit, pulvis involverit, gurgis inmerserit, piscis exesserit, vel quicquid in vetustissimum mare fuerit redactum, te jubente, terra redivivum restituat, induatque incorruptionem, deposita corruptione...* Ces textes sont du VIe siècle environ.

Mais voici quelques autres témoignages. Dans la description de la messe gallicane, les lettres dites de saint Germain de Paris s'expriment ainsi à propos de la lecture des diptyques : *Nomina defunctorum ideo hora illa recitantur* (avant le baiser de paix et la préface, après l'oblation) *qua pallium tollitur, quia tunc erit resurrectio mortuorum quando adveniente Christo cælum sicut liber plicabitur, P. L.*, t. LXXII, col. 93. Cf. Duchesne, *Origines du culte*, p. 211-213. — Dans une collecte, *post nomina recitata*, extraite du recueil de Mone, *Lateinische und griechische Messen*, Francfort-sur-le-Mein, 1850, p. 17, nous lisons : *Recitata nomina Dominus benedicat et accepta sit Domino ut hujus oblatio, nostrisque præcebus intercessio suffragetur, spiritibus quoque karorum nostrorum lætis sedibus conquiescant, et primi resurrectionis gaudia consequantur. Per D. N.* etc.

Dans la messe celtique, le texte de la préface, tel du moins que le donne le *Missel de Stowe*, est une confession de la Trinité : le prêtre invoque Dieu... *per quem salus mundi, per quem vita hominum, per quem resurrectio mortuorum, per quem majestatem tuam laudant angeli*, etc. Voir ici, t. X, col. 1382.

Dans les messes orientales, l'épiclèse se termine ordinairement par une allusion au jugement dernier, le pain et le vin eucharistiés devant nous obtenir à ce moment « la sanctification des âmes et des corps ». Voir ici ÉPICLÈSE EUCHARISTIQUE, t. V, col. 195, 196, 205, 206. Mais le rite persan, à la fin de la lecture des diptyques, comporte ce vœu : *Veniat, Domine, Spiritus tuus sanctus et requiescat super oblationem hanc servorum tuorum, eamque benedicat et sanctificet, ut sit nobis Domine, ad propitiationem delictorum et remissionem peccatorum, spemque magnam resurrectionis a mortuis et ad vitam novam in regno cœlorum...* (trad. Renaudot). Voir ici, ORIENTALE *(Messe)*, t. XI, col. 1458.

2. *La liturgie romaine actuelle.* — C'est principalement dans l'office des défunts que la liturgie romaine fait allusion aux espérances chrétiennes de la résurrection future. Dans les différentes messes *pro defunctis*, elle a rassemblé les textes scripturaires les plus consolants à cet égard. L'épître de la messe pour la commémoraison de tous les défunts est empruntée à I Cor., XV ; l'évangile est tiré de Joa., V. La messe d'enterrement a pour épître I Thess., IV, 13 sq., et l'évangile retrace la scène touchante entre Jésus et Marthe, avant la résurrection de Lazare, Joa., XI, 21-27. La messe d'anniversaire relate l'histoire des Machabées, *nisi enim eos, qui ceciderant, resurrecturos speraret*, II Mac., XII, 42-46, et, à l'évangile, rappelle la promesse du Christ : *hæc est voluntas Patris ut omnis qui videt Filium et credit in eum, habeat vitam æternam, et ego resusci-*

labo eum in novissimo die, et la promesse de la résurrection est répétée, comme un refrain, à trois reprises, Joa., VI, 39, 44, 55. La promesse, reprise au ℣. 55, a pour gage l'eucharistie, gage de la vie éternelle et, pour cette raison, forme la conclusion de l'évangile de la messe quotidienne, dont l'épître se contente de redire, avec l'auteur de l'Apocalypse, XIV, 13, le bonheur de ceux qui sont morts dans le Seigneur : ils ont conquis le repos.

La prose *Dies iræ* débute par la scène du jugement et de la résurrection générale :

Tuba mirum spargens sonum
Per sepulcra regionum,
Coget omnes ante thronum.

Mors stupebit et natura,
Cum resurget creatura,
Judicanti responsura...

L'oraison commune *pro uno defuncto* exprime nettement l'espoir d'une résurrection glorieuse, *ut in resurrectionis gloria, inter sanctos et electos tuos resuscitatus respiret.*

L'office lui-même est rempli de la pensée de la résurrection. A matines, les répons 1 et 2, du premier nocturne, attestent la croyance à la résurrection, le premier emprunté à Job, XIX, 25-27, le second rappelant la résurrection de Lazare. Le texte de Job revient, au troisième nocturne, dans la leçon VIII. Nous avons dit plus haut, voir col. 2505, que le sens littéral de ce passage ne suggérait pas l'idée de la résurrection générale à la fin des temps. Mais le sens dogmatique que la liturgie lui a accordé ici à la suite de nombreux Pères lui confère, au point de vue de l'enseignement traditionnel, une valeur indiscutable en faveur du dogme de la résurrection. Voir *Ami du Clergé*, 1926, p. 802. Les laudes débutent par cette antienne où se manifeste l'espérance chrétienne : *Exsultabunt Domino ossa humiliata!* et l'antienne du *Benedictus* rappelle les paroles de Jésus à Marthe : *Ego sum resurrectio et vita...*

Le rituel reflète la croyance de l'Église dans les diverses bénédictions des cimetières. Bénédiction d'un nouveau cimetière, tit. VIII, c. 29 : *Benedicatur et sanctificetur hoc cœmeterium, ut humana corpora hic post vitæ cursum quiescentia, in magno judicii die simul cum felicibus animabus mereantur adipisci vitæ perennis gaudia.* Et l'oraison finale demande que la consolation éternelle soit largement impartie *corporibus quoque eorum in hoc cœmeterio quiescentibus, et tubam primi Archangeli exspectantibus.* Pareillement, dans la formule de réconciliation d'un cimetière violé, l'Église adresse au Christ cette belle prière : *Hoc cœmeterium peregrinorum tuorum, cælestis patriæ incolatum exspectantium, benignus purifica et reconcilia; et hic tumulatorum et tumulandorum corpora, de potentia et pietate tuæ resurrectionis ad gloriam incorruptionis, non damnans, sed glorificans resuscita.*

Mais ce n'est pas seulement l'office et la messe des morts qui attestent, dans la liturgie catholique, cette croyance à la résurrection future. L'oraison de l'Avent, à la vierge Marie, résume en quelques mots tous les espoirs du chrétien au moment de la venue du Christ, *ut qui, angelo nuntiante, Christi Filii tui incarnationem cognovimus, per passionem ejus et crucem, ad resurrectionis gloriam perducamur.* Le dimanche des Rameaux, un symbolisme merveilleux s'exhale des palmes d'olivier toujours vertes : *Intellexit jam illa hominum beata multitudo præfigurari quia Redemptor noster humanis condolens miseriis, pro totius mundi vita cum mortis principe esset pugnaturus, ac moriendo triumphaturus... Quod nos quoque plena fide, et factum, et significatum retinentes, te Domine sancte Pater omnipotens... suppliciter exoramus; ut in ipso, atque per ipsum, cujus nos membra fieri voluisti, de mortis imperio victoriam reportantes, ipsius gloriosæ resurrectionis participes esse mereamur.* Symbolisme de résurrection future et d'immortalité, dont sont encore plus ou moins consciemment imprégnées certaines régions de la France, où c'est la coutume de porter, au jour des Rameaux, des branches de buis bénit sur les tombes.

Faut-il, en terminant, rappeler la récitation du symbole, soit à la messe, soit dans l'administration du baptême et de la confirmation, les interrogations posées au catéchumène, où nous retrouvons l'affirmation de la croyance à la résurrection : *Et exspecto resurrectionem mortuorum et vitam venturi sæculi.*

Conclusion. — Après avoir ainsi interrogé l'enseignement traditionnel de l'Église, tel que nous le livrent les documents du magistère, interprétés par les Pères, on peut conclure que, si la pensée de l'Église est restée strictement fidèle aux données de l'Écriture et particulièrement de saint Paul, mettant en relief presque exclusivement la résurrection glorieuse promise aux membres fidèles du Christ ressuscité, elle s'en est tenue aux trois points doctrinaux affirmés dès le début : résurrection des morts à la fin du monde, résurrection universelle, résurrection des mêmes corps qui auront vécu pendant cette vie. Tout au plus peut-on distinguer une insistance plus particulière à affirmer, au point de vue moral des droits de la justice divine, l'identité numérique des corps ressuscités. En ce qui concerne les corps des élus, l'enseignement traditionnel se situe entre deux extrêmes : transformation complète des corps en corps totalement spiritualisés, d'une part, et, de l'autre, maintien des conditions du flux perpétuel des éléments s'agrégeant et se désagrégeant. Mais, si l'identité numérique des corps doit être maintenue comme une condition primordiale de l'exercice de la justice divine à leur égard, il faut confesser, aussi bien pour les damnés que pour les élus, mais surtout pour les élus, une véritable transformation des conditions actuelles de l'existence. Ces considérations posent un nouveau problème : à quelles conditions peut être, doit être sauvegardée cette identité? La solution de ce problème est-elle une vérité considérée par l'Église comme appartenant à son enseignement dogmatique, ou relevant simplement de la spéculation théologique ou philosophique? Il faut avouer que les Pères n'ont rien affirmé à ce sujet. Tous leurs efforts, en insistant sur l'identité nécessaire aux corps ressuscités, a été de sauvegarder les droits de la justice à l'égard des corps, unis sur cette terre à l'âme dans le bien comme dans le mal, et c'est pourquoi ils se sont insurgés contre l'hypothèse de corps nouveaux, célestes, spirituels, n'ayant aucun point de contact avec les corps possédés en cette vie, hypothèse qu'ils prêtaient, assez gratuitement semble-t-il, à Origène et aux disciples d'Origène.

La question qui se pose maintenant est donc beaucoup moins de savoir si les théologiens ont maintenu fermement la tradition catholique sur les trois points dogmatiques signalés tout au début, que de chercher si leurs écrits ont apporté quelque lumière à la solution du problème relatif à l'identité des corps ressuscités. Disons immédiatement qu'aucun progrès ne semble s'être affirmé à cet égard et que le champ de la spéculation théologique et philosophique paraît être demeuré libre.

IV. LES SPÉCULATIONS DES THÉOLOGIENS. — Après un court aperçu du maintien de la doctrine traditionnelle chez les théologiens de la préscolastique, nous ferons le bilan des spéculations théologiques relatives au problème principal de l'identité des corps ressuscités et à certaines questions subsidiaires.

I. MAINTIEN DE LA DOCTRINE TRADITIONNELLE CHEZ LES THÉOLOGIENS DE LA PRÉSCOLASTIQUE. — 1° *Suite de l'enseignement traditionnel.* — Malgré la croyance explicite, nettement affirmée depuis près de

dix siècles, le dogme de la résurrection de la chair trouvait encore, au IXe siècle et dans les siècles suivants, des contradicteurs. Jonas d'Orléans intercale tout un chapitre, le c. XVI, dans son *De institutione laicali*, pour répondre à ces détracteurs, *P. L.*, t. CVI, col. 265. Mabillon signale qu'au Xe siècle, un certain Walfrid aurait attaqué ce dogme. *Præfationes et dissertationes*, Trente, 1724, *Præf. in sæc. V ord. S. Benedicti*, § 3, p. 407-408. Au XIe siècle, l'usage de la dialectique dans les écoles devait fatalement occasionner, contre la possibilité de la résurrection, de vives attaques d'ordre philosophique. Manegold de Lautenbach nous en avertit expressément dans son *Libellus adversus Wolfelmum*, c. XXII, *P. L.*, t. CLV, col. 170. C'est vraisemblablement la raison pour laquelle un certain nombre de conciles de cette époque prescrivent aux évêques et aux clercs d'inculquer ce dogme aux fidèles. Cf. concile de Mayence de 847, c. II, dans *Mon. Germ. hist.*, *Capitularia*, t. II, p. 176. Voir d'autres textes dans *Mon. Germ. hist.*, *Concil.*, t. II *a*, p. 200.

Les théologiens, de leur côté, s'en tiennent à l'affirmation traditionnelle : nous devons tous ressusciter, à la fin du monde, avec les mêmes corps que nous aurons eus en cette vie. Voir : Alcuin, *De fide sanctæ et individuæ Trinitatis*, l. III, c. XX, *P. L.*, t. CI, col. 52; Raban Maur, *In Ezech.*, l. XIII, c. XXXVII, *P. L.*, t. CX, col. 862; *In Eccl.*, l. X, c. II, t. CIX, col. 1083-1084; et les commentaires *in I Cor.*, c. XV, t. CXII, col. 137 sq.; voir aussi *De fide catholica rythmo carmen compositum*, strophes 79 et 80, dans *Mon. Germ. hist.*, *Poet. lat. Medii Ævi*, t. II, p. 202; Paschase Radbert, *Expos. in Matth.*, l. XI, c. XXIV, *P. L.*, t. CXX. col. 816, et *De corpore et sanguine Domini*, c. XI, *ibid.*, col. 1310; Walafrid Strabon, dans la *Glossa ordinaria*, *In Tob.*, c. IV, ℣. 3; *In Apoc.*, c. XX, ℣. 13, *P. L.*, t. CXIII, col. 727; t. CXIV, col. 745; Remi d'Auxerre, *Expos. in Apoc.*, c. XX, ℣. 13 (dans les œuvres d'Haymon d'Halberstadt), *P. L.*, t. CXVII, col. 1192; *Expos. in I Cor.*, c. XV; *Ad Phil.*, c. III, ℣. 21, *ibid.*, col. 600 sq., 749; Atton de Verceil, *Expos. in I Cor.*, c. XV, *P. L.*, t. CXXXIV, col. 404 sq.; S. Bruno, *Expos. in I Cor.*, c. XV; *in I Thess.*, c. IV, *P. L.*, t. CLIII, col. 204 sq., 408.

Le XIIe siècle pourrait fournir maints témoignages en faveur d'une croyance si fermement tenue. Abélard n'a aucune hésitation sur ce point et se réfère à la doctrine et aux comparaisons de saint Grégoire le Grand. *Introd. ad theologiam*, l. II, § 3; cf. *Ad virg. Paracl.*, serm. XIII et serm. XVI, *P. L.*, t. CLXXVIII, col. 1050, 488, 499. Bien qu'ils n'aient rien écrit *ex professo* sur le sujet, saint Anselme et saint Bernard peuvent être invoqués comme des témoins de la foi de l'Église, le premier dans l'*Homil. VI de transfiguratione*, *P. L.*, t. CLVIII, col. 607, le second dans le sermon *In die sancto Paschæ*, *P. L.*, t. CLXXXIII, col. 278. Le disciple de saint Anselme, Eadmer, affirme la resurrection à propos de I Cor., XV, 52 dans le *Liber de beatitudine cælestis patriæ*, c. II, *P. L.*, t. CLIX, col. 589. L'émule de saint Bernard, Pierre le Vénérable, invoque le dogme de la résurrection pour justifier le culte des reliques. *Serm.*, IV, *P. L.*, t. CLXXXIX, col. 998 sq.

Il est étonnant qu'Hugues de Saint-Victor, à qui nous devons le premier traité d'eschatologie, voir ici t. VII, col. 283, n'ait dit que quelques mots personnels sur la résurrection, *De sacramentis*, l. II, part. XVII, c. XIII, où il se réfère surtout à Augustin et à Grégoire le Grand, *P. L.*, t. CLXXVI, col. 601 sq. Cf. S. Augustin, *Enchiridion*, c. LXXXIV, *P. L.*, t. XL, col. 272; S. Grégoire, *Moralium*, l. XIV, c. LV-LVI, *P. L.*, t. LXXV, col. 1076-1077. Honorius Augustodunensis, vulgairement appelé Honoré d'Autun, semble plus personnel. Il esquisse une explication de la transformation glorieuse des corps par une sorte de spiritualisation. Voir ici t. VII, col. 156. Mais ce qui est étrange, c'est qu'il étend cette spiritualisation aux corps des damnés : *Post ultimam resurrectionem, omnium hominum sive bonorum sive malorum corpora erunt spiritualia et nihil postea corporale erit, cum Deus omnia in omnibus erit ut lux in aere, ut ferrum in igne.* Est-ce donc une sorte de résolution cosmique dans le sein du grand tout? Interprétation possible, probable même, mais en partie cependant infirmée par l'expression *manente propria substantia* qui précède. Cf. Endres, *Honorius Augustodunensis*, Kempten et Munich, 1906, p. 152. On se rappelle que saint Jérôme lui-même avait admis que les corps glorifiés seraient spiritualisés et ressembleraient aux anges *sans perdre leur substance. In Isaïam*, l. XVI, c. LVIII, *P. L.*, t. XXIV, col. 575. Voir ci-dessus, col. 2540.

Nous pourrions ainsi parcourir la liste innombrable des théologiens depuis le XIIIe siècle jusqu'à nos jours et nous trouverions toujours le dogme affirmé par eux, dans les trois points où la foi est engagée : le fait d'une résurrection des morts — universelle — les morts reprenant les mêmes corps qu'ils auront eus en cette vie.

2° *Présentation des arguments.* — Au point de vue dogmatique, le travail des théologiens a consisté à faire la synthèse des arguments proposés par les Pères en faveur de ce dogme. De toute évidence, l'argument contraignant ne peut être, en pareille matière, que l'argument d'autorité. Autorité de la sainte Écriture, tout d'abord; autorité de la tradition des Pères, ensuite. C'est le double argument que l'on a développé ici même dans les parties II et III de cet article. On devra simplement observer que, sous la plume des théologiens, certains arguments scripturaires prennent, par la force même de la tradition qui les emploie, un sens dogmatique qu'ils n'ont peut-être pas littéralement. On doit faire cette observation principalement pour Job, XIX, 25-27, et, à un degré moindre, pour Is., XXVI, 19, Ez., XXXVII, 1 sq., et Dan., XII, 1 sq. Sur cette interprétation dogmatique de Job, voir Knabenbauer, *Commentarius in librum Job*, Paris, 1886, p. 247 sq.; Hurter, *Theologiæ dogmaticæ compendium*, t. III, Inspruck, 1903, p. 665-666.

Mais, en raison de l'introduction de la philosophie aristotélicienne dans l'exposé des dogmes, les théologiens ont développé considérablement *l'argument de convenance*, que les Pères n'avaient fait qu'ébaucher. Saint Thomas a présenté cet argument sous un triple aspect, aspect métaphysique, aspect moral, aspect surnaturel.

1. *Aspect métaphysique.* — L'âme est destinée à vivre unie au corps. Cette union est donc conforme à la nature humaine; c'est donc un désir naturel de l'âme de retrouver son corps, une fois la séparation de la mort accomplie. Reprenant son corps, l'âme verra ce désir satisfait et, de plus, reconstituera la nature humaine dans son être complet. En bref, ce n'est qu'accidentellement et pour ainsi dire contrairement aux exigences de la nature, que l'âme peut vivre séparée du corps. Il est donc de toute convenance, au simple point de vue philosophique, que l'âme ne demeure pas perpétuellement séparée du corps; son immortalité réclame en quelque sorte la résurrection corporelle. Cf. S. Thomas, *Compendium theologiæ*, c. CLI; *Cont. gent.*, l. IV, c. LXXXIX; *In IVum Sent.*, dist. XLIII, q. I, a. 1, qu. 1-3 (*Suppl.*, q. LXXV, a. 1).

2. *Aspect moral.* — Cet argument développe sur le plan moral la raison tirée du désir que l'âme possède de retrouver son corps : la possession du corps ressuscité complètera et parfera le bonheur de l'âme. *Suppl.*, q. LXXV, a. 1. Et c'est toute justice. Saint Thomas reprend ici l'argument maintes fois invoqué par les Pères : « L'âme, dit-il, est au corps non seulement ce que l'agent est à l'instrument, mais encore ce que la forme

est à la matière. D'où il suit que l'action appartient... aux deux parties de l'homme et non pas seulement à son âme; et, comme la récompense de l'action est due à l'agent, il s'ensuit que c'est l'homme tout entier, composé d'un corps et d'une âme, qui doit recevoir la récompense de ses actions. » Id., ad 3um.

3. *Aspect surnaturel.* — C'est l'aspect développé par saint Paul montrant que la victoire du Christ sur la mort ne saurait être complète si la mort n'est pas vaincue, chez les hommes rachetés, par leur résurrection glorieuse. « La mort corporelle, dit saint Thomas, a été introduite dans le monde par le premier péché; mais elle n'existe pas éternellement, parce que la mort du Christ a détruit le péché dont elle est la peine. » Id., ad 5um. Pour les diverses formes que prend cet argument dans la tradition catholique, voir E. Mersch, S. J., *Le corps mystique du Christ*, 2e éd., Paris, 1936, Table alphabétique des matières, au mot *Résurrection et C. M.*, t. II, p. 482. L'eucharistie, gage de la résurrection future, n'est qu'une forme particulière de cet argument. Voir Hurter, *op. cit.*, t. III, n. 355, 7.

Un certain nombre d'auteurs modernes et contemporains préfèrent énumérer les convenances de la résurrection : *ex parte Dei* (sa justice, sa sagesse, sa puissance), *ex parte Christi* (corps mystique, rédemption parfaite, victoire totale sur la mort), *ex parte naturæ humanæ* (nature composée d'âme et de corps, dignité de cette nature en raison de l'incarnation, effets des sacrements et notamment de l'eucharistie). Cf. Hurter, *op. cit.*, n. 705; Tanquerey, *Synopsis theol. dogm.*, t. III, n. 1174(B). Hervé, *Manuale*, t. IV, n. 631, suit davantage saint Thomas.

Remarque. — Il faut se garder de donner à cet argument de convenance plus de force qu'il n'en a réellement. Quand les théologiens parlent parfois (l'expression se trouve chez saint Thomas) de la « nécessité » de la résurrection, il ne peut être question que d'une nécessité au sens très large du mot : « les choses naturelles ne font pas connaître les choses surnaturelles par des raisons *démonstratives*, mais par des raisons simplement *persuasives*. » *Suppl.*, q. LXXV, a. 3. Pareillement, en marquant ce que la résurrection a de conforme aux aspirations de la nature humaine, les théologiens n'entendent pas affirmer qu'elle est purement et simplement naturelle. La résurrection, en effet, n'a pas son *principe* dans la nature; donc, absolument parlant, elle est un fait miraculeux; toutefois, parce que, dans son terme, elle reconstitue la nature, on peut la dire relativement naturelle, naturelle *secundum quid*. Id., a. 3, corp.

II. LES SPÉCULATIONS THÉOLOGIQUES. — 1° *Le cadre tracé par le Maître des Sentences.* — Pierre Lombard est ici très peu personnel. S'inspirant de saint Grégoire et de saint Augustin, il est un témoin sûr de la tradition, n'affirmant que ce que les Pères affirment et dans la mesure même où ils l'affirment; hésitant sur toutes les questions que n'a pas tranchées saint Augustin, dont il reproduit les opinions exprimées dans l'*Enchiridion*, c. LXXXVIII et LXXXIX. C'est au IVe livre des Sentences que Pierre Lombard expose la doctrine de la résurrection; son exposé deviendra le canevas obligé des théologies postérieures.

1. *Distinction XLIII.* — Sept paragraphes, dont le premier est précédé de quelques mots significatifs : *omnibus quæstionibus quæ de hac re moveri solent satisfacere non vales.* — *a)* Il est de foi néanmoins *(nullatenus ambigere debet christianus)* que tous ceux qui sont nés et naîtront dans cette chair, qui sont morts et mourront, ressusciteront à la fin des temps. Cette croyance s'appuie sur Is., XXVI, 19 et I Thess., IV, 2. — *b)* La cause immédiate de la résurrection sera la voix de la trompette, Joa., V, 28. La trompette est prise ici au sens figuré pour montrer que la voix de l'archange ou du Christ lui-même sera entendue de tous. — *c)* Le juge doit venir au milieu de la nuit. Matth., XXV, 6. Il s'agit, ici encore, d'un symbole, pour marquer que le juge viendra au moment où on ne l'attendra point. A sa venue, non seulement les ténèbres de l'air seront illuminées, mais les consciences seront éclairées; élus et damnés se connaîtront d'eux-mêmes. — *d)* A ce jugement, il est plus probable que les élus auront connaissance et souvenir des péchés passés, mais ce sera, comme dit saint Grégoire, pour chanter éternellement les miséricordes divines. Cf. *Moralium*, l. IV, c. XXXVI, n. 72, *P. L.*, t. LXXV, col. 678. — *e)* Quel sera le sort de ceux qui pour lors seront encore en vie? Le Maître estime qu'ils mourront et, aussitôt après, ressusciteront; il s'appuie sur I Cor., XV, 22, 36. — *f)* Le Christ viendra juger les *vivants* et les *morts*, c'est-à-dire ceux que le dernier jour trouvera encore en vie et ceux qui seront décédés auparavant ou bien, d'une manière symbolique, les justes et les pécheurs. — *h)* Enfin tous ressusciteront incorruptibles, quoique non impassibles en ce qui concerne les damnés, et avec l'intégrité de leurs membres.

On le voit, seules la première et la dernière assertion se rapportent à la résurrection et la première s'en tient au dogme lui-même.

2. *Distinction XLIV.* — C'est surtout dans la distinction XLIV que se fixe le cadre des spéculations théologiques. Ici, huit paragraphes : *a)* De l'âge et de la stature des corps ressuscités. — *b)* Tout ce qui fait partie de la substance et de la nature du corps vivant ressuscitera et dans la même partie du corps. — *c)* Les saints ressusciteront sans la moindre déformité. — *d)* Les impies garderont-ils les déformités qu'ils avaient ici-bas? — *e)* Les corps des damnés ne sont pas détruits (consumés) en brûlant en enfer. — *f)* Les démons sont-ils brûlés par le feu corporel? — *g)* Les âmes séparées souffrent-elles du feu corporel? — *h)* En quel état ressusciteront les fœtus abortifs et les monstres? — Sur la plupart des points les solutions sont empruntées à saint Augustin. Voir ci-dessus, col. 2542 sq.

Ce plan du Maître des Sentences est fidèlement suivi par la plupart des commentateurs. Le dogme fondamental de la résurrection future et de la résurrection de *tous* les hommes est ordinairement exposé en deux articles, la question de la résurrection de *tous* les hommes étant posée principalement en raison des impies auxquels le psalmiste semble refuser la résurrection. Ps. I, 6. Saint Thomas, que tous suivent ici, déclare que la justice exige la résurrection de tous, annoncée d'ailleurs par Joa., VIII, 24 et I Cor., XV, 51. Sur le sens exact de ce dernier texte, voir col. 2517. Mise à part la question de l'action du feu infernal sur le corps des damnés, sur les âmes séparées et sur les démons, voir FEU DE L'ENFER, t. V, col. 2226 sq., les autres questions de la dist. XLIV jointes à la dernière de la dist. XLIII constituent le champ propre où s'est exercée la spéculation théologique.

Afin de ne pas disperser les données de cette spéculation, nous les ramènerons à quatre chefs principaux : les *causes* de la résurrection; l'*identité numérique* des corps ressuscités; les *propriétés* des corps ressuscités; les *circonstances* de la résurrection.

2° *Causes de la résurrection.* — L'enseignement de saint Paul, voir col. 2514 sq., est à la base des spéculations théologiques; les auteurs s'efforcent de développer cet enseignement en fonction de leur philosophie du composé humain.

1. *Tout d'abord la résurrection est-elle naturelle?* — L'union de l'âme et du corps étant conforme aux exigences de la nature, il semble que la réunion de l'âme au corps, pour assurer à celui-ci une vie perpétuelle, soit nécessaire.

Saint Thomas, tout en concédant la *convenance* de la résurrection, déclare que le corps n'étant qu'en puissance passive par rapport à son union avec l'âme, ne saurait être naturellement disposé à se réunir à elle : une telle disposition ne peut être produite par la nature que d'une seule manière, déterminée par la génération *ex semine*. La résurrection doit donc être considérée absolument comme miraculeuse; elle ne peut être dite naturelle que *secundum quid*, parce qu'elle a pour terme une vie naturelle restaurée. *Suppl.*, q. LXXV, a. 3.

Saint Bonaventure apporte ici quelques précisions intéressantes. Trois choses, dit-il, sont à considérer dans la résurrection : la reconstitution du corps de ses cendres, et ceci est *contre* la nature; l'union de l'âme au corps reconstitué, et ceci est *selon* la nature; la perpétuité de cette nouvelle union, et ceci est *au-dessus* de la nature. D'où, prise dans son ensemble, la résurrection n'est pas naturelle. Faut-il dire que les cendres humaines conservent une tendance à la reconstitution du corps qu'elles ont jadis formé? D'aucuns l'ont soutenu, mais à tort : cette « tendance » n'existe pas naturellement et n'est rendue aux éléments dissous du corps humain que par la divine Providence qui réintroduit dans l'élément matériel du composé humain la disposition positive nécessaire à l'union avec l'âme. *In IVum Sent.*, dist. XLIII, a. 1, q. V, concl. 6.

Duns Scot répond, plus subtilement, que la raison humaine ne saurait démontrer ni la réalité, ni la nécessité d'une résurrection future. Pour établir semblable démonstration, il faudrait prouver au préalable trois points : que l'âme intellective est la forme du corps, qu'elle est rigoureusement et réellement immortelle, qu'elle exige de nouveau l'union avec le corps qu'elle anima autrefois. Or, de ces trois propositions, la première seule s'impose avec évidence; la seconde est très probable et la troisième n'est pas certaine du tout. *In IVum Sent.*, dist. XLIII, q. II, n. 11-13. Cette dernière réponse permet à Scot de déclarer avec les autres théologiens qu'*en fait* la résurrection ne peut être réalisée que d'une manière surnaturelle et par la vertu divine; mais elle lui permet d'envisager la *possibilité* d'une coopération de certaines causes secondes à la résurrection. Voir plus loin.

Pour Durand de Saint-Pourçain, dont la théologie de la résurrection mérite une attention toute particulière, il nie d'une façon absolue que la résurrection puisse naturellement s'expliquer : rien de ce qui est corrompu ne peut être naturellement réparé. *In IVum*, dist. XLIII, q. II. Mais il est nécessaire, pour expliquer la résurrection, d'admettre la permanence d'éléments essentiels, sur lesquels s'appuiera la puissance divine, car il est impossible à Dieu lui-même de restaurer un être soit permanent, soit mobile dont tous les éléments essentiels seraient disparus. *Ibid.*, q. III. Cette assertion, en ce qui concerne les êtres permanents, n'est admise ni par saint Thomas, *Quodl.*, IV, q. III, a. 5, ni par saint Bonaventure, dist. XLIII, q. I, n. 4.

2. *Causalité divine dans la résurrection.* — Tous les sententiaires sont d'accord pour affirmer que la *cause efficiente principale* est le Christ, considéré dans sa divinité qui lui est commune avec le Père, ou mieux la Trinité elle-même. Cf. S. Thomas, *Suppl.*, q. LXXVI, a. 1; S. Bonaventure, dist. XLIII, a. 1, q. VI, concl. Mais le Christ, comme homme, étant notre médiateur vis-à-vis de Dieu, il a été convenable qu'il effaçât notre mort par la sienne et que, par sa résurrection, il nous fît jouir d'une résurrection éternelle. Ainsi sa propre résurrection est à la fois *cause instrumentale efficiente* et *cause exemplaire* de la résurrection des hommes. L'effet de la résurrection du Christ sur la nôtre ne se produira d'ailleurs qu'au moment déterminé par la Providence divine. La résurrection du Christ est cause exemplaire de la résurrection de tous les hommes sans exception, tous devant ressusciter pour une vie *immortelle;* mais la résurrection *glorieuse* des élus sera un point particulier de ressemblance plus parfaite. *Loc. cit.*, corp. et ad 1um, ad 4um. Saint Bonaventure ajoute un trait : l'exemplarisme de la résurrection du Christ consiste surtout en ce que, dans la résurrection du Christ, notre chef, celle des membres est déjà commencée, ébauchée. *Loc. cit.*, n. 6. Les autres théologiens sont substantiellement d'accord. Cf. Alexandre de Halès, *Summa*, part. III, q. XX, memb. 2, a. 1-6; Duns Scot, *In IVum Sent.*, dist. XLIII, q. V, n. 7 ; Albert le Grand, *ibid.*, q. 4, 5, 26 ; Pierre de Tarentaise, *ibid.*, a. 4; Richard de Médiavilla, *ibid.*, a. 3, q. III.

La philosophie très spéciale de Scot sur la forme de corporéité, voir plus loin, col. 2561, et sur la *possibilité* d'une coopération des forces naturelles à la reconstitution du corps, oblige ce théologien à préciser la raison pour laquelle, *en fait*, seule la vertu divine interviendra comme cause de la résurrection. L'âme raisonnable ne peut être réunie au corps que par Dieu et la forme de corporéité sera elle-même reproduite par Dieu dans la matière corporelle en raison de l'instantanéité de la résurrection, qui ne peut convenir à une cause de vertu limitée. *Reportata Paris.*, l. IV, dist. LXIII, q. III, n. 21; q. V, n. 4-9.

3. *Causalités accessoires dans la résurrection.* — Il s'agit surtout d'expliquer I Thess., IV, 15, le son de la trompette, signal de la résurrection, que le Maître des Sentences rapproche de Joa., V, 28, pour en faire la voix du Christ. Il s'agit aussi d'expliquer le rôle que pourront jouer les anges.

a) Pour saint Thomas, *la trompette*, c'est la voix même du Fils de Dieu qui annoncera la résurrection ou bien, selon une autre interprétation moins littérale, c'est l'apparition même de Jésus-Christ comme juge. Cette apparition est dite une voix, comme la voix du héraut qui cite à un tribunal, ou encore une trompette, soit à cause de son éclat, comme le suppose le Maître des Sentences dans la dist. XLIII, soit en raison des rapports qu'elle a avec l'usage de la trompette sous l'ancienne Loi. *Suppl.*, q. LXXVI, a. 2.

Saint Bonaventure explique que les morts ressusciteront *d'abord* pour entendre cette voix, bien que le texte de saint Jean semble affirmer qu'ils l'entendront encore au tombeau. La voix du Christ n'aura pas une causalité proprement dite à l'égard de notre résurrection; elle en marquera simplement l'accomplissement par la vertu infinie de Dieu. Dist. XLIII, a. 1, q. VI, concl. n. 4.

Les explications théologiques ultérieures sur ces métaphores ont bien été résumées par Suarez, *De mysteriis vitæ Christi*, disp. L, sect. IV. Nonobstant l'interprétation purement métaphorique proposée dans le *Supplément de la Somme*, Suarez veut que la voix du Christ se fasse entendre d'une façon sensible, comme saint Thomas lui-même l'a enseigné dans son *Commentaire sur Saint-Jean*, c. V, lect. 5. Voix articulée, dit D. Soto, *In IVum Sent.*, dist. XLIII, q. I, a. 4. Toutefois, il semble raisonnable de concéder que le Christ n'émettra pas lui-même ce son articulé, mais que la voix qu'il fera entendre sera le résultat d'un mouvement puissant se produisant dans l'air, peut-être par le ministère des anges. Suarez, *op. cit.*, sect. IV. Cette interprétation serait confirmée par Matth., XXIV, 31; I Cor., XV, 52 et I Thess., IV, 15, dont le rapprochement semble indiquer que la voix de l'archange sera le son de la trompette. A la fin de la section, Suarez cherche à expliquer comment cette voix du Christ pourrait être vraiment cause de la résurrection.

b) D'ailleurs, tout en acceptant aussi cette interprétation dans l'art. 3, saint Thomas indique que *les anges* concourront encore à la résurrection en réunissant les cendres dispersées et en les préparant pour

la reconstitution des corps. Cf. S. Bonaventure, dist. XLIII, dub. II; Duns Scot, *Report. Paris.*, l. IV, dist. XLIII, q. III, n. 3, 12; Suarez, *loc. cit.*

Ce dernier auteur interrogeant les Pères, pense pouvoir affirmer que ce n'est pas le seul archange de I Thess., IV, 15 qui sera chargé de ce ministère, mais les anges en général, comme l'insinue Matth., XXIV, 12. Il ne serait même pas téméraire de penser que les cendres des élus seront recueillies par leurs anges gardiens et celles des réprouvés par les démons. Ces esprits bons et mauvais accompliront d'ailleurs cette tâche avec leurs seules forces naturelles.

3° *Identité numérique des corps vivants et des corps ressuscités.* — 1. *Le problème.* — Il ne s'agit pas de *discuter le fait de cette identité :* tous les théologiens catholiques professent, comme un dogme de foi, que « tous [les hommes] ressusciteront *avec leurs propres corps*, ceux-là même qu'ils portent présentement ». Voir S. Thomas, *In IV^{um} Sent.*, dist. XLIII, q. un., a. 1, qu. 1, 2; *Suppl.*, q. LXXV, a. 1, 2; *Cont. gent.*, l. IV, c. LXXIX; Albert le Grand, *In IV^{um} Sent.*, dist. XLIII, a. 1, 2; S. Bonaventure, *ibid.*, a. 1, q. I, II; Scot, *ibid.*, q. I, surtout n. 11; Pierre de Tarentaise, *ibid.*, q. un., a. 1; Richard de Médiavilla, *ibid.*, a. 1, q. I, et a. 2, q. I-III; Durand de Saint-Pourçain, *ibid.*, q. I, n. 13 sq.; Denys le Chartreux, *ibid.*, q. I.

Il s'agit d'*expliquer comment* cette identité numérique peut être réalisée au moment de la résurrection, nonobstant les diverses transformations physiques et chimiques par lesquelles auront dû passer les éléments constitutifs des corps. Depuis les débuts du christianisme, les apologistes du dogme de la résurrection se sont trouvés en face des objections de l'incrédulité. Dans l'hypothèse la moins défavorable : le corps humain livré à la poussière du tombeau après avoir été renouvelé mille fois dans ses éléments matériels, selon les lois de l'assimilation et du changement perpétuel qui en résulte. Dans les hypothèses les plus défavorables : le corps humain brûlé et réduit en cendres, dévoré par les anthropophages ou par les animaux, ceux-ci à leur tour mangés par d'autres hommes. De plus, d'autres hypothèses, élaborées par les théologiens eux-mêmes, compliquent encore la tâche de l'apologiste. Si la résurrection doit réparer les ruines, les mutilations, les déchets, les ravages de l'âge et de la maladie, si elle doit corriger les défauts d'une naissance prématurée, d'une mauvaise conformation des organes ou même de l'être tout entier, comment expliquer l'identité substantielle et numérique des corps, malgré toutes les transformations auxquelles ils furent soumis? Enfin s'il est nécessaire d'admettre une identité matérielle des éléments qui ont constitué le corps vivant et qui doivent reconstituer le corps ressuscité, à quel moment de l'existence terrestre devront être pris ces éléments?

Superficiellement considérés, ces problèmes paraissent insolubles en soi, étant directement opposés, dans leurs données mêmes, au dogme de l'identité numérique. On conçoit, en effet, que l'appel à la toute-puissance divine, les analogies du germe ou du phénix renaissant de ses cendres ne touchent pas le fond de la question. L'exemple du phénix n'existe que dans l'imagination. L'analogie du germe serait plutôt contraire à la thèse de l'identité numérique, toute croissance du germe impliquant une modification profonde, une intussusception de matière étrangère et une extension de l'être. L'appel à la toute-puissance divine masque en réalité un remaniement total de l'être humain et, en bien des cas, implique des apports et des soustractions de matière, difficilement conciliables avec l'identité qu'on prétend sauvegarder.

2. *Solution de saint Thomas.* — Elle se trouve en plusieurs articles du *Supplément*, q. LXXV-LXXXI, *passim*, reproduisant à peu de chose près le texte que l'on trouve *In IV^{um} Sent.*, dist. XLIII et XLIV.

Après avoir affirmé le dogme, saint Thomas commence par éliminer les solutions qu'il estime fausses ou insuffisantes.

Il est faux d'alléguer que l'âme, dégagée de son enveloppe matérielle, peut se réincarner en n'importe quel corps, même après avoir passé par métempsycose dans le corps d'animaux; ou encore qu'elle peut s'unir à des corps célestes et subtils semblables à du vent. Ces conceptions sont contradictoires de la notion philosophique de l'union substantielle de l'âme et du corps. Saint Thomas attribue ces opinions à d'« anciens philosophes » et à « certains hérétiques ». Les hérétiques visés doivent être, d'après les idées de l'époque, les origénistes.

Pour qu'il y ait résurrection, il faut que l'âme retrouve le même corps : ressusciter, c'est surgir à nouveau *(resurrectio est iterata surrectio)* et c'est celui-là même qui est tombé qui se relève. D'où la résurrection concerne beaucoup plus le corps tombé par la mort que l'âme immortelle. Et si l'âme ne reprenait pas le même corps, on ne devrait pas parler de résurrection, mais d'assomption d'un nouveau corps. Q. LXXIX, a. 1.

Insuffisante l'explication du germe, de la semence. S'il est exact de dire que le grain devenu plante a tiré de lui-même tout son être, il n'en est pas moins vrai que le grain *semé* et le grain *devenu plante* ne sont pas une seule et même chose : ni l'un ni l'autre ne présentent la même manière d'être. *Ibid.*, ad 1um.

L'explication que saint Thomas estime *la seule acceptable* et conforme à la fois au dogme et à la philosophie, c'est que l'âme, à la résurrection, reprend les éléments numériquement les mêmes qui, avant la mort, *constituaient le corps par elle informé.* En une phrase profonde, il formule sa doctrine : « Le corps humain n'ayant qu'une forme substantielle, l'âme, c'est à cette âme que les éléments matériels du corps dissocié et décomposé devront s'associer au moment de la résurrection. Les seuls changements possibles concernent les formes accidentelles du corps. » *Ibid.*, ad 4um.

On se tromperait toutefois grandement, si l'on mêlait ici des considérations *physiques* à une théorie *essentiellement métaphysique* Aussi devons-nous séparer les deux points de vue.

a) Aspect métaphysique et essentiel du problème. — a. *Permanence, après la mort, de la forme corporelle que demeure l'âme, nonobstant sa spiritualité et son immortalité.* — « La forme des êtres soumis à la génération et à la corruption ne subsiste pas tellement en elle-même, qu'elle puisse conserver l'existence après la dissolution du composé. Mais l'âme, après la séparation d'avec son corps, garde au contraire l'être qu'elle avait acquis en ce corps. Et c'est par la communication de cet être que le corps est amené à la résurrection, puisque l'être du corps n'est pas autre que l'être de l'âme dans le corps : autrement l'union des deux parties serait accidentelle. L'être substantiel de l'homme n'est interrompu d'aucune manière; aucune interruption de l'être ne s'oppose à ce que l'homme, numériquement le même, revive. » Q. LXXIX, a. 2, ad 1um. L'ad 3um précise qu' « après la mort, l'âme sensitive, comme l'âme rationnelle, demeure dans sa substance »; c'est la même réalité et c'est cette permanence dans l'âme de l'unique réalité qui donne au corps d'être corps et corps humain, qui est à la base de toute l'explication thomiste de la résurrection. Cf. *Cont. Gent.*, l. IV, c. LXXXVI; *De anima*, a. 19, ad 5um; *Compendium theologiæ*, c. CLIV; *In Job*, c. XIX, lect. 2; *In I^{am} epist. ad Corinthios*, c. XV, lect. 9.

b. *Unité et identité métaphysique de la matière informée par l'âme.* — Une difficulté subsiste : l'âme, forme substantielle, n'est pas le tout de l'humanité. Albert le Grand a soutenu cette opinion, mais à tort, semble-t-il,

car selon l'opinion plus vraie d'Avicenne, l'humanité n'est pas l'âme seule, mais la résultante de l'âme unie au corps. Il faut donc dire que l'identité numérique concerne non seulement l'âme, mais le corps. *Suppl.*, q. LXXIX, a. 2, ad 2um. Cela posé, saint Thomas cherche l'explication de cette identité numérique, considérée même dans la matière Il reprend *trois explications*, rejetant les deux premières qui supposent l'identité d'un principe physique, pour s'arrêter avec plus de complaisance à la troisième, d'une portée nettement métaphysique.

Le premier système, attribué à Pierre Lombard (mais on ne trouve dans le Maître, dist. XLIV, c. II, que de vagues affirmations), requiert, comme base de l'explication, l'identité d'un principe physique, complètement immuable, dans l'homme. Une certaine quantité, très minime, de matière doit être considérée comme l'essence immuable du corps humain, persistant en lui à travers toutes les évolutions de sa vie terrestre. Cette minime quantité de matière demeure sans changement et se multiplie uniquement dans la génération par la multiplication des individus. Tout l'accroissement que lui apporte la nutrition et l'assimilation est accidentel et n'appartient pas à la vérité de l'humanité vivante. La permanence de cette quantité immuable de matière suffit, au moment de la résurrection, à reconstituer, en se multipliant et en se divisant, les corps de tous les hommes. — Explication qui minimise singulièrement le dogme de la résurrection et qui, d'ailleurs, repose sur une hypothèse invérifiable (et même inconcevable) : la persistance d'un élément matériel essentiel.

Un deuxième système admet que, pour constituer la vérité de l'humanité, s'ajoute à cette quantité de matière immuable ce qu'il faut de matière acquise par nutrition et assimilation dans un corps intégralement formé. Mais la matière essentielle et immuable sert de fondement, en tant qu'élément principal du corps, pour reconstituer celui-ci, au moment de la résurrection, en y adjoignant de nouveau la quantité de matière nécessaire à l'intégrité corporelle. La même difficulté subsiste ici quant à l'existence, dans les individus qui se succèdent sur terre, d'une quantité immuable de matière formant l'élément principal du corps.

Le troisième système, auquel saint Thomas s'arrête plus volontiers, ne permet pas de distinguer un élément principal immuable constitutif de l'humanité et un élément adventice et secondaire, requis seulement pour l'intégrité du corps. L'expérience montre qu'il n'y a pas, dans l'homme, d'élément corporel primordial, immuable, subsistant toujours identique à lui-même sous les diverses transformations que subit l'être humain. Tout ce qui existe en l'homme conformément à la nature humaine appartient à la vérité de cette nature. Mais ici saint Thomas fait intervenir une double considération, retenant la première, excluant la seconde. Les éléments qui constituent le corps humain dans son intégrité doivent être ici considérés du point de vue *métaphysique* de *l'espèce* et non du point de vue *physique* de la *matière*. C'est uniquement sous le premier aspect que ces éléments persistent; sous leur aspect proprement matériel et physique, ces éléments fluent et refluent indifféremment : « Nous devons ainsi comprendre qu'il arrive, des différentes parties du même homme, ce qui arrive de toute la multitude d'une même cité. Les individus, séparément considérés, sont soustraits par la mort à la multitude et d'autres individus prennent leur place, et ainsi les éléments qui constituent la multitude *fluent et refluent* MATÉRIELLEMENT, *mais persistent* FORMELLEMENT..., et la communauté est dite demeurer numériquement identique... » Id., *ibid.*, q. LXXX, a. 4.

c. *Synthèse de cette doctrine dans la Somme contre les gentils*, l. IV, c. XXXVI. — C'est dans ce chapitre, semble-t-il, qu'on trouve la meilleure synthèse de l'explication. Il rappelle tout d'abord qu'aucun des principes essentiels de l'homme ne tombe tout à fait dans le néant par la mort. Car l'âme raisonnable, qui est la forme de l'homme, demeure après la mort. La matière, celle-là même qui avait été soumise à la forme de l'âme, subsiste dans son individualité, parce que toujours soumise à des dimensions. Ainsi, de la réunion de l'âme toujours identique à la matière, numériquement ou individuellement identique, s'obtiendra, à la résurrection, la reconstitution de l'homme identique numériquement à lui-même. *Loc. cit.*, n. 2.

Avant d'aller plus loin, il convient de préciser comment saint Thomas entend la persistance de la matière individuée, après la séparation du corps et de l'âme. C'est la question des dimensions *interminées*, théorie très particulière à la métaphysique thomiste, qui intervient ici. Saint Thomas en dit un mot en passant, dans le *Suppl.*, q. LXXIX, a. 1, ad 2um. Mais c'est dans son *Commentaire sur le De Trinitate* de Boëce qu'il faut chercher la clef de cette explication. « Les dimensions, dit saint Thomas, peuvent être considérées à un double point de vue : d'abord, dans leur détermination complète, et c'est alors qu'elles comportent la quantité et la figure parfaite et qu'on doit en faire des accidents parfaits dans le genre quantité; les dimensions ainsi comprises ne sont pas le principe d'individuation. Ensuite, on peut les considérer sans cette détermination parfaite et simplement dans leur raison de dimension, quoique cependant dans la réalité elles ne puissent exister sans une certaine détermination... Ainsi, ce sont des accidents imparfaits du genre quantité, et elles individuent la matière. » Q. IV, a. 2. Les dimensions *terminées* sont donc celles qui existent actuellement dans le sujet constitué : elles manifestent l'individuation mais ne la causent pas. Les dimensions *encore interminées* sont celles qui n'existent qu'en puissance, dans une matière préexistante, relativement au sujet qui devra résulter ultérieurement de l'union de cette matière à une forme nouvelle plus parfaite. Ainsi, dans la résurrection des corps, les éléments dissociés du corps humain gardent toujours, dans l'ordre de succession des formes diverses par lesquelles le flux et le reflux des transformations les fait passer, une certaine relation plus ou moins lointaine à l'individualité qu'ils possédaient sous la forme de l'âme humaine. C'est pourquoi, dans la *Somme*, *Suppl.*, q. LXXIX, a. 1, ad 3um, saint Thomas déclare que « la matière, existant sous de nouvelles dimensions, quelle que soit d'ailleurs la forme qu'elle reçoive, *habet majorem identitatem ad illud quod ex ea generatum fuerat quam aliqua pars alia materiæ sub quacumque forma existens.* » Les exigences métaphysiques de l'âme reconstituant *son* corps iront donc *de préférence* aux éléments qui en firent jadis partie.

Qu'on ne s'y trompe pas, ce sont des exigences métaphysiques qui président à cette reconstitution et non des affinités physiques. Dans son exposé synthétique de la *Somme contre les gentils*, saint Thomas insiste sur ce point fondamental de sa thèse, à savoir que la « corporéité » ne saurait exister que par l'âme elle-même, à la fois forme spirituelle et forme corporelle dans l'homme. On doit donc rejeter l'imagination d'éléments corporels *déjà constitués* se réunissant à l'âme pour reformer le corps humain : « La corporéité, en tant que forme substantielle dans l'homme, ne peut être que l'âme raisonnable qui, de sa propre nature, requiert que la matière qu'elle informe ait les trois dimensions, car *elle est la forme du corps.* » Ce dernier membre de phrase est une affirmation anticipée de la définition du concile de Vienne. « Il n'y a qu'un seul être de la matière et de la forme, continue le saint Docteur, car la matière n'a son être actuel que par la forme. Mais l'âme raison-

nable diffère en ceci des autres formes, qu'elle dépasse la matière et ses opérations... Aussi son être, qui était l'être du composé, demeure, même après la dissolution du corps; et, lorsqu'à la résurrection le corps est reconstitué, il est ramené à l'être même qu'a conservé l'âme. » C'est donc purement et simplement la théorie aristotélicienne de la matière et de la forme appliquée au corps et à l'âme qui donne, selon saint Thomas, l'explication métaphysique de la résurrection. Voir ici FORME DU CORPS HUMAIN, t. VI, col. 572. Si, pendant cette vie, l'écoulement continuel de tous les éléments matériels qui constituent le corps humain n'empêche pas l'unité et l'identité numérique de ce corps, aucune difficulté ne pourra être élevée, au nom de ces changements incessants de matière, pour contredire notre explication de la résurrection : *in corpore hominis, quamdiu vivit, non semper sunt eædem partes secundum materiam, sed solum secundum speciem; secundum vero materiam, partes fluunt et refluunt; nec propter hoc impeditur quin homo sit unus numero a principio vitæ usque in finem, cujus exemplum accipi potest ex igne, qui, quum continue ardet et unus numero dicitur, propter hoc quod species ejus manet.* Ainsi, au cours de toute sa vie terrestre, nonobstant les variations, résolutions, additions de matière, l'homme demeure identiquement le même à ses divers âges et dans toutes ses parties, en raison de la forme qui confère à tous ces éléments variables leur stabilité spécifique. C'est ainsi qu'il faut expliquer métaphysiquement la reconstitution du corps au moment de la résurrection. L'âme reprendra alors, à l'égard de la matière, son rôle et sa fonction de forme corporelle, restituant à l'homme son identité numérique. Tel est l'aspect essentiel du problème.

b) Aspect physique et subsidiaire du problème. — A cette considération métaphysique s'ajoute la considération physique qui en est l'immédiate conséquence. L'âme, forme spécifique, reconstituera donc la matière nécessaire au corps humain. Elle la reconstituera en réassumant non une quantité de matière égale à toute celle qu'au cours de la vie terrestre elle aura informée, mais une quantité suffisante à l'intégrité de l'individu. Toutefois en raison des affinités métaphysiques qu'on a signalées plus haut, l'âme reprendra sa matière principalement, *præcipue*, dans les éléments qui furent jadis informés par elle et appartinrent à son humanité. Si cet élément fait défaut, soit parce qu'une mort prématurée aura empêché le développement normal du corps, soit parce qu'il y a eu mutilation (et l'on pourrait ajouter ici toutes les autres hypothèses émises sur les transformations possibles d'un même corps humain), Dieu y suppléera en prenant ailleurs la matière nécessaire pour rendre au corps la perfection de quantité exigée par la nature : *aliunde hoc divina supplebit potentia.* Ce ne sera pas reconstituer un corps différent, tout comme la transformation de l'enfant en un adulte ne fait pas un homme différent.

Continuant l'application de ce principe, saint Thomas envisage le cas du corps dévoré par des anthropophages ou par des animaux, qui, eux-mêmes, seront mangés par d'autres hommes. Il estime que les éléments matériels du corps seront rendus d'abord à qui le premier les a possédés; chez les autres, Dieu y suppléera comme on vient de le dire. Et même, dans l'hypothèse où l'homme se serait uniquement nourri de chairs humaines, Dieu se contenterait, dans la reconstitution de son corps, des éléments reçus des parents dans la génération et suppléerait pour tout le reste. Et si les parents eux-mêmes s'étaient uniquement nourris de chairs humaines et si, par conséquent, les éléments du sperme humain lui-même devaient appartenir à d'autres, Dieu *suppléerait totalement.*

Quelle que soit la valeur de ces considérations, plus imaginatives que philosophiques, il était nécessaire de les rappeler, pour montrer que saint Thomas n'attache pas à la persistance d'éléments matériels du corps présentement vivant, une importance telle qu'on doive nécessairement et en toute hypothèse en tenir compte. En étudiant l'exposé de saint Thomas, Schwane n'hésite pas à conclure que son explication « amène logiquement à réduire l'identité numérique à une pure identité de la forme et des éléments chimiques *en général* et à faire disparaître ainsi l'identité numérique des éléments constitutifs matériels et individuels ». *Histoire des dogmes*, trad. fr., t. V, p. 240. Le P. Hugueny, O. P., est peut-être plus près encore de la pensée thomiste en la traduisant ainsi : « Si les éléments du cadavre ont encore gardé, sous la forme de squelette distinct, quelque signe de leur ancienne appartenance au corps vivant de celui qui doit ressusciter, nous pensons que cette relation de raison, qui suffit à justifier le culte rendu par l'Église aux reliques, motivera la réinformation de la *matière première* présente en ces vénérables restes, de préférence à toute autre matière. Mais il n'y a là qu'une raison de convenance et non pas une raison de nécessité absolue. » *Critique et catholique*, t. II, n. 280, p. 364.

3. *Enseignements parallèles à celui de saint Thomas au XIIIe siècle.* — « Jusqu'à l'aurore du XIIIe siècle, date à laquelle les écrits d'Aristote et ceux de ses commentateurs arabes, Avicenne et Averroès, passèrent de Tolède en France et en Allemagne, les théories sur l'unité du composé humain, si fortement accusées plus tard par saint Thomas d'Aquin, étaient loin de rallier tous les esprits. Il y avait, au contraire, dans les écoles de philosophie un courant puissant et très répandu..., qui contenait sur plusieurs points de doctrine, en particulier sur la nature de l'âme spirituelle et sur ses relations avec le corps, des théories notablement différentes de celles que le génie et l'autorité de saint Thomas firent insensiblement prévaloir. » Card. Mercier, *Cours de philosophie*, t. II, p. 301.

Tandis que saint Thomas enseigne, à l'instar d'un dogme philosophique, l'unicité de forme substantielle dans le composé vivant et notamment dans l'homme, toute une école professe que le principe vital, que l'âme spirituelle n'est qu'une forme supérieure à laquelle est ordonné l'être déjà constitué comme corps. L'existence d'une forme de corporéité paraît nécessaire aux philosophes et théologiens de cette école, dont Henri de Gand et les théologiens franciscains sont les représentants les plus illustres. Voir Henri de Gand, *In IVum Sent.*, dist. XI, q. III, a. 2. Saint Bonaventure et Duns Scot acceptent aussi cette doctrine et l'utilisent pour expliquer la résurrection.

Saint Bonaventure développe son sentiment dans le commentaire de la dist. XLIII, a. 1, q. IV. Subordonnées à la forme proprement substantielle qu'est l'âme intellective, les formes inférieures, par exemple, la forme de chair, la forme des éléments premiers et mixtes, sont sujettes à corruption. Cependant elles ne disparaissent pas complètement. Ces formes inférieures se trouvent à l'état de puissance dans la matière et c'est avec une forme de corporéité particulière que l'âme humaine individuelle s'unit pour constituer la substance d'un corps humain. De même donc que cette substance, avant la génération, était en puissance dans la matière qui a été prise pour former le corps de l'individu, de même après la mort elle retombe par la corruption dans cette même matière, pour y rester cachée à l'état de puissance — de *raisons séminales*, dit plus expressément encore saint Bonaventure en reprenant le terme consacré par saint Augustin — jusqu'à ce qu'elle soit rappelée à l'existence par la voix du Dieu tout-puissant. Sur la théorie de la pluralité des formes inférieures chez saint Bonaventure, les éditeurs de Quaracchi (t. IV, p. 891) renvoient à *In IIum Sent.*,

dist. XII, a. 1, q. III et scholion; dist. XIII, a. 2, q. II et surtout scholion; dist. XIV, part. II, a. 2, q. I; dist. XV, a. 1, q. II; dist. XVII, a. 1, q. II, ad 6um et a. 2, q. II. Sur les « raisons séminales », voir *In II^{um} Sent.*, dist. VII, part. II, a. 2, q. I; dist. XVIII, a. 1, q. II, III: *In IV^{um} Sent.*, dist. XII, part. I, a. 2, q. I.

Cette permanence incomplète des formes inférieures ne concerne que leur essence, non leur existence (puisqu'elles n'existent plus qu'*in potentia*). Saint Bonaventure a donc une tendance très marquée à ne retenir que l'explication métaphysique de la résurrection : la permanence des éléments corporels à l'état de *simple puissance* dans la matière. Aussi, à ne considérer que les possibilités naturelles de la matière, il ne lui paraît pas possible qu'elle rende, aux éléments qu'elle détient ainsi, l'être même qu'ils possédaient auparavant sous les formes précédentes. Elle leur conférerait non une essence nouvelle, mais un être, même substantiel, nouveau : *quamvis enim natura non det novam essentiam, dat tamen novum modum essendi, non tantum accidentalem, immo etiam substantialem*... Dieu seul est capable de rendre, avec les formes inférieures latentes dans la matière, l'être identiquement le même que ces éléments possédaient jadis.

Pour peu qu'on réfléchisse, on voit que, dans la théorie de saint Bonaventure — si proche de celle de saint Thomas, malgré les divergences — c'est donc encore l'identité des formes subordonnées et de la forme principale, restituées par Dieu aux éléments conservés en puissance dans la matière, qui explique l'identité numérique des corps vivants et des corps ressuscités.

Dans la réponse à l'ad 3um, saint Bonaventure expose que l'*immortalité* conférée au corps ressuscité ne s'oppose pas à son identité avec le corps *mortel*, car l'essence du corps n'est pas modifiée, c'est son état, sa manière d'être nouvelle.

On retrouve quelques-uns des traits de la doctrine bonaventurienne, notamment les *rationes seminales*, comme explication de la résurrection chez Pierre de Tarentaise, *In IV^{um} Sent.*, dist. XLIII, a. 7, ad 11um.

Duns Scot, comme saint Bonaventure, admet le principe général de diverses formes substantielles subordonnées. Mais, en fait, Scot admet dans l'homme une seule forme substanticlle subordonnée à l'âme, la forme corporelle *(forma corporeitatis)* ou organique par laquelle la matière est organisée et rendue apte à l'information de l'âme. Voir surtout *In IV^{um} Sent.*, dist. XI, q. III, n. 2. Tandis que, chez saint Thomas, le sujet informé par l'âme est la matière première, chez Duns Scot, c'est le corps organique qui reçoit de l'âme d'être *corps vivant*.

Cette forme de « corporéité » est le terme intermédiaire nécessaire entre le corps mortel et le corps ressuscité : terme intermédiaire nécessaire, car seul il peut expliquer certains faits dont, au dire de Scot, ne saurait rendre compte la théorie thomiste. La solution du Docteur angélique est incompatible avec la résurrection des animaux, dont le Docteur subtil trouve des exemples dans certains récits de vie des saints. La corporéité, contenue dans la puissance de la matière, explique, en reparaissant sous l'influence d'agents extérieurs, la reconstitution *numerice eamdem* des êtres successifs aussi bien que des êtres permanents. Il suffit que la même matière retombe sous l'influence causale de l'agent qui, une première fois, en avait produit les déterminations et les formes. Ainsi, spéculativement parlant, il ne serait pas impossible que des causes créées fussent les agents de la résurrection. *Report. Paris.*, l. IV, dist. XLIII, q. III, n. 1-20. Nous avons vu plus haut, col. 2553, qu'en fait, seule la vertu divine interviendra comme cause de la résurrection.

La restitution que cette vertu divine fera à la matière de sa corporéité permettra aux éléments corporels de reprendre, *numerice eadem*, leur place dans le composé humain. Dans l'intérêt du dogme, Scot réclame, pour l'unité numérique du corps, l'identité non seulement des éléments qui ont été donnés à l'origine dans la génération, mais encore de quelques autres qui sont survenus par l'assimilation des éléments nutritifs pour porter l'individu humain à sa grandeur normale et naturelle. Il unit ainsi la première et la deuxième explication examinées par saint Thomas. *Report. Paris.*, dist. XLIV, q. I, n. 3-4, 5-14. Ainsi le corps reprendra tout ce qui fut *de veritate naturæ ejus* et, de plus, parmi les éléments qui ont fait partie du corps vivant, ceux-là seulement qui suffisent pour rétablir le corps dans son état normal quantitatif, celui qu'il a eu vers la trentième année. *Id.*, n. 15.

4. *Réaction de Durand de Saint-Pourçain.* — L'exposé des thèses de saint Thomas et de Duns Scot était indispensable pour faire comprendre la position adoptée par Durand de Saint-Pourçain, que l'on a tort, croyons-nous, de présenter comme un novateur. Il serait plus exact de le qualifier de rénovateur, tout en reconnaissant que certaines de ses assertions revêtent une forme insolite, si on les prend séparées de l'ensemble de sa doctrine.

a) Doctrine sur l'identité numérique du corps vivant et du corps ressuscité. — Il s'agit, on l'a dit, d'un dogme de foi et Durand le professe explicitement. Dans le commentaire *In IV^{um} Sent.*, dist. XLIII, q. I, il se demande *utrum possit* IDEM *homo resurgere*. Nous citons d'après l'édition de Lyon, 1586, p. 877 sq. Et il répond, n. 13, qu'il en sera « infailliblement » ainsi, principalement en raison des affirmations de l'Écriture, mais aussi des raisons de convenance qui justifient, pour l'âme, la reprise de *son* corps. Ces raisons sont au nombre de deux. Raison métaphysique : l'âme raisonnable, l'une des plus nobles créatures, faite à l'image de Dieu, ne peut convenablement demeurer séparée de son corps, puisqu'elle lui reste ordonnée comme la forme à sa matière. Raison morale : le corps ayant participé aux bonnes et aux mauvaises actions de l'âme, la justice divine semble appeler la résurrection pour récompenser ou punir tout le composé humain. P. 879 *a*, *b*.

b) Explication. — a. *Rejet des hypothèses scotistes.* — Scot considère la forme intermédiaire de corporéité comme nécessaire à l'explication de la résurrection. Avant lui Henri de Gand avait soutenu la même opinion et saint Bonaventure voulait trouver dans les « raisons séminales » le moyen d'expliquer la réapparition dans la matière des formes inférieures disposant cette matière, redevenue ainsi numériquement la même que celle abandonnée par l'âme au moment de la mort. Durand, s'inspirant du principe thomiste incontestable de l'unicité de forme dans le composé humain, rejette ces conceptions qui avaient amené leurs auteurs à enseigner la possibilité, au moins spéculative, d'une résurrection opérée sous l'action d'agents purement naturels. Aussi dans la q. II, *utrum aliquid corruptum possit per naturam idem numero reparari*, p. 879 *b*-881 *a*, il prend nettement position contre la restauration de cette identité dans l'être sous l'influence d'un agent naturel. L'agent naturel serait différent de celui qui, la première fois, aurait communiqué à la matière sa forme corporelle; il faudrait donc que la nouvelle forme produite soit différente de la première tout au moins numériquement : *quando aliquid dependet ab alio per se et ex necessitate, multiplicato eo, oportet ipsum necessarie multiplicari*. N. 7, p. 880 *b*. Cela posé, Durand reprend l'argumentation de Scot qui voulait démontrer, voir col. 2554, que l'âme raisonnable ne peut être réunie au corps que par Dieu. Si les agents naturels, dit-il, peuvent naturellement faire réapparaître la forme de corporéité, comme ultime dis-

position à l'âme raisonnable, il s'ensuivrait qu'ils seraient cause de la réunion de l'âme au corps, tout comme le père qui engendre peut être dit cause (dispositive, mais cause réelle) de la première union. N. 8, p. 880 *b*.

Afin de mieux marquer l'intransigeance thomiste de sa position, Durand déclare, dans la question suivante, q. III, p. 881 *b*-884 *b*, que la puissance divine elle-même ne peut reproduire, dans leur identité numérique, des êtres dont les éléments essentiels seraient *totalement* disparus soit par annihilation, soit par corruption. Et il affirme cette impossibilité aussi bien pour les êtres permanents que pour les êtres en changements successifs. Les scotistes eux-mêmes reconnaissent que, pour ces derniers êtres tout au moins, Durand ne s'écarte pas de la doctrine de saint Thomas. Voir les notes des éditeurs des œuvres de saint Bonaventure, Quaracchi, t. IV, p. 890 *b*, 891 *a*. Pour la doctrine de saint Thomas, cf. *Quodl.*, IV, q. III, a. 5. Si l'on se souvient que, dans sa synthèse de la *Somme contre les gentils*, saint Thomas admet dans l'être humain un flux et un reflux perpétuels des éléments, on doit conclure que la position de Durand est identique à celle du Docteur angélique.

b. *Fondement identique à celui de saint Thomas: la permanence de l'âme spirituelle, forme du corps humain.* — A deux reprises, Durand insiste sur ce point. Tout d'abord dans la question I, n. 6, p. 878 *a*, où il agite le problème de la possibilité de la résurrection. C'est l' « introduction » de la forme dans la matière qui fait l'être résultant de l'union des deux. D'où l'on peut déduire que, si les principes essentiels d'un être dissous persistent séparément, numériquement les mêmes, l'agent qui peut les réunir rend par là possible la reconstitution de cet être, dans son identité numérique. Or, après la mort de l'homme, les principes essentiels de son être demeurent, matière et forme, et Dieu peut les réunir. Donc cet homme, malgré sa mort, peut être reconstitué le même numériquement. En second lieu, dans la même question, n. 12, p. 879 *a*, il expose que l'âme séparée demeure, après la mort, ordonnée au corps qu'elle a informé. Si Dieu a pu l'unir au moment de la génération au corps qu'elle devait informer, pour constituer précisément tel être humain, à plus forte raison pourra-t-il reconstituer le même être humain en réunissant cette âme qui persiste, incorruptible et immortelle, après sa séparation, au corps qui est demeuré dans ses éléments : car l'âme tient lieu de cette forme de corporéité, ingénérable et incorruptible, que certains ont inventée.

La raison de ce recours à la forme substantielle corporelle que demeure, même après la mort, l'âme spirituelle, c'est que c'est la forme substantielle qui donne à la matière son être premier et essentiel. Q. IV, n. 12, p. 886 *b*. Les scotistes (Durand les réfute sans les nommer) s'imaginent que la reconstitution du corps doit précéder sa réassomption par l'âme, et c'est pourquoi ils inventent cette forme intermédiaire de corporéité. Mais c'est là pure illusion d'imagination. La réanimation qui se produira à la résurrection sera un véritable changement. Le sujet sur lequel l'âme exercera son emprise sera différent, avant et après, dans son mode d'être. La matière, en laquelle l'âme sera reçue, aura été *immédiatement* avant la résurrection sous la forme de poussière. Il ne faut donc pas imaginer comme une nouvelle formation du corps précédant naturellement la réanimation... Dieu n'a pas besoin d'une matière prédisposée immédiatement à recevoir sa forme. Mais la nouvelle animation produira *in eodem instanti* la reconstitution du corps et son aptitude à recevoir l'âme.

c. *Maintien de la doctrine traditionnelle de la réassomption des éléments corporels par l'âme immortelle, mais pour l'expliquer dans tous les cas possibles, recours à la métaphysique de la forme.* — C'est d'ailleurs la pure position de saint Thomas ; ce qui a laissé croire à certains auteurs que Durand s'éloignait des positions thomistes, c'est uniquement l'emploi de quelques expressions et surtout de quelques exemples insolites.

Tout d'abord, Durand reprend la doctrine traditionnelle de la réassomption des éléments corporels réduits en poussière après la mort. Dans la q. IV de la dist. XLIII, n. 13, il distingue l'organisation du corps qui ressuscite, laquelle se fait *in instanti* par l'âme, forme substantielle, et le rassemblement *(collectio)* des cendres que, selon la doctrine reçue, les anges seront chargés de retrouver et de soumettre à la puissance divine. P. 886 *b*.

Ensuite, dans la q. I de la dist. XLIV, celle-là même où l'on va puiser quelques citations séparées de leur contexte, pour présenter sa doctrine comme une innovation, Durand se pose directement la question : *utrum ad hoc quod idem homo numero resurgat requiratur quod formetur corpus ex eisdem pulveribus in quos fuit resolutum.* Et sa première remarque est de dire que le problème serait vite résolu si l'on ne considérait comme élément essentiel de l'homme que la seule forme ; parce que, la forme demeurant la même, quelles que soient les variations de matière, l'homme resterait toujours identique. De cette explication (que tous nos manuels lui prêtent), Durand ne veut pas, parce que, dit-il, *communiter tenetur et veritas sic habet quod de essentia et quiddilate hominis, cujuscumque substantiæ generabilis et corruptibilis, sunt materia et forma.* N. 4, p. 887 *b*. Et, après avoir répondu aux objections formulées contre sa doctrine, il conclut : *per hoc patet responsio ad principalia argumenta quæstionis : quia secundum hanc positionem non solum salvamus identitatem formæ, sed etiam materiæ, modo quo dictum est.* N. 11, p. 889 *b*.

Quelle est donc cette « manière de dire? » C'est ici qu'il faut séparer la doctrine de certaines expressions et d'exemples insolites. Expressions et exemples qui, d'ailleurs, trouvent leur explication dans le texte de Durand, en raison du contexte qui les explique. La question I de la dist. XLIV, dont nous avons lu plus haut la teneur, est posée à l'occasion de « certains auteurs » qui se demandent si, dans l'hypothèse où, à la résurrection, le corps de Pierre et le corps de Paul demeuraient *non réduits en poussière* après leur mort, Pierre ressusciterait identique à lui-même au cas où son âme reprendrait le corps de Paul et réciproquement, si Paul ressusciterait identique à lui-même au cas où son âme reprendrait le corps de Pierre. N. 1, p. 887 *b*.

On doit , répond Durand, selon les deux opinions philosophiques qui s'affrontent ici (scotisme et thomisme), donner deux solutions différentes. Si dans l'homme il y a, outre l'âme raisonnable, une autre forme substantielle qui donne à la matière d'être corporelle et d'avoir les perfections du corps, il est évident que dans l'hypothèse envisagée, Pierre ne serait plus Pierre et Paul ne serait plus Paul. Car l'identité du tout suppose l'identité des parties et le corps est ici conçu comme une partie de l'être humain, possédant déjà en elle-même son unité et son entité propres. Mais, *si dans l'homme il n'y a qu'une forme substantielle, l'âme raisonnable qui donne l'être corporel et les perfections du corps*, la question telle qu'elle est posée est une pure contradiction, car il n'y a pas de corps de Pierre sans l'âme de Pierre, ni de corps de Paul sans l'âme de Paul. N. 4, p. 888 *a*. Par conséquent la question doit être posée différemment : Supposé que l'âme de Pierre informe *la matière qui fut* dans le corps de Paul, Pierre ressusciterait-il identique à lui-même?

Et c'est à la question ainsi posée que Durand donne la célèbre réponse qu'on lui reproche comme une inno-

vation, peut-être parce que ses détracteurs n'ont jamais lu son texte : *Ad primum dicendum quod cuicumque materiæ uniatur anima Petri in resurrectione, ex eo quod est eadem forma secundum numerum, per consequens erit idem Petrus secundum numerum.* N. 6, p. 888 *a*. Mais il a bien soin de noter que c'est là une réponse à une question exceptionnelle, qu'il n'envisage point comme représentant le cas ordinaire : *Si aliquo modo deberet habere locum.* Voilà pour expressions et exemples insolites.

Quant à la doctrine, c'est celle-là même que nous avons déjà trouvée chez saint Thomas. La matière est une pure puissance qui, de son unique forme substantielle, reçoit toutes ses déterminations. N. 6. La meilleure preuve, c'est que, dans la transformation des aliments par la nutrition, malgré les changements que l'assimilation implique du côté de la matière — saint Thomas parlait du flux et du reflux des éléments — l'animal demeure toujours identique à lui-même. N. 7. Sans doute l'élément matériel est réel, mais sa réalité actuelle est due toute à la forme, n. 8, et c'est parce qu'elle est « actuée » par une forme déterminée qu'on peut la distinguer d'une matière « actuée » par une autre forme, n. 9; et ce, non seulement dans son devenir *(in fieri)*, mais dans son être constitué. N. 10.

En bref, c'est par la forme substantielle — l'âme raisonnable — que la matière devient, dans l'homme, ce corps de cet homme déterminé. Donc, si dans certains cas des éléments matériels autres que ceux jadis possédés devaient être repris à la résurrection par l'âme, cela n'empêcherait pas la reconstitution de l'homme : seraient sauvées non seulement l'identité de la forme, mais encore celle de la matière. N. 11.

Il faut n'avoir pas lu le texte de Durand de Saint-Pourçain pour lui prêter une doctrine en opposition avec celle de saint Thomas.

Nota. — Il semble inutile de poursuivre notre enquête chez les théologiens postérieurs. Tout d'abord un grand nombre de théologiens ne commentent plus les Sentences de Pierre Lombard et s'attachent à la Somme de saint Thomas. En général, le *Supplément* est délaissé. Suarez, par exemple, traite de la résurrection dans son commentaire sur la IIIª pars, à propos de la *Résurrection du Christ*, disp. XLIV. C'est surtout dans les manuels récents que la question de l'identité numérique des corps est étudiée sous l'aspect précis que lui avaient donné les commentateurs des Sentences. Et les auteurs y signalent simplement deux tendances : celle, disent-ils, de l'ensemble des théologiens qui, outre l'identité de l'âme, requièrent pour l'identité numérique des corps, qu'il subsiste « quelque chose de la matière » qui fut jadis possédée par l'âme; et celle de Durand de Saint-Pourçain qu'on veut retrouver chez Billot, Pègues, Hugueny, Van der Meersch et quelques autres. C'est là, pensons-nous, un cadre quelque peu conventionnel, que nous serions heureux d'avoir brisé.

4° *Propriétés des corps ressuscités.* — Il n'est question ici que des propriétés des corps en général et non des propriétés des corps glorieux, qui ont été étudiées à l'art. CORPS GLORIEUX, t. III, col. 1898 sq.

Nous nous contenterons de résumer très brièvement les réponses généralement admises et empruntées presque toujours à saint Thomas. Elles témoignent surtout de la curiosité des théologiens, avides de donner des solutions aux problèmes les plus obscurs. Les théologiens ont d'ailleurs l'excuse, très souvent, de pouvoir s'abriter derrière l'autorité de saint Augustin. Il sera bon cependant d'attendre au jour de la résurrection générale pour être définitivement fixé sur ces points.

1. *Identité des puissances dans le corps ressuscité.* — Pour les puissances spirituelles, pas de difficulté. Seules les facultés du composé pourraient provoquer quelque hésitation. Toutefois, même si cette hésitation était fondée, elle ne toucherait pas l'identité substantielle de la personne ressuscitée, les puissances de l'âme et du composé n'étant que des propriétés accidentelles. S. Thomas, *Suppl.*, q. LXXIX, a. 2, ad 3um.

2. *La matière reprise par l'âme retrouvera-t-elle dans le corps restauré exactement la même place et la même fonction?* — Saint Thomas opine que la réponse affirmative est plus vraisemblable, surtout en ce qui concerne les parties et les fonctions essentielles. Id., *ibid.*, a. 3.

3. *Les corps ressusciteront dans leur intégrité.* — Ce principe général comprend un certain nombre d'applications :

a) L'homme doit ressusciter parfait, puisqu'il ne ressuscite que pour atteindre sa perfection. En conséquence, de même que l'âme retrouvera ses puissances, de même le corps aura ses *organes* et ses *membres* intègres. Les mutilations et les déformations doivent donc disparaître. Si certains organes sont destinés à des fonctions peu nobles, mais en rapport avec les exigences de la vie terrestre, ils subsisteront, mais avec des fonctions en rapport avec les exigences de l'autre vie. Id., q. LXXX, a 1.

b) Les *cheveux* et les *ongles* n'appartiennent pas à la perfection première du corps; mais ils ressortissent à sa perfection seconde : « Et parce que l'homme ressuscitera dans toute la perfection de sa nature, il faut que les cheveux et les ongles ressuscitent en lui. » Id., *ibid.*, a. 1.

c) Les *humeurs* appartenant à la perfection de la nature humaine reparaîtront, mais toujours en conformité avec les exigences de la vie de l'au-delà. « Les membres qui servent à la génération existeront après la résurrection pour l'intégrité de la nature humaine, mais non pour opérer les actes qu'ils accomplissent maintenant. » Id., *ibid.*, a. 3, et ad 2um. En bref, tout ce qui se rapporte à la vérité et à l'intégrité de la nature humaine ressuscitera avec les corps. Id., *ibid.*, a. 4.

d) La matière sera rendue à l'homme selon les exigences de l'espèce humaine : il est trop évident que la totalité de la matière qui, au cours de la vie terrestre, a pu passer dans un corps humain, n'est pas due à l'intégrité de la personne ressuscitée. Id., *ibid.*, a. 5.

e) D'après saint Thomas et bon nombre de théologiens, les hommes ressusciteront à l'*âge parfait*, c'est-à-dire, d'après saint Augustin, vers l'âge de trente ans, « la perfection existant dans l'âge viril auquel s'arrête le mouvement de croissance et où commence le mouvement de décroissance. » *Suppl.*, q. LXXXI, a. 1. Mais d'autres théologiens estiment cette solution discutable et peu conforme avec les assertions empruntées aux monuments de l'antiquité chrétienne. Le P. Terrien déclare que « cette règle ne doit pas être comprise avec une exactitude mathématique. Il semble convenable qu'il y ait dans l'apparence extérieure des ressuscités quelque chose qui rappelle leur vie d'ici-bas. On aime à penser qu'un saint Stanislas, par exemple, conservera les grâces de sa jeunesse et le vieillard Siméon, la noble majesté qui le caractérisait, quand il reçut entre ses bras le Sauveur du monde. » *La grâce et la gloire*, t. II, l. X, c. II, p. 268-269. Cf. F. Segarra. *De identitate corporis mortalis et corporis resurgentis*, Madrid, 1929, p. 241-256.

f) Par contre, saint Thomas concède que les morts ne ressusciteront pas tous avec *la même taille;* ils ressusciteront avec la taille qu'ils ont eue ou qu'ils auraient eue à l'âge viril, terme de la croissance. Si toutefois la nature a fait des excès dans un sens ou dans l'autre, « la puissance divine retranchera ou ajoutera ce qu'il y aura dans l'homme en trop ou en moins ». *Suppl.*, q. LXXXI, a. 2.

g) De même que les hommes ressusciteront avec leur taille particulière, de même ils ressusciteront avec *leur sexe :* la diversité des sexes importe à la perfection de l'espèce. Id., *ibid.*, a. 3.

h) Mais toutes les *opérations de la vie animale* cesseront, car la perfection de la résurrection concerne la possibilité d'atteindre la fin dernière : à quoi les fonctions de la vie animale n'ont aucun rapport. Id., *ibid.*, a. 4.

4. *Remarques spéciales pour les corps des damnés* (q. LXXXVI). — Saint Thomas, logique avec les principes énoncés plus haut, enseigne que les corps des damnés :

a) ressusciteront sans *aucune difformité* et sans *aucun défaut* provenant de la faiblesse de la nature humaine. « L'auteur divin qui a créé la nature réparera la nature des corps dans son intégrité à la résurrection », a. 1. Toutefois saint Thomas rapporte les opinions contraires, qu'il considère comme libres, saint Augustin ayant lui-même hésité sur ce point dans l'*Enchiridion;*

b) seront *incorruptibles*, car, s'ils étaient corruptibles, ils ne pouraient être soumis à l'action du feu éternel. Voir FEU DE L'ENFER, t. v, col. 2236-2237;

c) mais ne sauraient être *impassibles*, puisqu'ils doivent souffrir des atteintes du feu. Voir même article, col. 2238.

5° *Les circonstances de la résurrection.* — 1. *Le temps de la résurrection sera différé jusqu'à la fin du monde.* — La sainte Écriture parlant de la résurrection *in novissimo die*, cf. Joa., VI, 55; XI, 24, les théologiens acceptent, sans doute possible, que c'est à la fin du monde qu'aura lieu la résurrection générale. Saint Thomas en apporte une raison de convenance : la matière des corps inférieurs sera soumise au mouvement tant que les corps célestes pourront exercer leur influence. *Suppl.*, q. LXXVII, a. 1. Cette raison, tirée d'une physique périmée, est traduite par les thomistes modernes de la façon suivante : le temps de la résurrection est reculé à la fin du monde afin de maintenir la proportion entre la rénovation du monde et l'incorruption des corps. Cf. Hugon, *Tractatus dogmatici*, t. III, p. 812.

Mais cette assertion n'a qu'une portée générale et souffre des exceptions possibles : la résurrection de la sainte Vierge, qui est une doctrine enseignée dans l'Église catholique, voir t. I, col. 2127, peut-être celle des saints dont il est parlé dans Matth., XXVII, 52-53. Saint Thomas avait d'abord pensé que ces résurrections avaient été définitives et absolues. *In IV*um *Sent.*, dist. XLIII, q. I, a. 3 (*Suppl.*, q. LXXVII, a. 1, ad 3um); *In Matthæum*, édition de Parme, t. X, p. 210. Plus tard, les raisons appoitées en sens inverse par saint Augustin lui ont semblé beaucoup plus solides. *Sum. theol.*, IIIa, q. LIII, a. 3, ad 2um. L'opinion négative semble préférée aujourd'hui par les auteurs. Voir Lagrange, *Évangile selon saint Matthieu*, Paris, 1923, p. 532. Toutefois, Cajétan ayant maintenu dans son commentaire de la *Somme* la première opinion de saint Thomas, de bons auteurs gardent encore aujourd'hui ce sentiment. Voir P. Synave, *Vie de Jésus* (dans l'édition de la *Revue des Jeunes*), t. IV, note 49, p. 320.

La question du millénarisme est également envisagée par les théologiens à propos du temps de la résurrection. Voir t. X, col. 1760.

2. *Personne ne peut ni connaître ni même conjecturer l'époque de la résurrection.* — On ne pourrait savoir l'étendue de l'avenir que par la raison naturelle ou par la révélation. Or, la raison naturelle est, par elle-même, incapable de fournir une indication sur ce sujet et la révélation non seulement est muette, mais nous enseigne que personne ne peut savoir le jour ni l'heure. Matth., XXIV, 36. Saint Thomas applique à l'époque de la résurrection la réponse du Christ aux apôtres : *non est vestrum nosse tempora vel momenta, quæ Pater posuit in sua potestate*, Act., I, 7. *Suppl.*, q. LXXVII, a. 2. Application déjà faite par saint Augustin, *De civitate Dei*, l. XVIII, c. LIII, n. 1, *P. L.*, t. XLI, col. 616.

3. *La résurrection se fera au crépuscule.* — Sans doute c'est timidement que les théologiens avancent cette affirmation. Ce n'est qu'une probabilité, étayée sur le fait que le Sauveur choisira, pour venir, l'heure des voleurs. Cf. Luc., XII, 39-40. C'est l'interprétation du Maître des Sentences. S. Thomas, *Suppl.*, q. LXXVII, a. 3.

4. *La résurrection se fera instantanément.* — On a vu que le ministère des anges sera requis pour colliger les cendres dont les corps doivent ressusciter. Ce travail préalable pourra admettre une certaine succession dans le temps. Mais l'œuvre divine de la résurrection sera *in instanti.* Saint Thomas, pour légitimer cette assertion, s'appuie sur I Cor., XV, 51. Id., *ibid.*, a. 4.

5. *La mort sera-t-elle le point de départ de la résurrection à l'égard de tout le monde?* — Autrement dit, les « vivants » de la fin du monde devront-ils mourir avant de ressusciter? On sait que la question est controversée. Voir MORT, t. V, col. 2492. Saint Thomas et la plupart des théologiens penchent pour l'affirmative. *Suppl.*, q. LXXVIII, a. 1. Et ils considèrent qu'en conséquence le corps — sauf exception possible par privilège de Dieu — devra être réduit en poussière avant de ressusciter. Id., *ibid.*, a. 2. Le Docteur angélique insiste sur cette idée que les cendres qui résulteront de la désagrégation des corps ne garderont aucune inclination naturelle à l'égard de la résurrection, mais que seule la volonté divine justifiera la reprise par l'âme des éléments qui lui auront appartenu. Id., *ibid.*, a. 3. Cette assertion n'est d'ailleurs pas en contradiction avec ce qui a été dit plus haut de la relation plus ou moins lointaine que les éléments dissociés conservent à leur individualité première, sous la forme de l'âme humaine. Voir col. 2550.

V. CONCLUSIONS GÉNÉRALES : COMMENT APPRÉCIER LES HYPOTHÈSES ÉMISES POUR EXPLIQUER LA RÉSURRECTION DES CORPS? — Dans l'exposé des explications théologiques, nous nous sommes à dessein abstenu de formuler des jugements doctrinaux sur leur valeur en regard du dogme catholique. C'est parce que, en dehors des trois affirmations dogmatiques que l'on a rapportées au début de cet article, voir col. 2501-2504, tout le reste n'est qu'hypothèses plus ou moins consistantes. Les Pères, on l'a vu, se sont toujours exprimés avec une prudence qui exclut, de leur part, l'intention de donner valeur d'enseignement officiel à tout ce qui n'appartient pas au strict domaine du dogme. Leurs affirmations réitérées de la résurrection *in eadem carne quam nunc gestamus* n'a pas d'autre but que d'éliminer l'explication origéniste, attribuée, à tort ou à raison, au maître alexandrin, d'une résurrection en des corps différents de ceux que les hommes auraient eus sur la terre. Aussi, *a priori*, semble-t-il difficile de porter un jugement sur les explications théologiques proposées, dès lors qu'elles affirment vouloir respecter les données du dogme. Tout au plus pourrait-on marquer le plus ou moins de logique avec laquelle elles entendent s'y conformer.

Mais ici encore il convient d'être d'une extrême prudence.

D'une part, en effet, les données traditionnelles relatives à l'identité du corps ressuscité et du corps vivant ne sont pas les seules auxquelles l'attention du théologien doive s'arrêter. Il y a aussi cette *transformation* dont parle l'Apôtre, I Cor., XV, 51, transformation dont nous ignorons la nature exacte, mais qui, au point de vue de la seule raison, s'impose déjà, puisque les conditions de vie corporelle ne seront plus les mêmes après la résur-

rection que dans la vie présente. Et cette transformation s'impose aussi bien pour les damnés que pour les élus, puisque la vie corporelle de tous ne finira pas et comportera l'incorruptibilité. L'idée de *germe*, bien qu'incomplète, doit être aussi retenue, tout au moins pour les corps des élus : c'est encore saint Paul qui la propose, I Cor., xv, 42 sq. Ces deux considérations, puisées aux sources mêmes de la révélation, doivent nous empêcher de formuler des jugements trop absolus sur l'*identité matérielle* des corps vivants et des corps ressuscités.

Mais, d'autre part, les progrès et les incertitudes des sciences physiques et physiologiques doivent également nous inciter à la réserve. Dans quelle mesure les éléments derniers du corps participent-ils à la vie de l'individu? Se renouvellent-ils complètement? Comment expliquer l'identité personnelle d'un être dont le corps est en changement perpétuel?

En dehors des grandes lignes doctrinales fixées par l'Église — l'âme, forme du corps humain, principe vital, unique dans le composé humain — il est difficile de formuler un enseignement ferme. Affirmer, même sous le couvert de savants biologistes, qu'un « quelque chose » demeure permanent dans la substance corporelle, nonobstant le « tourbillon vital », c'est émettre une opinion assez discutable, même scientifiquement, et qui, en tout cas, ne saurait servir de support à une explication théologique. Saint Thomas rapportait jadis une opinion semblable, voir col. 2557, et la considérait comme moins probable.

Troisième réflexion enfin : la persistance de *quelques* éléments de la substance corporelle n'est pas encore suffisante, semble-t-il, pour expliquer l'identité physique des corps. Pour satisfaire pleinement aux exigences d'une telle identité, il faudrait refaire le miracle de saint Nicolas ressuscitant les trois petits enfants dont la chair avait été salée et conservée par le méchant boucher... L'hypothèse, à laquelle se réfèrent plusieurs auteurs modernes en interprétant quelques phrases du *Traité élémentaire de physiologie* du Dr Gley dans le sens d'une permanence réelle des cellules cérébrales et d'une partie du tissu musculaire, passe encore à côté d'une solution adéquate du problème de l'identité numérique des corps. Cette permanence ne s'étend pas au-delà de la vie terrestre. Et donc, se posera toujours la question de la reprise par l'âme des autres éléments qu'elle aura possédés durant son existence terrestre.

La vraie solution semble donc devoir être reportée dans le champ de la métaphysique. C'est la seule façon d'éviter les questions oiseuses sur la quantité de matière à reprendre, sur l'âge auquel on doit ressusciter, sur le moment exact de la vie terrestre qui fournira les éléments du corps ressuscité, etc., etc.

Il convient donc, disons mieux, il est nécessaire, de n'infliger aucune note théologique aux explications qui affirment conserver intégralement les trois données du dogme catholique, et surtout il faut se défier, en les jugeant, de céder aux illusions de l'imagination.

Voici, *salvo meliori judicio* en matière si obscure, notre avis sur les doctrines en cours :

1° On peut soutenir une *identité matérielle stricte* du corps vivant et du corps ressuscité, en sorte que notre corps, ne subissant ici-bas aucune modification, même dans son élément matériel, se retrouverait tel quel à la fin du monde. Cette conception est évidemment absurde au point de vue physiologique, le corps humain étant en perpétuelle évolution ; mais du moins, au point de vue des exigences du dogme, elle serait irrépréhensible.

2° On peut vouloir sauvegarder l'identité numérique des corps par l'hypothèse de la *permanence* tout au moins *d'un certain nombre d'éléments* fixés dans l'organisme humain au cours de la vie terrestre et repris par l'âme au moment de la résurrection, Dieu achevant, complétant ce qui manque à ces éléments partiels pour la reconstitution complète du corps. C'est la théorie généralement enseignée et qui s'appuie sur de nombreux textes de saint Thomas (nous avons dit plus haut pourquoi nous estimons que cet aspect de la thèse de saint Thomas est secondaire).

3° Tout en acceptant le principe général de cette solution, on peut admettre qu'en certains cas exceptionnels, Dieu sera obligé de suppléer partiellement ou même totalement au défaut de matière. C'est la théorie dont saint Thomas a très certainement posé le principe, voir col. 2559, et qu'on retrouve, avec un accent plus net mis sur l'exception, chez Durand de Saint-Pourçain et, de nos jours, chez Billot, Pègues, Hugueny, Van der Meersch, etc. Explication tout aussi acceptable que la précédente et qui présente l'avantage d'ouvrir les voies, le cas échéant, à une solution plus métaphysique et moins susceptible de soulever des difficultés quasi insolubles.

4° On peut enfin, entendant comme règle générale ce que les derniers auteurs cités entendent comme exception, vouloir expliquer l'identité numérique des corps ressuscités par la seule identité de la forme substantielle, laquelle reconstituerait toujours, au moment de la résurrection, avec n'importe quels éléments matériels, sa matière propre et individuée, son propre corps. C'est la thèse de Mgr Laforêt, *Dogmes catholiques*, t. IV, Paris-Tournai, 1860, p. 448, de Mgr Élie Méric; *L'autre vie*, t. II, c. IV, § 2, p. 68-70 et de différents auteurs des *Dictionnaires* de Migne. Même à cette thèse nous ne ferions pas d'objection de principe, car elle entend bien respecter les trois données du dogme : la *résurrection — générale —* des *corps* selon l'*identité numérique*. De ce système toutefois, nous ne rapprocherions qu'avec prudence l'explication dynamique fournie par Leibniz, dans son *Système théologique*, en raison même de son apparentement avec la doctrine spirite du *périsprit*. Cf. Lepicier, *De novissimis*, p. 423, et *Le monde invisible*, Paris, 1931, p. 147 sq., mais surtout Monsabré, *Exposition du dogme catholique*, carême 1889, notes à la 101e conférence.

5° Mais, à coup sûr, on doit rejeter comme ne sauvegardant pas l'identité numérique requise par le dogme catholique, les explications peu théologiques de l'abbé Le Noir, se contentant d'une identité *spécifique*, dans laquelle, par conséquent, l'identité numérique est en péril. *Dictionnaire des harmonies de la raison et de la foi*, Paris, 1856, article *Résurrection de la chair*, t. XIX de la IIIe série des encyclopédies de Migne, col. 1477 sq. A plus forte raison faut-il réprouver toute explication fondée uniquement sur le sentiment intérieur de la personnalité, explication proposée, précisément à l'encontre du dogme catholique, par Diderot, dans l'*Encyclopédie*, t. XIV, p. 197.

6° C'est vers cette dernière explication que tendent un certain nombre d'auteurs protestants : « Immortalité de l'âme et résurrection, écrit Eug. Picard, doctrines profondément distinctes à l'origine et qui se sont fondues et pénétrées peu à peu. » Article *Eschatologie*, dans l'*Encyclopédie des sciences religieuses* de Litchtenberger, t. V, p. 500. Ces doctrines, ajoute l'auteur, font aujourd'hui double emploi.

Les réformateurs, d'ailleurs, avaient été très réservés sur la question de la résurrection. Calvin admettait que nous ressusciterons en la même chair que nous portons aujourd'hui quant à la substance, mais différente quant à la qualité. *Institution chrétienne*, l. III, c. XXV, n. 8, c'est-à-dire que l'organisme humain sera transformé, glorifié. Depuis le XIXe siècle, une tendance s'affirme en faveur du *conditionnalisme*, c'est-à-dire que des seuls bons l'âme survivrait et le corps ressus-

citerait. Une des plus récentes publications s'efforce de montrer qu'il faut éviter les précisions : « Le Christ n'a pas jugé bon de nous laisser un enseignement précis sur le moment de la résurrection et sur la façon dont elle se produirait. Il lui a suffi d'affirmer la résurrection et, pour se faire comprendre de ses auditeurs, d'avoir recours à des paraboles et à des images, en se servant du langage de son époque... Ces expressions... ne doivent pas être prises à la lettre... » Edmond R[ochedieu], article *Résurrection*, dans *Dictionnaire encyclopédique de la Bible* d'Alexandre Westphal, t. II, p. 562 *a*.

I. Données scripturaires. — Fr. Schmid, *Der Unsterblichkeit und Auferstehungsglaube in der Bibel*, Brixen, 1902; A. Hudal, *Textkritische und exegetische Bemerkungen zu Job, XIX, 25 27*, dans *Biblische Zeitschrift*, t. XIV, 1917, p. 214 sq.; G. Ricciotti, *Il libro di Giobbe ammette la risurrezione?* dans *Scuola cattolica*, 1923, p. 775 sq.; F. Ceuppens, *De resurrectione mortuorum apud Job, XIX, 25-27*, dans *Angelicum*, 1930, p. 433 sq.; F. Nötscher, *Altorientalischer und alttestamentlischer Auferstehungsglaube*, Wurtzbourg, 1926; E.-B. Allo, *Saint Paul et la « double résurrection » corporelle*, dans *Revue biblique*, 1932, p. 187 sq.; *Première épître aux Corinthiens*, Paris, 1935, p. 400 sq.; H. Molitor, *Die Auferstehung der Christen und Nichtchristen nach dem hl. Paulus*, Munster, 1933; H. Koffler, *Die Lehre des Barhebræus von der Auferstehung der Leiber*, Rome, 1932; F. Prat, *La théologie de saint Paul*, 17e édit., t. I, Paris, 1930, p. 157-167; J. Bonsirven, *Le judaïsme palestinien*, t. I, Paris, 1935, p. 468-485; M.-J. Lagrange, *Le judaïsme avant Jésus-Christ*, Paris, 1931, *passim*.

II. Les Pères. — J. Tixeront, *Histoire des dogmes*, *passim*; L. Atzberger, *Geschichte der christlichen Eschatologie innerhalb der vornicänischen Zeit*, Fribourg-en-B., 1896; Bardenhewer, *Geschichte der altkirchlichen Literatur*, Fribourg-en-Brisgau, 2e édit., 1913; J. Rivière, *Saint Justin et les apologistes du second siècle*, Paris, 1907; on trouve également des renseignements succincts dans J.-F. de Groot, S. J., *Conspectus historiæ dogmatum*, 2 vol., Rome, 1931, et dans Cayré, *Précis de patrologie*, 2 vol., Paris, 1927.

III. Les théologiens. — On devra consulter les Sententiaires dans leurs commentaires aux dist. XLIII-XLIV et les commentateurs de saint Thomas, sur la *Somme théologique*, IIIa, q. LVI, et notamment Suarez, dans son *De mysteriis vitæ Christi*, à cette question même, disp. L.

Les manuels *De novissimis* sont, de toute évidence, à consulter; mais on se gardera, en général, d'adopter leurs cadres un peu arbitraires. Le volume du P. Segarra, *De identitate corporis mortalis et corporis resurgentis*, Madrid, 1929, est extrêmement précieux à consulter comme recueil documentaire; mais c'est une œuvre de polémique.

Voir aussi J. Bautz, *Die Lehre vom Auferstehungsleiben*, Paderborn, 1877; A. Brinquart, *La résurrection de la chair et les qualités des corps des élus*, Paris, 1899; L. Chaudouard, *La philosophie du dogme de la résurrection de la chair au IIe siècle*, Paris, 1905; E. Schiltz, *La résurrection des corps devant la raison*, dans *Nouvelle revue théologique*, 1927, p. 273 sq., 339 sq.: A. d'Alès, art. *Résurrection* dans le *Dictionnaire apologétique de la foi catholique*.

A. Michel.

RÉTICIUS, évêque d'Autun au commencement du IVe siècle. Réticius est, à notre connaissance, le plus ancien évêque d'Autun sur qui nous ayons des renseignements assurés, car nous ne savons rien de précis sur saint Révérien (ou Riran), qui aurait souffert, comme tous les martyrs bourguignons, au temps d'Aurélien.

Selon saint Grégoire de Tours, *De gloria conf.*, 73, Réticius aurait commencé par être marié, avec une femme aussi vertueuse que lui. Les deux époux auraient vécu plusieurs années ensemble, en pratiquant la continence et en s'exerçant sans cesse à la charité et aux bonnes œuvres. L'épouse de Réticius serait morte la première, après avoir supplié son mari de se faire enterrer dans le tombeau où elle allait elle-même être déposée; et le narrateur ajoute qu'à la mort de Réticius, lorsqu'on voulut en effet mettre son corps auprès de celui de sa femme, ce dernier fit quelques mouvements comme pour laisser de la place au mari qui venait la rejoindre.

Après son veuvage, Réticius fut appelé au gouvernement de l'Église d'Autun, et il joua un rôle important dans les affaires religieuses au commencement du IVe siècle. Constantin le convoqua au concile de Rome (313) qui devait juger les donatistes; et saint Augustin, *Contra Julian. pelag.*, I, III, 7, dit que les actes de ce concile font assez voir qu'il avait eu une grande autorité dans l'Église durant son épiscopat. Il l'appelle ailleurs un homme de Dieu et il le cite, contre les pélagiens, parmi les tenants de la doctrine du péché originel. En 314, Réticius prit encore part au concile d'Arles; cf. Optat de Milève, *De schismate donatist.*, I, 20. S. Augustin, *Opus imperfect. contra Julian.*, l. I, 55; et il en souscrivit les actes.

Saint Jérôme, *De vir. ill.*, 82, le cite au nombre des écrivains : il lui attribue un volumineux ouvrage contre les novatiens et un commentaire sur le Cantique des Cantiques. Il semble d'ailleurs avoir changé d'opinions sur la valeur du commentaire; car après l'avoir demandé avec ardeur à Rufin pour pouvoir en prendre copie, *Epist.*, V, il écrit à Marcella que ce n'est pas un livre fait pour des personnes aussi savantes qu'elle et que l'auteur y fait paraître plus d'éloquence que d'érudition. Réticius, ajoute-t-il, n'a pas eu soin de s'instruire assez par la fréquentation des juifs et par la lecture des commentateurs anciens, en particulier par celle d'Origène. *Epist.*, XXXVII. Il ne nous est pas possible de vérifier la valeur de ce jugement, car le commentaire de Réticius sur le Cantique est aujourd'hui perdu. Il existait encore au XIIe siècle : Bérenger en cite un fragment dans son Apologie d'Abélard, *P. L.*, t. CLXXVIII, col. 1864. Le traité *Contre les novatiens* a lui aussi disparu, à l'exception d'une phrase sur le péché originel que rapporte saint Augustin, *Contra Julian.*, I, III, 7.

Tillemont, *Mémoires*, t. VI, p. 27-29. *Histoire littéraire de la France*, t. I *b*, Paris, 1733, p. 59-63.

G. Bardy.

REUTER Jean, jésuite, né le 13 octobre 1680 dans le Luxembourg, à Schimpach, commune d'Ober-Wampach. Entré dans la Compagnie le 22 mai 1706, il enseigna les humanités et la philosophie, puis, pendant huit ans, la théologie morale à l'université de Trèves. Il fut *socius* du P. provincial, recteur du collège de Trèves de 1735 à 1738 et du séminaire de 1738 à 1741. Il mourut à Trèves, le 21 janvier 1762, laissant la réputation d'un religieux savant et austère, en même temps que charitable.

Le brillant enseignement de théologie morale, que donna le P. Reuter, a été reproduit ou résumé par lui en deux ouvrages, non moins favorablement accueillis :

1. *Theologia moralis quadripartita, incipientibus accommodata et in aula theologica S. J. Treviris publice exposita a R. P. Joanne Reuter, ejusdem societatis, SS. Theologiæ doctore in universitate Trevirensi et professore publico, nunc in usum et utilitatem plurium typis data, cum prævia analysi doctrinæ moralis a Sede apostolica reprobatæ...*, Cologne, 1750, 4 vol. petit in-8°, 744, 708, 748, 761 p.; Bonn, 1754 et 1768, in-12. Dans une 2e édition de Cologne, 1756, à la fin de chaque volume prennent place des cas de conscience, appropriés à la matière (cf. infra). Comme l'auteur le dit dans la dédicace à dom Léopold Camp, abbé cistercien d'Himmerod, et dans la préface, il a voulu donner un traité scolaire et pratique, tenant le milieu entre les grands ouvrages très étendus, facilement verbeux, et les résumés trop étriqués. De fait, la *Theologia moralis quadripartita* vaut par la clarté et la netteté de ses exposés, la précision de ses conclusions, l'ordre excellent de ses divisions (chaque volume porte une numérotation continue). En tête de l'ouvrage, sous le titre : *Analysis doctrinæ moralis reprobatæ*, est placée une explication des diverses propositions morales condamnées par

Alexandre VII, Innocent XI et Alexandre VIII; elles sont groupées selon l'ordre des matières morales qui sera suivi dans les quatre volumes.

Voici cet ordre : 1er volume, 5 traités : les actes humains, leurs principes directifs (conscience et lois), les péchés, le mérite surnaturel; 2e volume, 5 traités : les vertus théologiques et morales, sauf la justice; 3e volume, 4 traités : le droit, la justice, les injustices et leur réparation; 4e volume, 8 traités : les sacrements en général et en particulier.

En un temps de réaction rigoriste, Reuter sut rester modéré et humain. Ses positions générales se rapprochent de celles que saint Alphonse prenait déjà dans ses premières *Annotationes ad Medullam*, publiées à peu près à la même époque. Il reste fidèle au probabilisme pur, tout en marquant nettement ses limites; on pourrait de nos jours souscrire à peu près à sa doctrine en cette matière. Par ses qualités pédagogiques, la *Theologia quadripartita* s'égale à la *Theologia moralis* d'Antoine, parue vingt-cinq ans auparavant; elle n'a pas connu un aussi grand succès, mais elle n'a pas son rigorisme.

2. *Neo-confessarius practice instructus, seu methodus rite obeundi munus confessarii, in gratiam juniorum, qui ad curam animarum aspirant, cum appendice sive brevi instructione et methodo dispensationes aliasque gratias petendi et impetratas exsequendi, publice proposita a R. P. Joanne Reuter, S. J., SS. Theologiæ in universitate Trevirensi doctore ac professore publico*, Cologne, 1750, petit in-8°, 443-62 p. Cette édition de 1750 est donnée, dans son titre même, comme une seconde édition. Il y eut donc, semble-t-il, une première édition de cet ouvrage, parue l'année précédente, 1749, mais faite sans doute *ad usum privatum* ou pour un public restreint. Sommervogel en effet ne la cite point et le *Privilegium Cæsareum*, mis en tête de l'édition de 1750 et du reste commun à la *Theologia quadripartita* et au *Neo-confessarius*, est du 15 mai 1570 (la *Facultas R.P. Provincialis*, également commune aux deux ouvrages, étant du 17 août 1749).

Dans la préface, Reuter explique qu'ayant constaté de regrettables déficiences dans les examens imposés aux jeunes prêtres à leur début dans le ministère des confessions, il voulut y remédier par son enseignement public et proposa à ses auditeurs de théologie une méthode pratique permettant de s'acquitter en toute rectitude de ce ministère. Des demandes répétées d'imprimer cette méthode lui furent faites. Il a divisé son opuscule en trois parties, traitant successivement des choses que le confesseur doit observer : *a)* en général par rapport aux pénitents; — *b)* en général au sujet des péchés plus fréquents et en particulier par rapport aux différents âges, sexes, états ou conditions des pénitents; — *c)* enfin en ce qui touche divers vices ou défauts de ces derniers.

C'est en somme une pratique complète du ministère pénitentiel que Reuter offrait aux prêtres : elle était pleine de clarté et de précision, abondante en notations psychologiques, d'esprit modéré et vraiment apostolique, d'ordonnance excellente. Elle rencontra un grand succès, comme en témoignent les nombreuses rééditions faites du vivant de l'auteur et après sa mort : Cologne, 1752; Bonn, 1753 (cette édition contient les cas dont il sera parlé plus loin); Louvain, 1753; Cologne, 1758, 1762 (avec des lettres et constitutions apostoliques récentes); Ratisbonne, 1764; Bonn, 1766; Louvain, 1773, etc. L'ouvrage se trouve ainsi présenter un réel intérêt historique : il a agi sur la pratique pénitentielle de l'Allemagne catholique et des pays du Nord et il témoigne de ce qu'était cette pratique, comme la *Praxis* de saint Alphonse par rapport à l'Italie de la même époque (la version primitive de la *Praxis*, qui est italienne, est de 1748). Les deux œuvres ont même esprit et donnent souvent des directions tout à fait semblables : alors qu'en France le ministère pénitentiel s'imprégnait de rigorisme, il se maintenait, sur les bords du Rhin comme à Rome, humain et paternel, dans la ligne qu'il avait d'abord prise après le concile de Trente.

Le *Neo-confessarius*, du reste, demeure encore — même de nos jours — un ouvrage utile, à conseiller à ceux qui débutent dans le ministère de la confession. Aussi en existe-t-il des éditions modernes : Paris, Poussielgue-Rusand et Lyon, Pélagaud, 1850, avec des réponses de la S. Pénitencerie et des notes; Ratisbonne, 1870, édit. du P. Anderledy, S. J.; Paris, 1880 et 1890; Fribourg, 1905, édit. du P. Lehmkuhl, S. J., texte corrigé et augmenté, sans l'appendice sur les dispenses, ni les cas — les corrections et additions de cette édition sont intéressantes pour se rendre compte de l'évolution de la théologie morale et de la confession depuis le XVIIIe siècle; — Ratisbonne, Manz, 1906, édit. du P. J. Müllendorf, S. J.

En outre il a été publié du *Neo-confessarius* une traduction allemande adaptée, Ratisbonne, 1841 (rééditions en 1849, 1879... 6e en 1906 par les soins du P. Müllendorf) et une traduction espagnole, Madrid, 1849 (impr. Palacios, *Biblioteca religiosa*, t. LXVI-LXVII).

3. Outre ces deux ouvrages et pour les compléter, Reuter donna en 1753 des *Casus conscientiæ ex theologia morali et methodo munus confessarii rite obeundi...* avec une collection de lettres et constitutions apostoliques intéressant le clergé séculier et régulier, Cologne, in-8°, 297 pages. Ces cas correspondent aux diverses matières des deux ouvrages; aux énoncés sont joints non pas des solutions expresses, mais des références aux passages de ces mêmes ouvrages, contenant principes et doctrines, qui commandent ces solutions. L'opuscule était destiné à ceux qui possédaient déjà les ouvrages; dès les éditions, qui suivirent 1753, les cas furent insérés respectivement dans la *Theologia moralis* et dans le *Neo-confessarius*. On peut donc dire qu'ils ne forment pas à proprement parler une œuvre distincte et nouvelle; aussi bien les deux œuvres scolaires publiées en 1750 suffisent-elles à faire de Reuter un des meilleurs moralistes du XVIIIe siècle.

Sommervogel, *Bibliothèque de la Compagnie de Jésus*, t. VI, col. 1683 sq.; t. IX, col. 802; Hurter, *Nomenclator*, 3e éd., t. IV, 1907, col. 1636; *Allgemeine Deutsche Biographie*, t. XXVIII, p. 327, art. *Reuter Joa.*; *Biographie nationale de Belgique*, t. XIX, 1907, art. *Reuter Jean*, col. 186 sq. (E. Tandel); B. Duhr, S. J. *Gesch. der Jesuiten in den Ländern deutscher Zunge*, t. IV, 1928, 1re part., p. 65, 67, 69; 2e part., p. 104.

R. Brouillard.

REVALIDATION. — Revalider, comme l'étymologie l'indique, c'est donner, après coup, validité à un acte juridique qui, pour des raisons variées, en était dépourvu. Les canonistes parlent de revalidation d'une grâce, antérieurement obtenue, mais rendue sans effet par quelque nullité ou autrement; on peut de même revalider un contrat. Nous ne parlerons ici que de la revalidation du contrat qu'est le mariage. Pour diverses raisons, un mariage au moment où il a été contracté était invalide. Il peut y avoir lieu, quand après coup cette invalidité du contrat se découvre, de revalider celui-ci. On notera que le Code canonique parle non de revalidation, mais de convalidation, mais les deux mots sont pratiquement équivalents. I. Notions préliminaires. II. La revalidation simple par renouvellement du consentement. III. Des divers cas de revalidation simple.

I. Notions préliminaires. — 1° *Les différentes solutions à donner à une union invalide.* — Il arrive parfois que certaines unions ont l'apparence d'un véritable mariage, alors qu'en fait elles sont nulles.

Pour parer à cet état anormal diverses solutions peuvent être envisagées : la dissimulation, la rupture de la cohabitation, la déclaration de nullité ou la revalidation.

La dissimulation ne saurait être autorisée que lorsque les deux époux ignorent de bonne foi que le mariage, dans lequel ils vivent, est nul; elle est impossible si l'un des deux est de mauvaise foi ou si la nullité de l'union est un fait notoire et public. D'ailleurs, il faudrait des motifs vraiment exceptionnels, tels que le danger de péché formel pour les époux putatifs et le scandale probable pour des tiers, pour autoriser une personne au courant de la situation à laisser indéfiniment les intéressés dans la bonne foi. Anciennement, en certains cas tout au moins, la dissimulation contenait implicitement la dispense de l'empêchement qui aurait rendu nul le contrat, *Décrétales*, l. IV, tit. xiv, cap. 6; mais actuellement, d'après le style reçu à la Curie romaine, il n'en est plus de même.

La rupture de la cohabitation *(separatio quoad torum)* pourrait aussi en certaines circonstances apporter une solution satisfaisante. Mais le fait de vivre ensemble comme frère et sœur comporte de tels dangers moraux pour les époux putatifs, qu'il est préférable de ne pas avoir recours à cette solution qui ne saurait être, d'une manière générale, considérée que comme un remède extraordinaire.

La déclaration juridique de nullité est à recommander lorsque les époux putatifs sont en désaccord continuel, sans espoir d'amélioration, que l'une des parties est pervertie et que des causes sérieuses postulent, comme préférable, un nouveau mariage. Elle est la seule solution à envisager lorsque l'union ne peut pas être validée à cause d'un empêchement dont il est impossible d'obtenir dispense. En dehors de là elle demeure un moyen exceptionnel.

La convalidation ou revalidation est le remède ordinaire et le plus fréquent à faire intervenir pour valider une union invalide. Elle est à préférer à tous les autres moyens : il est normal d'y recourir chaque fois qu'elle est possible. La convalidation est un acte par lequel un mariage apparemment valide, mais de fait initialement nul, devient valide et acquiert tous ses effets juridiques. Il ne faut pas la confondre avec la régularisation d'une situation illégitime. Lorsque deux personnes qui ont longtemps vécu maritalement ensemble contractent mariage, il ne saurait être question de revalidation; leur concubinage antérieur n'était pas une union et n'avait ni les apparences ni la figure d'un vrai mariage.

2° *Espèces de revalidation.* — Il faut distinguer, d'une part, la revalidation simple et, d'autre part, la revalidation extraordinaire appelée aussi *sanatio in radice.* En cet article il ne sera question que de la première. Pour la seconde, le lecteur voudra bien se reporter à l'article SANATIO IN RADICE.

II. LA REVALIDATION SIMPLE PAR RENOUVELLEMENT DU CONSENTEMENT. — Pour revalider un mariage qui a été nul, il est requis par le droit canonique, can. 1133, § 1, lorsque la cause qui a entraîné la nullité cesse, que le *consentement* matrimonial soit renouvelé, au moins par la partie contractante qui savait la situation; cette coopération des deux conjoints ou l'acte de l'un ou l'autre est indispensable.

Le consentement doit être réitéré par le conjoint mis au courant de la nullité de son union, même si au moment du premier contrat l'une et l'autre partie étaient d'accord et s'il n'y a jamais eu révocation de leur part. Sinon l'union demeure invalide. Telles sont les exigences actuelles de la législation canonique, can. 1133, § 2 : *Hæc renovatio jure ecclesiastico requiritur ad validitatem, etiamsi initio utraque pars consensum præstiterit nec postea revocaverit.*

Le consentement donné à nouveau ne doit pas être purement une confirmation de ce qui a été fait antérieurement : il ne servirait à rien de vouloir corroborer une action nulle; il doit être un nouvel acte de volonté, par lequel l'union se constitue réellement. Le législateur le déclare : *Renovatio consensus debet esse novus voluntatis actus in matrimonium quod constet ab initio nullum fuisse.* Can. 1134.

Ainsi, même au cas où le consentement a été naturellement valide et persévère, le législateur exige cette coopération des époux ou au moins de l'un des deux pour que leur union nulle devienne valide : dans la convalidation extraordinaire par la *sanatio in radice*, le mariage est validé par la seule intervention du Saint-Siège sans qu'il soit nécessaire que les époux réitèrent leur consentement. C'est la différence essentielle entre la revalidation simple et l'extraordinaire.

La réitération du consentement, qui est exigée par la législation, engage la validité même du mariage. Ni la bonne foi, ni l'ignorance, ni l'impossibilité ou autres motifs n'en dispensent. C'est pourquoi si le nouvel acte de volonté, positivement distinct de celui qui a été posé lors du premier consentement et qui n'en est pas non plus une simple confirmation par paroles ou par signes, est pratiquement impossible ou ne peut être obtenu, il ne saurait être question de convalidation simple. Pour régler la situation il faut alors demander à l'autorité ecclésiastique la *sanatio in radice.*

III. CAS OU INTERVIENT LA REVALIDATION SIMPLE. — La façon de renouveler le consentement varie selon que le mariage a été nul à cause 1° d'un empêchement dirimant, ou 2° d'un défaut de consentement, ou 3° d'une déficience dans la forme solennelle.

1° *Le mariage est nul à cause d'un empêchement dirimant,* qui rend les personnes inhabiles à contracter.

1. Pour que l'union puisse être validée, il faut, avant tout, que l'empêchement cesse ou qu'il en soit obtenu dispense et que la partie qui est au courant renouvelle le consentement. Can. 1133, § 1.

Si l'empêchement est de telle nature qu'il soit impossible de le supprimer, il ne saurait être question de convalidation. Deux personnes consanguines en ligne directe par exemple, sont radicalement incapables de contracter validement; de même un frère et une sœur qui ignoraient leur parenté (le cas n'a rien de chimérique quand il s'agit d'enfants nés hors mariage), consanguins au premier degré en ligne collatérale, ne peuvent obtenir dispense. Certains empêchements en revanche peuvent cesser ou d'eux-mêmes, comme celui d'âge et celui du lien d'un précédent mariage, lorsque l'un des conjoints meurt; d'autres cessent par la volonté des époux putatifs. Ce sera le cas de la disparité de culte, du rapt, de l'impuissance antérieure au mariage et perpétuelle, vaincue par une opération chirurgicale, etc... Enfin si l'empêchement qui rendait le mariage nul est levé par dispense ecclésiastique, ce qui a lieu pour la plupart des empêchements, la convalidation peut entrer en jeu.

En vertu des dispositions du droit canonique, can. 1133, un consentement, naturellement valide, est juridiquement nul si les personnes sont inhabiles par suite d'un empêchement d'ordre divin ou ecclésiastique; il doit être renouvelé (voir plus haut), lorsque l'incapacité a disparu, pour que le mariage soit validé et obtienne une efficience juridique.

2. *Manière de renouveler le consentement.* — Elle diffère selon que l'empêchement est public, occulte ou connu seulement de l'une des parties.

a) L'empêchement est public. — Si l'empêchement qui s'est opposé à la validité du mariage est de sa nature ou de fait public, c'est-à-dire s'il est connu au moins de deux personnes qui seraient capables d'en faire la preuve au for externe, le consentement est à

renouveler par les deux parties dans la forme prescrite par le droit. Can. 1135, § 1.

Pour éviter tout scandale, la convalidation sera donc publique au même titre que le fut la nullité du mariage. Aussi l'émission du mutuel consentement aura-t-elle lieu devant le curé et les deux témoins requis par le législateur. Cependant, avec la permission de l'Ordinaire, les époux putatifs pourraient être autorisés à renouveler leur consentement d'une manière plus discrète, même en dehors de l'église, chez eux par exemple, à condition, bien entendu, qu'en cas de besoin cet acte ne demeure pas secret et inconnu du public. Dans cette hypothèse, il est évident que la présence du curé et de deux témoins demeure requise.

Des circonstances exceptionnelles prévues au canon 1098, telle que l'impossibilité d'avoir ou d'aller trouver le curé ou l'Ordinaire du lieu ou son délégué, en cas de péril de mort ou même en dehors de là, si la situation doit durer un mois, permettent de recourir à une forme moins solennelle. Le consentement dans ces conditions sera légitimement renouvelé en l'absence du curé devant les seuls témoins et, si c'est possible, en présence de n'importe quel prêtre. Voir l'art. PROPRE CURÉ, t. XIII, col. 754-755.

Quelle attitude pratique faut-il adopter si l'empêchement public de sa nature, est occulte de fait? Le Code ne prévoit aucune exception de ce genre et c'est la raison pour laquelle le renouvellement du consentement devra être public. Cependant, en ces circonstances, il sera préférable la plupart du temps, de recourir à l'Ordinaire qui permettra, s'il le juge bon, que le contrat soit réitéré dans la forme du mariage de conscience prévue par les canons 1104-1107. Si les faits doivent être dissimulés au curé, le confesseur pourra lui-même être délégué par l'Ordinaire pour procéder avec deux témoins à la célébration du mariage. Le scandale doit toujours être évité; c'est pourquoi théoriquement cette convalidation ne doit pas demeurer absolument secrète. Cependant, en maintes occasions, il vaudra mieux pratiquement ne rien publier. Il y a là une question de sagesse et de prudence.

b) L'empêchement est occulte et est connu des deux parties et du confesseur ou d'un seul témoin. — Il suffit alors que le consentement soit renouvelé par les époux putatifs d'une manière privée et en secret. Can. 1135, § 2 : *Si sit occultum et utrique parti notum, satis est ut consensus ab utraque parte renovetur privatim et secreto.* Ces dispositions se comprennent, car, au for externe, le mariage, bien qu'invalide, est considéré comme valide en fait et dès lors aucun danger de scandale n'est à craindre. Tout au contraire, il pourrait y avoir scandale dans le cas d'une rénovation publique.

Les époux putatifs réitéreront donc leur consentement d'une manière privée, c'est-à-dire en dehors de tout témoin et sans la présence du curé, autrement dit sans avoir recours à la forme solennelle, qui, en l'occurrence, n'est pas nécessaire. Il est indispensable cependant que soit posé un acte extérieur, non public, mais secret, par exemple, un geste, des paroles ou un signe quelconque, qui manifeste clairement que le premier consentement est renouvelé et que les époux veulent valider leur mariage; mais la simultanéité n'est pas requise : il suffit que le consentement du premier persévère encore, lorsque le second émet le sien.

Au cas où, dans cette hypothèse, l'une des parties se refuserait à renouveler le consentement, tout en voulant demeurer dans l'union, il n'y aurait pas d'autre solution que de recourir au Saint-Siège, pour obtenir une *sanatio in radice.*

c) L'empêchement est occulte et n'est connu que d'une seule des parties. — Il suffit alors que celle-ci renouvelle son consentement d'une manière privée et secrète et que l'autre persévère dans le consentement émis antérieurement. Can. 1135, § 3 : *Si sit occultum et uni parti ignotum, satis est ut sola pars impedimenti conscia consensum privatim et secreto renovet, dummodo altera in consensu præstito perseveret.* En cette hypothèse, il n'est plus exigé, comme cela l'était avant le Code, que la partie qui est dans l'ignorance de l'empêchement et de la nullité du mariage en soit informée dans la mesure où elle pouvait l'être sans grave danger, il suffit que son premier consentement persévère. A moins qu'il n'y ait eu révocation positive et catégorique, cette persévérance de l'acte de volonté jouit d'une présomption de droit. Même s'il pouvait être supposé que le sujet, actuellement dans l'ignorance, mis au courant de la nullité de son mariage, se refuserait à réitérer son consentement et préférerait reprendre sa liberté, son consentement demeure; car, dans cette disposition d'âme purement interprétative, il n'y a pas un acte de volonté qui annule le premier qu'il a posé.

De ce fait, l'autre conjoint qui sait que son mariage est nul n'a qu'à renouveler, d'une manière privée et secrète, son accord antérieur. Il le fera par des paroles ou des gestes ou, comme le proposent les auteurs, par l'accomplissement intentionnel des devoirs conjugaux ou même plus simplement encore d'une façon toute intérieure.

2° *Le mariage est nul par suite d'un vice substantiel de consentement.* — Le consentement mutuel par lequel se constitue l'union matrimoniale ne peut jamais être suppléé par aucune autorité humaine, ni par aucun moyen, ni même par une dispense de l'Église. Can. 1081, § 1. Les contractants seuls sont capables de mettre fin au défaut initial en renouvelant leur consentement.

Il n'est possible de revalider un mariage qu'à partir du moment où la crainte, la violence, l'erreur, la fiction, la condition *sine qua non* et toutes causes qui ont vicié substantiellement le consentement sont connues et supprimées.

Cette connaissance de l'élément qui a rendu le mariage nul est indispensable pour que soit posé un nouvel et positif acte de volonté en vue du mariage; sinon les sentiments que se manifestent les deux époux putatifs ne sauraient être que la continuation de leur premier contrat invalide.

De plus, pour que l'union soit convalidée, l'acte de volonté de celui qui n'avait pas consenti réellement doit aussi, au moment où il est renouvelé, ne pas être seul. Il est supposé que le consentement de l'autre n'a pas été révoqué, mais persévère, car, ne l'oublions pas, le mariage est un contrat mutuel. *Matrimonium irritum ob defectum consensus convalidatur, si pars quæ non consenserat, jam consentiat, dummodo consensus ab altera parte præstitus perseveret.* Can. 1136, § 1. Ce qui est requis en ce cas, ce n'est donc pas la coexistence physique des deux actes de volonté, ni leur simultanéité, mais simplement leur union morale. Celle-ci est indépendante du temps qui sépare leur diverse émission.

Le Code spécifie les conditions dans lesquelles doit se renouveler le consentement. Il distingue trois hypothèses : 1. si le défaut a été purement intérieur, 2. s'il a été extérieur et public et 3. s'il a été extérieur et occulte. En ces divers cas il s'agit naturellement d'un mariage nul à cause du seul vice de consentement.

1. *Si le vice a été purement intérieur,* il suffit que la partie qui n'a donné son consentement que d'une manière fictive, sans qu'on ait pu s'en apercevoir extérieurement, le renouvelle intérieurement. Can. 1136, § 2. Inutile dès lors d'informer l'autre conjoint, comme certains l'avaient cru, avant le Code. Aucune manifestation extérieure n'est plus exigée.

La partie qui doit consentir s'en acquittera soit par un acte intérieur, soit en demandant ou en acceptant

le devoir conjugal à cette intention, soit enfin, entre autres moyens, en donnant ce sens à sa libre cohabitation.

2. *Si le vice substantiel de consentement a été extérieur et public*, l'acte de volonté requis pour convalider l'union doit également avoir ces deux qualités et dès lors être renouvelé d'après la forme solennelle prescrite par le droit. Si la réitération est faite secrètement, le contrat vaudrait sans doute au point de vue naturel, mais ne serait juridiquement d'aucune valeur. Les tribunaux ecclésiastiques qui auraient à se prononcer sur des cas de ce genre ne pourraient que déclarer le mariage invalide, si le consentement n'avait pas été renouvelé devant le curé et les deux témoins.

De nombreuses sentences de la cour romaine sont en ce sens. Qu'il suffise de rappeler celles de la S. Congrégation du Concile : *Hispalen.*, du 20 juin 1609; *Constantinopolitana*, du 16 décembre 1634; et *Panormitana*, du 30 septembre 1719.

Un mariage nul par suite d'un vice de consentement extérieur et public n'est pas convalidé par le libre accomplissement des devoirs conjugaux. Il était impossible, même avant la publication du Code, d'accepter qu'un mariage, initialement nul à cause d'une crainte publique, pût être convalidé par le fait que l'épouse se prêtait librement à l'intimité de la vie matrimoniale. En effet, le consentement pratique donné par l'épouse en cette hypothèse n'a aucun effet au for externe. Puisque son union demeure nulle au regard de ce dernier, elle l'est aussi juridiquement au for interne. Sinon il faudrait en venir à affirmer que le contrat matrimonial est à la fois valide et invalide au for externe, puisque la nullité du premier contrat est manifestée publiquement, tandis que la revalidation supposée effectuée par les actes en question ne l'est pas. Le canon 1136, § 3, est explicite à souhait et met fin à toutes controverses : *Si (defectus consensus) fuerit etiam externus, necesse est consensum etiam exterius manifestare, forma jure præscripta, si defectus fuerit publicus.*

Le mariage n'est pas revalidé non plus par la cohabitation, même si celle-ci a été très longue. Aussi le tribunal de la Rote a-t-il déclaré nuls des mariages putatifs dont la vie commune avait duré 22 ans (*in Veszprimien.*, le 2 juin 1911); 23 ans (*in Tarvisin.*, 11 mars 1912) et même 32 ans (*in Parisien.*, 26 février 1910), voir *Acta apost. Sed.*, t. II, p. 348 sq.; t. IV, p. 108 sq.; t. IV, p. 503 sq..

Un vice de consentement initialement public, peut devenir occulte plus tard par la suite de la mort des témoins, du fait qu'il est dès lors impossible juridiquement d'en établir la preuve. Dans ce cas, il suffira que la convalidation soit faite d'une manière privée et secrète.

3. *Si le vice de consentement a été externe, mais occulte*, à savoir s'il ne peut pas être prouvé, le nouveau consentement est à manifester extérieurement, mais il suffira que cela soit fait d'une manière secrète et en privé. Can. 1136, § 3, dernière partie.

3° *Le mariage est nul uniquement à cause d'un vice de forme.* — Le consentement de validation doit alors être émis d'après la forme solennelle canoniquement requise, c'est-à-dire devant le curé et deux témoins. Can. 1137 : *Matrimonium nullum ob defectum formæ, ut validum fiat, contrahi denuo debet legitima forma.* Si l'une des parties refuse à se prêter à une nouvelle célébration du mariage, sans toutefois révoquer son consentement antérieurement donné, l'autre partie pourra obtenir une *sanatio in radice* qui dispensera de réitérer l'acte de volonté.

Cependant si les époux putatifs, ou l'un d'entre eux, n'acceptaient pas de célébrer publiquement, mais consentaient seulement à renouveler le contrat devant le curé et les deux témoins requis, dans une maison particulière ou un lieu contigu à l'église, telle que la sacristie, l'Ordinaire pourrait donner l'autorisation. De cette façon, en effet, si la nullité du premier contrat venait à se divulguer, la revalidation pourrait l'être aussi facilement.

Si le vice de forme a été occulte, le consentement est évidemment à réitérer en secret devant le curé et les deux témoins. C'est tout à fait différent de ce qui pouvait se faire avant la publication du décret *Ne temere*. Il était possible alors de poser le nouvel acte de volonté d'une manière occulte, le jour où les époux prenaient connaissance de la nullité de leur mariage. Cette situation n'était pas inédite. Ceux qui avaient contracté mariage, par exemple, clandestinement, en un lieu soumis à la législation tridentine du canon *Tametsi*, n'avaient, pour revalider leur union, dès qu'ils en connaissaient l'invalidité, qu'à se rendre en un territoire où les décrets du concile de Trente relatifs au mariage n'avaient pas été publiés, y acquérir domicile et y poser un nouveau consentement exprimé en paroles ou en actes. Bien qu'elle fût naturellement déjà valide, dès l'émission du premier consentement non clandestin, leur union ne devenait juridiquement efficace qu'à partir de la revalidation. Ce mode de faire n'a plus de raison d'être aujourd'hui depuis la promulgation du décret *Ne temere* et du Code.

Pour la bibliographie, se reporter à celle qui sera donnée à la suite de l'article : SANATIO IN RADICE.

N. IUNG.

RÉVÉLATION. — I. Concept de la révélation. II. Possibilité de la révélation (col. 2595). III. Nécessité de la révélation (col. 2604). IV. Transmission de la révélation (col. 2612).

I. CONCEPT DE LA RÉVÉLATION. — 1. Notion de la révélation. 2. Définition analytique de la révélation d'après la doctrine catholique. 3. Conceptions erronées sur la révélation. 4. Espèces.

1. NOTION DE LA RÉVÉLATION. — Étymologiquement le mot révélation ἀποκάλυψις, φανέρωσις, signifie l'enlèvement d'un voile, matériel ou spirituel, qui gêne la vision ou l'intelligence d'une chose. D'une manière générale, c'est la manifestation d'une vérité auparavant cachée ou inconnue ou au moins obscure. Elle est divine, si elle est faite par Dieu; humaine si elle l'est par l'homme. A son tour, la révélation divine est naturelle ou surnaturelle.

La première (révélation naturelle) est inscrite dans l'ordre même de la création. Elle existe du fait que Dieu a donné à l'homme des facultés de connaissance par lesquelles celui-ci est en mesure de passer, par la démonstration, du domaine des choses visibles à celui des invisibles. Cette possibilité, la Bible l'affirme souvent. Saint Paul, dans l'épître aux Romains, la proclame avec solennité en un passage majestueux. « La colère divine, écrit-il, éclate du haut du ciel contre l'impiété... car, ce qui se peut savoir de Dieu est manifeste parmi eux. Dieu le leur a montré, ὁ Θεὸς γὰρ αὐτοῖς ἐφανέρωσε. En effet, ses perfections invisibles, son éternelle puissance, sa divinité sont, depuis la création du monde, rendues visibles à l'intelligence par le moyen de ses œuvres. Ils sont donc inexcusables... » Rom., I, 20; voir dans le même sens, Act., XIV, 16, 17; XVII, 24 sq.

L'auteur de la Sagesse insistait déjà sur ce point quand il reprochait au monde d'avoir donné dans l'erreur du culte des éléments, et affirmait que cette idolâtrie aurait dû être évitée, car des créatures on peut s'élever au Créateur. Sap., XIII, 1 sq.

La révélation naturelle, à laquelle s'en tiennent les rationalistes, n'est pas cependant considérée comme une révélation proprement dite, elle fait partie de l'ordre naturel des choses. Pour fixer les idées il suffit de rappeler la doctrine exprimée au concile du Vatican, dans la constitution *De fide catholica*, c. II, *De reve-*

latione. Nous y lisons : *Eadem sancta mater Ecclesia tenet et docet, Deum, rerum omnium principium et finem, naturali humanæ rationis lumine e rebus creatis certo cognosci posse, ...attamen placuisse ejus sapientiæ et bonitati alia eaque supernaturali via seipsum ac æterna voluntatis suæ decreta humano generi revelare dicente apostolo: Multifariam multisque modis olim Deus loquens patribus in prophetis : novissime diebus istis locutus est nobis in Filio* (Heb., I, 1). Denzinger-Bannwart, n. 1785 et 1786.

En cette étude il s'agit de la révélation d'ordre surnaturel : elle se distingue de la première dont nous venons de parler. D'une manière très brève, Chr. Pesch en a marqué ainsi les différences : *Quævis autem revelatio definiri potest : veritatis per divinam testificationem manifestatio. Revelatio naturalis fit per facta, revelatio supernaturalis per verba. Prælect. dogmat.*, t. I, 6e-7e éd., n. 151. Elle est la manifestation d'une vérité par Dieu et en dehors de l'ordre de la nature. Le mot (ἀποκάλυψις, ἀποκαλύπτειν, φανεροῦν, γνωρίζειν, δηλοῦν) révélation, qui est d'un usage courant, dans la sainte Écriture, exprime la découverte de choses cachées.

C'est d'elle que parle l'apôtre saint Paul, quand il écrit aux Corinthiens : « Ce sont des choses que l'œil n'a point vues, que l'oreille n'a point entendues, et qui ne sont pas montées au cœur de l'homme... c'est à nous que *Dieu les a révélées par* son Esprit; car l'Esprit pénètre tout, même les profondeurs de Dieu. » I Cor., II, 9-10. On rapproche quelquefois de ce texte paulinien particulièrement clair le texte des synoptiques relatif à « ce qui est caché mais qui finira bien par se découvrir ». Matth., x, 26; Marc., IV, 22; Luc., VIII, 17. Mais le contexte immédiat de ce passage invite à ne pas urger ce texte qui est fort général. Par contre, il convient de mettre en spéciale lumière la réflexion de saint Jean au début du IVe évangile : « Dieu, nul ne l'a jamais vu; mais le Fils unique, qui est dans le sein du Père, celui-là nous l'a expliqué, ἐξηγήσατο. » Joa., I, 18.

Puisque les saintes Écritures nous font connaître les vérités à croire et les devoirs à pratiquer, la révélation surnaturelle, dont il est question en ces textes, concerne l'ordre religieux, et tout spécialement celui qu'a fait connaître Jésus. C'est proprement le « mystère » du Christ, dont parle saint Paul : « C'est par révélation que j'ai eu connaissance du mystère que je viens d'exposer en peu de mots. Vous pouvez, en les lisant, reconnaître l'intelligence que j'ai du mystère du Christ. Il n'a pas été manifesté aux hommes, dans les âges antérieurs, comme il a été révélé de nos jours par l'Esprit aux saints apôtres et aux prophètes de Jésus-Christ. » Eph., III, 3 sq. Sur ce texte, cf. Hagen, *Lexicon biblicum*, t. III, col. 687 sq.; Cornely-Merk, *Compendium introductionis*, p. 525 sq.; Cremer-Kögel, *Biblisch-theologisches Wörterbuch des neutestamentlischen Griechisch* aux mots ἀποκαλύπτω, col. 578 sq.; φανεροῦν, col. 1109 sq.; γνωρίζειν, col. 257 sq.

Par rapport à la fin, la révélation est privée ou publique selon qu'elle est destinée à un individu en particulier ou à une collectivité, tels que le peuple israélite pour l'Ancien Testament et l'humanité entière pour la Nouvelle Alliance, apportée par le Christ. Les révélations privées sont possibles et réelles en certains cas, mais relativement rares. En toute hypothèse, elles demeurent nécessairement subordonnées à la révélation publique, à la lumière de laquelle elles doivent être jugées et appréciées. Elles n'appartiennent pas au dépôt général et universellement obligatoire de la révélation chrétienne, c'est pourquoi celui qui se refuserait à les accepter pourrait parfois commettre une imprudence ou faire acte de témérité, mais il ne saurait être taxé d'hérésie. Dans cet article ne sera étudiée que la révélation surnaturelle publique, close avec les apôtres. Voir Didiot, art. *Révélation* du *Dict. apol.*, t. IV, col. 1005 et sq. Mais l'on ne s'interdira pas de faire appel à des expériences mystiques d'ordre privé.

II. DÉFINITION ANALYTIQUE DE LA RÉVÉLATION. — Cette notion très générale s'éclaircira par l'étude de l'auteur et du sujet de la révélation; de la communication qui se fait de l'un à l'autre; ce qui nous amènera à concevoir la révélation comme un phénomène surnaturel.

1° *L'auteur et le sujet de la révélation.* — La révélation est la parole de Dieu. Celui-ci est la cause efficiente ou l'auteur de la révélation, car c'est lui qui communique à l'homme quelque chose de son savoir. Pesch, *Compendium theologiæ dogmaticæ*, t. I, n. 54 sq. Même si les anges interviennent avec la permission ou sur l'ordre divin, et s'ils parlent au nom de Dieu, la révélation est divine, car Dieu reste la cause principale et les esprits célestes jouent le rôle de cause instrumentale. R. Garrigou-Lagrange, *De revelatione per Ecclesiam catholicam proposita*, t. I, p. 140 sq.

Le sujet favorisé de la révélation n'est pas dans la même condition. S'il doit en demeurer le seul bénéficiaire, il est uniquement récipient. Si, au contraire, la vérité qui lui est manifestée est destinée à être transmise par son intermédiaire à d'autres hommes, il devient l'instrument de Dieu.

Quant au Christ, il n'est pas un instrument entre les mains de Dieu son Père, car il est le Fils de Dieu et Dieu lui-même et c'est la raison pour laquelle la révélation qu'il fait aux hommes est immédiate. Son cas est exceptionnel. En effet, il s'est fait chair pour nous racheter sans doute, mais aussi pour nous donner un enseignement. En tant qu'homme, il a une science spécifiquement humaine et expérimentale, qui a progressé au cours de sa vie. Mais son humanité jouit en même temps et de la science infuse et de la vision béatifique. La connaissance des secrets divins lui est connaturelle, permanente, complète, illimitée et sans aucun mélange d'ignorance : elle est une science et ne relève pas de la foi. Cela explique l'aisance avec laquelle il expose les mystères les plus profonds du royaume des cieux. Par ailleurs, l'infaillibilité est pour lui un droit, et non pas un privilège particulier. Le texte de Matth., XI, 25-30, cf. Luc., x, 21-22, met dans la plus vive lumière cet aspect de la fonction doctrinale du Sauveur.

2° *La communication de Dieu à l'homme: la parole divine.* — Entre Dieu et l'homme la communication s'établit par la « parole ». C'est le terme généralement employé par les théologiens quand ils étudient le concept de révélation et le mode par lequel une vérité est transmise à l'homme. Signalons à titre d'exemple parmi les auteurs les plus récents : Chr. Pesch, *Compendium*, t. I, n. 54 : *Revelatio divina stricte dicta est locutio Dei;* J.-V. Bainvel, *De vera religione et apologetica*, p. 152 : *Revelatio est manifestatio rei occultæ per proprie dictam locutionem;* Lercher, *Institut. theolog. dogmat.*, t. I, n. 38 : *Revelatio proprie dicta est in eo, ut Deus... manifestet veritatem « per locutionem Dei proprie dictam »;* Mausbach, *Grundzüge der katholischen Apologetik*, p. 9; H. Felder, *Apologetica sive theologia fundamentalis*, t. I, p. 28 : *Revelatio supernaturalis... est manifestatio veritatis religiosæ facta per verba Dei ad hominem*, etc.

1. *Ce qu'est la parole.* — Avant d'expliquer ce qu'il faut exactement entendre par la « parole », il est bon de rappeler que, dans la Bible, la révélation est présentée sous cette appellation. Celle-ci est employée par l'auteur de l'épître aux Hébreux en son magnifique prologue : « Après avoir, à plusieurs reprises et en diverses manières, parlé (λαλήσας) autrefois à nos pères par les prophètes, Dieu, dans ces derniers temps, nous a parlé (ἐλάλησεν) par le Fils, qu'il a établi héritier de toutes choses, et par lequel il a créé aussi le monde. »

Aussi bien les « prophètes » dont il est ici question avaient-ils donné leurs oracles comme les paroles mêmes que Jahvé leur avait adressées. Inutile de donner ici des citations; ce seraient à peu près tous les *initia* des prophètes qu'il faudrait transcrire. Les prophètes sont vraiment les porte-parole de Dieu.

La parole *loculio* est un acte par lequel celui qui sait manifeste directement son esprit, sa connaissance, son jugement à un autre. Saint Thomas en donne la définition suivante : *Nihil aliud est loqui ad alterum quam conceptum mentis alteri manifestare. Sum. theol.*, Iª, q. cvii, a. 1. Communément l'homme exprime ses concepts par des mots, par l'intermédiaire de l'écriture, de gestes ou d'autres signes semblables, mais tous externes et donc d'ordre sensible. Ici le terme *locutio* a un sens très large, puisqu'il s'entend même du mode de communication qui se fait entre les purs esprits. Saint Thomas le remarque pour les anges, quand il écrit *angelum loqui angelo nihil aliud est, quam conceptum suum ordinare ad hoc ut ei innotescat per propriam voluntatem. Ibid.*, a. 2. Du fait que Dieu est pur esprit, il n'a recours à la parole que dans un sens analogique et proportionnel.

2. *Détermination analogique du constitutif formel de la révélation.* — L'homme n'exprime ses connaissances sur la vérité absolue que d'une manière analogique. Notons-le toutefois, ce que ces concepts analogiques représentent est vrai, bien que le mode sous lequel ils manifestent la vérité révélée soit différent de celui de la connaissance humaine.

En effet, entre le verbe humain et la révélation, il y a des différences essentielles, mais il se rencontre aussi des analogies, des ressemblances. Ce texte de saint Thomas le fait ressortir : *Sicut enim in exteriori locutione proferimus ad ipsum audientem non ipsam rem quam notificare cupimus, sed* SIGNUM *illius rei, scilicet vocem significativam, ita Deus interius inspirando non exhibet essentiam suam ad videndum sed aliquod suæ essentiæ* SIGNUM *quod est aliqua spiritualis similitudo suæ sapientiæ. De verit.*, q. xviii, a. 3.

En tant que la parole est un acte composé et matériel, qui consiste dans l'émission de sons ou de gestes, elle n'est attribuable à Dieu que par analogie métaphorique; c'est le cas de toutes les perfections appelées mixtes. C'est d'une façon symbolique, par exemple, que l'auteur des psaumes écrit : « Dieu est mon rocher, mon bouclier. » Ps. xvii, 3. En tant qu'elle est, en dehors de tout anthropomorphisme, la manifestation de la pensée, c'est-à-dire un fait d'ordre spirituel, on peut l'attribuer à la divinité d'une manière analogique et propre, au même titre que les qualités simples, telles que l'intelligence ou la bonté qui ne comportent aucune imperfection dans leur raison formelle. Malgré cela, il faut se rappeler la doctrine de l'Église exposée au IVe concile du Latran : *Inter Creatorem et creaturam non potest tanta similitudo notari, quin inter eos major sit dissimilitudo notanda.* Denz.-Bannw., n. 432. Dans la révélation, Dieu s'adresse à l'homme. Ici comme en toute parole on trouve deux éléments : l'un formel et incréé, qui est le concept même de la pensée divine, l'autre matériel et créé qui est le moyen par lequel la vérité divine est dévoilée. La parole divine est donc une manifestation de vérités faite directement par Dieu à une créature raisonnable.

Cette affirmation ne peut être pleinement comprise qu'après un bref rappel des deux éléments constitutifs de la connaissance humaine d'ordre naturel. En celle-ci il y a la représentation des choses et le jugement porté sur celles-ci grâce à la lumière intérieure. La représentation se fait par les espèces intelligibles, qui proviennent par abstraction du monde sensible et se conservent par la mémoire. L'intelligence en les unissant constitue avec elles des espèces complexes. Le jugement est prononcé sous la lumière de la raison. En conformité avec sa nature, celle-ci affirme ou nie, non pas sous l'influence d'une force aveugle, mais d'après une certaine évidence au moins extrinsèque. On appelle lumière intellectuelle ce qui permet de porter le jugement.

Dans tout enseignement humain ces deux éléments existent également. Le maître présente des vérités, les développe et les explique méthodiquement, à l'aide d'autres concepts déjà connus. A cela se borne son rôle : il fournit ce qui est intelligible. Il ne lui est possible d'évoquer des espèces dans l'intelligence de son disciple qu'en lui proposant des signes extérieurs appréhendés par les sens.

Pour que l'instruction soit fructueuse il faut que celui qui la reçoit ait une lumière intérieure proportionnée qui lui permette de porter un jugement sur la vérité présentée ou au moins sur l'autorité, c'est-à-dire la science et la véracité, de celui qui enseigne. Celui-ci est incapable de donner cette lumière. Voir S. Thomas, *Sum. theol.*, Iª, q. cxvii, a. 1; *De veritate*, q. xi, a. 1, *De magistro*. La comparaison fournie par l'enseignement est déficiente, car dans la révélation, Dieu, auteur de l'intelligence, est à même de faire beaucoup plus que le maître humain. Celui-ci n'a aucune entrée dans l'activité intellectuelle de son disciple; la cause première, au contraire, tient en sa puissance toutes les facultés connaissantes et toute leur activité. C'est de l'intérieur qu'elle besogne, tandis que le maître humain ne travaille jamais que de l'extérieur.

3. *La révélation est la manifestation de l'esprit divin.* — La parole divine peut se manifester par la conversation, telle qu'elle existe entre créatures humaines. C'est le cas du message transmis par le Christ, Fils de Dieu fait homme, qui est le principe de toute la doctrine du salut exprimée dans le Nouveau Testament. Tel est bien le sens de l'affirmation de saint Jean déjà citée : « Nul n'a jamais vu Dieu, mais le Fils unique qui est dans le sein du Père nous l'a fait connaître. » Joa., i, 18; cf. vi, 46. La même pensée se retrouve dans les synoptiques : « Nul ne connaît le Père sinon le Fils et celui à qui le Fils veut le révéler. » Matth., xi, 27; Luc., x, 22; cf. Rousselot, art. *Intellectualisme*, du *Dictionn. apol.*, t. ii, col. 1075.

Malgré cela la parole de Dieu ne s'exprime pas nécessairement en ces signes matériels, utilisés par les hommes pour transmettre leurs pensées. Prise en elle-même, elle est absolument spirituelle. Elle n'est pas non plus un jugement : le jugement est un acte intellectuel composite et comme tel n'existe pas en Dieu formellement, mais d'une manière éminente seulement. Cette « parole » dévoile l'esprit ou la connaissance divine. Cette révélation, qui est de sa nature intellectuelle et a pour objet des vérités, s'adresse à l'intelligence. Celle-ci perçoit directement la vérité qui lui est présentée par Dieu. L'« agent récipient » pour la saisir n'a nul besoin de recourir au « discours », à la démonstration. Sa connaissance nouvelle n'est pas le fruit d'un travail antérieur, comme le serait la conclusion d'une argumentation à laquelle parvient le dialecticien qui remonte des effets à la cause. C'est ce qu'exprime Van Laak, quand il écrit : *Ergo omisso omni usu linguæ seu signorum, quæ sunt externa, objectiva, ex instituto significantia, conceptus seu signa interna formalia, natura sua significantia, homini communicare potest. Institutiones theologiæ fundamentalis*, tract. ii, *De relig. revel.*, p. 11. La manifestation d'ailleurs resterait directe au cas même où celui qui parle et celui qui reçoit utiliseraient les sens et des moyens matériels comme des signes articulés ou écrits.

Enfin — et cette considération est essentielle et fondamentale — la révélation n'est pas un colloque mutuel, réciproque, mais une communication de Dieu à

l'homme; aussi faut-il que ce dernier qui accepte la vérité perçoive que c'est Dieu qui parle.

La révélation, qui est la transmission d'une connaissance, tend naturellement à être un enseignement et un témoignage. Elle est, en effet, un acte qui aide et enrichit l'intelligence et lui permet de perfectionner ses acquisitions antérieures. C'est ce qui ressort de maints passages scripturaires. Le prophète l'affirme, qui écrit : *Dominus dedit mihi linguam eruditam, ut sciam sustentare eum, qui lassus est verbo; erigit mane, mane erigit mihi aurem, ut audiam quasi magistrum.* Is., L, 4.

Le Christ, de son côté, est appelé Maître et accepte que ce titre lui soit donné par ses contemporains : « Jésus ayant achevé ce discours, le peuple était dans l'admiration de sa doctrine. Car il les enseignait comme ayant autorité, et non comme leurs scribes et comme les pharisiens. » Matth., VII, 28; Marc., I, 22; Luc., IV, 32.

La révélation est aussi un témoignage en ce sens que toute personne qui parle est un témoin de ce qu'elle énonce. Une vérité est acceptée à cause des raisons intrinsèques qui militent pour elle, ou parce que l'on reconnaît l'autorité de celui qui la présente. Celui qui enseigne les sciences mathématiques, par exemple, expose les arguments par lesquels il s'efforce de montrer l'évidence interne des vérités proposées. La démonstration doit valoir par elle-même et déterminer la science chez les disciples. Mais, quand il s'agit d'un fait d'ordre historique ou moral, dont l'auditeur ne fut pas témoin oculaire, il n'en est plus de même. Pour en admettre l'existence avec certitude, l'autorité de celui qui parle entre en jeu. Autrement dit, pour donner son assentiment au récit, l'auditeur tiendra compte de la science et de la véracité du témoin. L'autorité est parfaite, si celui qui parle est à même d'exiger, en vertu de son droit propre, qu'il soit entendu et cru vrai dans ses affirmations. C'est le cas de Dieu dans la révélation, puisqu'il est non seulement Maître et Seigneur de toutes choses, mais aussi la Vérité absolue : son témoignage dépasse la certitude que fournit la connaissance humaine, et entraîne l'adhésion ferme aux vérités révélées, que celles-ci soient accessibles à la raison ou non. L'assentiment du sujet est motivé non par l'évidence interne de la vérité proposée, qu'il peut ne pas percevoir, mais par l'autorité souveraine de Dieu : c'est un acte de foi dont la certitude est entière, car, ainsi que l'affirme saint Thomas : *De his ergo, quæ expresse per spiritum prophetiæ propheta cognoscit, maximam certitudinem habet, et pro certo habet quod hæc sunt divinitus sibi revelata... Alioquin si de hoc ipse certitudinem non haberet fides quæ dictis prophetarum innititur, certa non esset. Sum. theol.*, IIa-IIæ, q. CLXXI, a. 5.

Sur ces derniers points l'accord ne s'est pas encore fait entre les théologiens. Les uns, insistent davantage sur le magistère. C'est l'avis entre autres de R. Garrigou-Lagrange, qui écrit : *Revelatio divina est formaliter locutio Dei ad hominem, per modum magisterii.* R. Garrigou-Lagrange, *De revelatione*, t. I, p. 152. Les autres mettent au premier rang l'attestation divine. C'est l'opinion de G. Wilmers qui veut surtout montrer que la locution divine n'est pas un magistère proprement dit, qui vise à la science, mais un témoignage divin en faveur de la vérité proposée. Il définit, en effet, la révélation *locutionem non docentem sed attestantem.* G. Wilmers, *De religione revelata*, p. 48. Tel semble aussi être l'avis de C. Pesch, qui définit la révélation en ces termes dans ses *Prælectiones : Quævis autem revelatio definiri potest : veritatis per divinam testificationem manifestatio*, t. I, 6e-7e édit., 1924, n. 151, bien que dans son *Compendium* il insiste surtout sur le côté de l'enseignement : *Revelatio divina stricte dicta est locutio Dei, qua Deus ex iis quæ cognoscit, quædam cum hominibus communicat, ut homines ea propter auctoritatem Dei loquentis credant. Compendium*, t. I, 2e édit., 1921, n. 54. Voir aussi L. Lercher, *Instit. theol. dogmat.*, t. I, n. 39.

Le désaccord cependant semble plus apparent que réel, car malgré les diversités d'expression et les préférences personnelles, tous les auteurs considèrent en dernière analyse la révélation comme la parole de Dieu, qui enseigne et qui atteste. Dieu enrichit la conscience de celui à qui il s'adresse de connaissances nouvelles, en même temps il donne à cette acquisition un caractère absolu de certitude.

Cet acte de foi, par lequel le prophète perçoit l'origine divine des vérités qui lui ont été dévoilées et grâce à quoi il donne son adhésion entière, ne peut être émis que sous l'influence d'une lumière intérieure spéciale. Avant de dire ce qu'elle est, il paraît utile de parler des modes de la révélation.

4. *Les modes de la révélation.* — Comment Dieu communique-t-il son esprit aux hommes? De quatre manières différentes, répond saint Thomas : par les sens extérieurs, par l'imagination, par un influx direct sur l'intelligence ou par une lumière spéciale (intelligible). *Sum. theol.*, IIa-IIæ, q. CLXXIII, a. 2. A l'article suivant (a. 3) le Docteur angélique résume ainsi ces données : *Prophetica revelatio fit secundum quatuor : scilicet secundum influxum intelligibilis luminis, secundum immissionem intelligibilium specierum, secundum impressionem vel ordinationem imagibilium formarum, et secundum expressionem formarum sensibilium*; voir aussi *Sum. cont. gent.*, l. III, c. CLIV, et les discussions soulevées par ce texte dans Pesch, *Compend.*, t. I, n. 56 sq.; et Garrigou-Lagrange, *De revelatione*, t. I, p. 165 sq.

a) Parfois en effet, des formes *sensibles* sont produites extérieurement par Dieu, et se présentent au prophète. L'inscription, que vit Baltasar pendant le festin qu'il donnait, entre dans cette catégorie. Elle était tracée par des doigts de main humaine « qui écrivaient en face du candélabre sur la chaux de la muraille du palais royal ». Dan., V, 5-6. Le prophète Daniel seul fut à même d'en donner l'interprétation. *Ibid.*, 17-28.

Pour agir sur les sens, Dieu a recours à des moyens divers. Voir A. Poulain, *Des grâces d'oraison*, 9e éd., 1914, p. 327 sq. Saint Thomas discute de cette question dans la *Somme*, IIIa, q. LXXVI, a. 8. Mais, pour éviter de donner dans l'illusion et l'hallucination, il faut que soient fournies des preuves en faveur de l'action divine qui s'est manifestée sur les sens.

b) La révélation se fait aussi par l'*imagination.* Dieu utilise parfois les formes imaginatives, visuelles, auditives ou autres, qui dérivent de ce qui tombe sous les sens, mais en leur donnant une orientation inattendue. D'autres fois il imprime des formes entièrement nouvelles sans que les sens n'interviennent : ce cas existerait si à un aveugle de naissance on imprimait dans l'imagination les ressemblances des couleurs. L'Écriture sainte fournit un certain nombre d'exemples du premier mode. Jérémie voit « une chaudière, qui bout, et elle vient du côté du septentrion », Jer., I, 13, c'est-à-dire que l'invasion chaldéenne doit verser ses fléaux du côté de la Judée. Le prophète Amos perçoit trois tableaux par lesquels sont annoncés les châtiments qui vont tomber sur Israël : l'invasion des sauterelles, la destruction par le feu et la ruine par la guerre. Le jugement d'Israël est proche ainsi que l'annonce la vision de la corbeille remplie de fruits mûrs. Amos, VII, VIII. Ézéchiel a également des visions : les plus marquantes sont celles du char et des chérubins, Ez., I, et celle des ossements desséchés qui reprennent vie et signifient la résurrection du peuple choisi. Ez., XXXVII,

1-11. Voir Condamin, art. *Prophétisme*, dans *Diction. apol.*, t. IV, col. 411 sq. Telle fut aussi la vision qui détermina saint Pierre à recevoir les gentils dans l'Église. Les Actes en donnent le récit suivant : « Puis ayant faim, il désirait manger. Pendant qu'on lui préparait son repas, il tomba en extase : il vit le ciel ouvert et quelque chose en descendre, comme une grande nappe... à l'intérieur se trouvaient tous les quadrupèdes et les reptiles de la terre et les oiseaux du ciel. Et une voix lui dit : « Lève-toi, Pierre et mange »... etc. Act., x, 9-16.

Les songes, qui relèvent de l'imagination, constituent un mode par lequel Dieu s'est parfois manifesté aux patriarches et aux chefs de son peuple. Cependant, ainsi que le remarque Condamin, le texte des Nombres, XII, 6 : « s'il y a un prophète parmi vous, c'est en vision que je me révèle à lui, c'est en songe que je lui parle », n'autorise pas à penser que le songe fut un des modes ordinaires de la révélation prophétique. Daniel, voir VII, 1 sq., est peut-être le seul à qui Dieu ait parlé de cette façon. Condamin, art. *Prophétisme israélite*, *op. cit.*, col. 412.

c) En d'autres circonstances Dieu agit directement sur l'intelligence humaine. Il le fait quand il évoque et agence d'une manière nouvelle des représentations déjà acquises. Tout le chapitre LIII d'Isaïe sur le serviteur de Jahweh, ses humiliations et sa mort en offre un exemple. C'est le cas aussi lorsque Dieu imprime dans l'esprit des « espèces intelligibles », comme ceci eut lieu pour Salomon, à qui fut donnée la sagesse, et pour les apôtres gratifiés de la science infuse. Mais cette dernière ne peut être dite révélation, que s'il s'y ajoute le jugement que c'est Dieu qui a parlé. La vision intellectuelle sans image mentale et la parole intellectuelle, sans intervention de signe sensible, dont parle Condamin, dans son article *Prophétisme israélite*, col. 412, entrent dans ce mode de communication et ont l'avantage d'exclure l'erreur et l'illusion. A propos des paroles mentales, dénommées substantielles, Jean de la Croix n'écrit-il pas : « L'illusion n'est pas à craindre, parce que ni l'entendement ni le démon ne peuvent intervenir ici. » *La montée du Carmel*, l. II, c. XXXI. Dans *Le château intérieur*, sainte Thérèse marque aussi le caractère de certitude présentée par la vision intellectuelle : « Cela se passe tellement dans l'intime de l'âme, on entend des oreilles de l'âme, d'une manière à la fois si claire et si secrète, le Seigneur lui-même prononcer ces paroles, que le mode même d'entendre, joint aux effets produits par la vision, rassure et donne la certitude que le démon n'en est point l'auteur. » *Le château intérieur*, VIe demeure, c. III, éd. 1910, p. 193; cf. aussi VIIe demeure, c. I, p. 280.

d) Enfin Dieu infuse parfois à l'esprit humain une lumière qui permet de discerner ce que d'autres perçoivent sans entendre. C'est ainsi que les apôtres ont saisi le sens des Écritures. Elle donne aussi de juger selon la vérité divine ce que l'homme a l'occasion d'appréhender naturellement, et de voir ce qui est à exécuter. En maintes circonstances, la révélation prophétique se fait par la seule influence de cette lumière. *Sum. theol.*, IIa-IIæ, q. CLXXIII, 2.

5. *La lumière intellectuelle.* — Cette lumière intelligible est toujours requise pour que celui qui reçoit la révélation puisse déterminer le sens des formes qui sont présentées par l'action divine à ses sens, à son imagination et à son intelligence. Elle est indispensable, car il doit y avoir proportion entre la cause et l'effet, donc entre la lumière qui permet de juger et la représentation, qui est aussi d'ordre surnaturel au moins dans son mode. C'est ce qu'explique saint Thomas, quand il écrit : *Sicut manifestatio corporalis visionis fit per lumen corporale; ita etiam manifestatio visionis intellectualis fit per lumen intellectuale. Oportet ergo, quod manifestatio proportionetur lumini per quod fit, sicut effectus proportionatur suæ causæ. Cum ergo prophetia pertinet ad cognitionem, quæ supra naturalem rationem existit, ut dictum est, consequens est quod ad prophetiam requiratur quoddam lumen intellectuale excedens lumen naturalis rationis. Sum. theol.*, IIa-IIæ, q. CLXXIII, a. 2.

Elle entre surtout en jeu, quand il s'agit de porter un jugement, sans crainte d'erreur, sur des vérités divinement proposées, qui dépassent les capacités de la raison humaine. Saint Thomas a nettement marqué cette fonction spéciale, dans la *Somme contre les Gentils : Quæ quidem revelatio fit quodam interiori et intelligibili lumine, mentem elevante ad percipiendum ea, ad quæ per lumen naturale intellectus pertingere non potest; sicut enim per lumen naturale intellectus redditur certus de his, quæ lumine illo cognoscit, ut de primis principiis, ita de his quæ supernaturali lumine apprehendit, certitudinem habet...* L. III, c. CLIV. Cette lumière intérieure qui n'est pas un habitus permanent, mais que Dieu accorde par mode d'intention transitoire, joue un rôle important dans la révélation. Elle est une aide apportée à l'esprit humain, car elle éclaire, mais elle ne l'élève pas au point que celui-ci entende les vérités qui dépassent l'ordre naturel. Autrement dit la faculté intellectuelle reste ce que spécifiquement elle est : sa condition ne change pas, c'est l'objet proposé par Dieu, qui est mis sous une lumière particulière. Le prophète ne voit pas la vérité intrinsèque de l'objet révélé : c'est la raison pour laquelle il n'acquiert pas de données scientifiques (la réponse au *quomodo fiet istud*) quand il apprend de Dieu que la Vierge enfantera ou que le Christ effacera les péchés. Il croit par la foi, car son esprit éclairé par la lumière intérieure juge avec certitude et infaillibilité que la proposition présentée est d'origine divine : le jugement du prophète est ainsi garanti par l'autorité de Dieu. Gardeil, *Le donné révélé et la théologie*, p. 64.

Quand cela n'est pas, il n'y a pas révélation. Saint Thomas écrit : *quascumque formas imaginatas naturali virtute homo potest formare, absolute hujusmodi formas considerando; non tamen, ut sint ordinatæ ad repræsentandas intelligibiles veritates, quæ homini intellectum excedunt; sed ad hoc necessarium est auxilium supernaturalis luminis. Sum. theol.*, IIa-IIæ, q. CLXXIII, a. 2, ad 8um. Malgré l'influence de cette lumière nouvelle, Dieu utilise le prophète comme un instrument. Et cet instrument est divers, selon les connaissances plus ou moins amples, naturellement acquises, qu'il possède, selon les circonstances de temps et de lieu dans lesquelles il vit. Sans doute il ne peut pas tomber dans l'erreur, mais il n'est pas impossible que, dans ce qu'il dit, il ne voie pas tout ce que les chrétiens entendent maintenant dans ses affirmations. La lumière intelligible existe parfois seule. Quant aux adjuvants externes ou internes de la connaissance auxquels Dieu a recours ils ne suffisent jamais à eux-mêmes : ils requièrent l'action de la lumière intelligible. Celle-ci seule est indispensable. C'est elle que saint Paul demande au Seigneur pour ses fidèles d'Éphèse lorsqu'il écrit : « Je ne cesse... de faire mémoire de vous dans mes prières, afin que le Dieu de Notre-Seigneur Jésus-Christ, le Père de la gloire, vous donne un esprit de sagesse, qui vous révèle sa connaissance, et qu'il éclaire les yeux de votre cœur, pour que vous sachiez quelle est l'espérance à laquelle il vous a appelés, quelles sont les richesses de la gloire, etc. » Eph., I, 16 sq.; cf. Matth., XI, 25; XVI, 17.

Ce long développement établit d'une façon péremptoire que, dans la révélation, la lumière intérieure qui permet d'interpréter et de juger est un élément plus important que la représentation. La Genèse en offre un exemple frappant. Le songe du Pharaon, constitué de

représentations diverses, est vain et dépourvu d'utilité sans l'explication fournie par Joseph, sous l'influence de la lumière intérieure divine. Gen., XLI, 1-23. Aussi est-ce à juste titre que le R. P. Lebreton a pu écrire : « L'essence même de la révélation consiste dans l'illumination psychologique et non pas dans la vision ou l'audition corporelle. » « Nos adversaires souvent s'y méprennent et se battent contre des fantômes; ainsi M. J.-M. Wilson, *Revelation and modern knowledge*, dans *Cambridge theological essays*, Londres, 1905, p. 228, oppose ainsi la conception traditionnelle qu'il appelle objective, à la sienne qu'il appelle subjective : « Par révélation objective, j'entends toute communi-« cation de vérité qui parvient à l'esprit dans et par le « monde des phénomènes. Par révélation subjective, « j'entends une communication de vérité dans et par « le monde des personnes. » Sanday rectifie cette méprise. *Journal of theological studies*, t. VII, p. 174. » Art. *Modernisme*, dans *Dict. apol.*, t. III, col. 675, note 1.

6. *La révélation et l'expérience sensible.* — Bien qu'il soit en la puissance de Dieu de produire des phénomènes préternaturels, qui ne sont d'ailleurs pas nécessaires, la révélation ne se réduit pas à une action physique ou mécanique, qui existerait en dehors de l'esprit. Elle est un acte vital, car les connaissances qu'elle apporte ne sont pas plaquées dans un esprit, qui resterait inerte : elles proviennent entièrement de Dieu et de l'homme : le premier étant cause principale et le second cause instrumentale; cf. Gardeil, *Le donné révélé et la théologie*, p. 68.

Puisque la révélation est ainsi la manifestation objective de vérités à croire, elle n'est donc pas un sentiment purement subjectif. Sans doute des émotions sensibles peuvent l'accompagner, mais pas toujours. Jérémie en a parfois éprouvé de très fortes, lui qui écrit : « Je ne ferai plus mention de lui, je ne parlerai plus en son nom. Il y avait dans mon cœur comme un feu dévorant, enfermé dans mes os, je m'efforçais de le contenir et je n'ai pas pu. » Jer., XX, 9. Mais ces émotions, qui ne sont jamais absolument requises, ne jouent qu'un rôle secondaire ainsi que nous le montrerons plus loin. La parole de Dieu, en effet, exclut tout mouvement aveugle de l'esprit et tout ce qui ne serait qu'une pure expérience sensible du sens religieux parvenu à un degré de particulière vivacité. C'est en cela que la doctrine catholique est opposée à la théorie erronée du modernisme. Avant d'exposer celle-ci, ainsi que les principales positions hétérodoxes, surtout des protestants et des rationalistes, il faut se demander si la révélation est un phénomène surnaturel.

3° *La révélation est-elle un fait d'ordre surnaturel?* — D'une manière générale on appelle surnaturel ce qui est au-dessus des forces et des exigences de la nature créée, mais qui n'excède pas ses capacités obédientielles ou perfectibles. Il y a la surnaturalité quant à la substance et celle quant au mode. Un don est surnaturel quant à la substance, lorsque sous aucun rapport il n'est dû à une créature, c'est le cas de la vision béatifique, qui est la fin de l'homme, élevé à l'état de fils de Dieu. Il l'est dans son mode, quand il est accordé à un être d'une façon qui n'est pas naturellement due; tel est un miracle qui redonne la vue à un aveugle. Le surnaturel *quoad modum* est souvent dénommé préternaturel. Pesch, *Prælectiones*, t. III, 5e et 6e édit., n. 163 sq.; H. Lange, dans J. Braun, *Handlexikon der kathol. Dogmatik*, 1926, au mot : *Uebernatur;* J. Rimaud, *Thomisme et méthode*, 1925, p. 134; G. Rabeau, *Introduction à l'étude de la théologie*, 1926, p. 120 sq.; Deneffe, dans *Zeitschrift für kathol. Theologie*, t. XLVI, 1922, p. 337-360; Garrigou-Lagrange, *De revelatione*, t. I, p. 191 sq.

La révélation est-elle un phénomène surnaturel ou préternaturel? Malgré les expressions différentes qu'ils emploient dans l'énoncé de leurs thèses, et dans le détail desquelles il est inutile d'entrer, les auteurs, d'une manière générale s'entendent pour affirmer que la révélation est surnaturelle *quoad modum* (ou préternaturelle, ou formelle, etc., suivant la terminologie utilisée), lorsque la vérité, qui est manifestée l'est d'une façon qui n'est pas naturelle, alors que cette vérité ne dépasse pas de soi les forces de l'intelligence. Entrent dans cette catégorie les connaissances et préceptes religieux d'ordre naturel, comme l'existence d'un Dieu rémunérateur et la nécessité d'un culte à lui rendre.

La révélation est surnaturelle *quoad substantiam* ou matériellement (Schwetz, Ottiger), lorsque l'objet révélé excède, en soi, les forces et les exigences de la raison humaine, par exemple la manifestation du mystère de la sainte Trinité.

Aperçu sur les variétés de la terminologie. — Hettinger-Weber distingue la révélation *quoad modum*, qui embrasse les vérités naturelles, et la révélation *quoad substantiam*, qui porte sur les mystères (*Lehrbuch der Fundamentaltheologie*, 3e éd., p. 120). La première, *quoad modum* est appelée *préternaturelle*, par Hettinger-Weber (*loc. cit.*, p. 102; pour ce faire l'auteur s'appuie sur saint Thomas, Ia-IIæ, q. CIX, a. 1 et 2, et Suarez, *De opere sex dierum*, l. III, *De homine creato et statu innocentiæ*, 12, 23); elle est appelée *subsidiaire*, par Weber, qui dénomme la seconde : révélation *absolue* (*Christliche Apologetik in Grundzügen für Studierende*, p. 136); *relativement surnaturelle* ou parfois aussi *préternaturelle* par A.-V. Schmid (*Apologetik als spekulative Grundlegung der Theologie*, p. 126 sq.); *formelle*, par H. Felder, car seul le motif de l'assentiment est surnaturel, la seconde étant nommée *matérielle*, car son objet matériel *(argumentum)* est lui-même surnaturel (*Apologetica, sive theologia fundamentalis*, I, p. 30); R. Garrigou-Lagrange emploie la dénomination *secundum modum* et *secundum substantiam;* selon que l'objet révélé dépasse ou non, *secundum se*, les forces et les exigences de l'intelligence créée (*De revelatione*, t. I, p. 140). Malgré les différences de la terminologie employée, bien des auteurs font la même distinction : J. Brunsmann, *Lehrbuch der Apologetik*, t. I, *Religio und Offenbarung*, p. 121 sq.; E. Dorsch, *De religione revelata*, p. 295; J. Mausbach, *Grundzüge der kathol. Apologetik*, p. 9; I. Müller, *De vera religione*, p. 78; Muncunill, *Tractatus de vera religione*, p. 41 etc. C. Wilmers distingue la religion positive ou surnaturelle au sens large et au sens strict, *De religione revelata*, p. 14.

La révélation de mystères proprement dits, qui dépassent l'entendement de toute créature, est-elle strictement d'ordre surnaturel? Il le paraît, vu que ces mystères ont été dévoilés afin d'assurer la vision béatifique au ciel. Cependant rien ne permet d'affirmer absolument que cette révélation ne puisse exister que dans ce domaine. Si le concept de la révélation est considéré en lui-même et indépendamment de la fin à laquelle s'ordonne la manifestation des vérités, rien n'interdit à Dieu de manifester des mystères à une intelligence créée. Celle-ci, de son côté, y adhère sans saisir leur évidence interne mais en s'appuyant sur l'autorité divine. Nous demeurons ici dans l'abstrait et ne prétendons pas que, de fait, dans l'ordre naturel, Dieu ait révélé des mystères mais qu'il le peut.

La révélation surnaturelle se distingue du miracle, de la prophétie, de l'inspiration et de l'infaillibilité.

Alors que la lumière intérieure suffit pour constituer la révélation, le miracle est un fait préternaturel d'ordre physique, qui frappe par son caractère extraordinaire et qui est perceptible par les sens; voir art. MIRACLE. La prophétie présuppose la révélation; elle y ajoute un élément nouveau, à savoir une mission immédiate et positive à remplir au nom de Dieu et consistant à faire connaître les vérités qui ont été dévoilées. S. Thomas, *Sum. theol.*, IIa-IIæ, q. CLXXIII, a. 4; voir art. PROPHÉTIE. L'inspiration est avant tout et essentiellement une motion divine qui pousse à conce-

voir et à écrire des vérités acquises soit naturellement, soit par révélation. Les évangélistes ont écrit, sous l'inspiration, les faits et paroles de la vie du Christ qu'ils connaissaient soit par le témoignage, soit par leur expérience personnelle. L'apôtre saint Jean le rappelle explicitement au début de sa première épître : « Ce qui était dès le commencement, ce que nous avons entendu, ce que nous avons vu de nos yeux, ce que nous avons contemplé et ce que nos mains ont touché du Verbe de vie... ce que nous avons vu et entendu, nous vous l'annonçons.... » I Joa., I, 1-4. C'est pourquoi tout livre inspiré exprime « pour nous » la révélation, bien que l'hagiographe ne fasse pas nécessairement connaître des vérités nouvelles. Chr. Pesch., *De inspiratione sacræ Scripturæ*, n. 410, 417 ; *Compendium introductionis*, n. 964. L'infaillibilité est un privilège par lequel Dieu assure la garde de la vérité, tandis que la révélation est une manifestation surnaturelle de vérités faites à l'homme. Après avoir ainsi pris une connaissance détaillée du concept catholique de la révélation nous pouvons aborder les positions hétérodoxes, celle des protestants, des rationalistes et modernistes.

III. CONCEPTIONS ERRONÉES SUR LA RÉVÉLATION. — 1° *Les premiers protestants.* — Ceux-ci paraissent, au premier abord, exalter le caractère surnaturel de la révélation, mais en réalité ils le diminuent. En effet, à la révélation proposée par le magistère infaillible de l'Église, ils substituent l'inspiration privée, faite directement par le Saint-Esprit à chacun des fidèles.

Comme on le voit il s'agit beaucoup plus de l'interprétation des vérités révélées telles que les fournit l'Écriture, que de la révélation en son premier état. Mais, poussées à l'extrême, les affirmations de Luther (nous ne disons pas de Calvin) sur le libre examen, pourraient amener chaque fidèle à se considérer comme le sujet direct de la révélation. Le principe du libre examen, que prônait Luther contenait d'ailleurs en germe ceux du rationalisme et de l'individualisme.

2° *Les positions rationalistes.* — Le naturalisme, communément appelé rationalisme, est le système philosophique qui ne reconnaît que le monde et les lois naturelles qui le régissent. Il proclame l'indépendance absolue de la raison humaine ; poussé à bout, il pourrait aller jusqu'à nier l'existence d'une Intelligence supérieure cause et mesure de toute vérité, arrivant ainsi à l'athéisme. Le rationalisme est absolu ou mitigé.

Le rationalisme mitigé ou, comme on l'a appelé, le *semi-rationalisme* est représenté par la doctrine des penseurs catholiques Hermès, Gunther et Frohschammer. Ils sont bien éloignés de nier la révélation ; pour eux le Christ a véritablement transmis aux hommes un message de vérité, qu'il faut recevoir avec attention et piété. Ils admettent donc une révélation. Mais celle-ci est surnaturelle uniquement dans son mode, car tous les objets qu'elle manifeste, une fois connus, peuvent être démontrés par la raison. Le message du Christ n'est à proprement parler qu'un excitant et un adjuvant de la raison humaine. Sollicitée par lui, celle-ci se reconnaît dans les vérités que le Christ est venu manifester. En d'autres termes, il n'y a point dans la révélation de mystères proprement dits. La trinité même et l'incarnation, une fois proposées par la révélation, se démontrent par la raison.

L'évolutionnisme panthéistique et l'agnosticisme sont des formes du rationalisme absolu. Le fondement de l'ordre surnaturel est nié par les panthéistes évolutionnistes puisqu'ils identifient l'essence de Dieu avec celle de l'évolution créatrice. Puisque l'univers et Dieu ne font qu'un, la raison humaine n'est pas substantiellement distincte de la raison divine et peut de fait connaître tout dans son évolution naturelle. Les partisans de l'évolutionnisme absolu, comme les hégéliens, conservent sans doute le mot de révélation, mais ils le vident de son sens théologique, étant donné qu'ils considèrent que la religion catholique qui la propose et la synthétise ne marque qu'un moment de l'évolution de la raison, qui est en progression continuelle. Ce système philosophique, incompatible avec l'élévation de l'homme à un ordre surnaturel, a été condamné par le concile du Vatican : *Si quis dixerit, divinam essentiam sui manifestatione vel evolutione fieri omnia; aut denique Deum esse ens universale seu indefinitum, quod sese determinando constituat rerum universitatem in genera, species et individua distinctam: A. S. De fide cathol.*, can. 4, Denz.-Bannw., n. 1804.

L'agnosticisme, qui est aussi radical, sous une autre forme de pensée, que le panthéisme, est la négation de toute philosophie transcendante ; car, pour lui, tout ce qui dépasse l'ordre des phénomènes est inconnaissable au moins pour la raison théorique. L'encyclique *Pascendi* du 8 septembre 1907 a marqué avec netteté la position intellectuelle des agnostiques dans le passage suivant : *Vi hujus humana ratio phœnomenis omnino includitur, rebus videlicet, quæ apparent eaque specie, qua apparent, earundem prætergredi terminos nec jus nec potestatem habet. Quare nec ad Deum se erigere potis est, nec illius existentiam, ut-ut per ea quæ videntur, agnoscere. Hinc infertur, Deum scientiæ objectum directe nullatenus esse posse; ad historiam vero quod attinet, Deum subjectum historicum minime censendum esse. His autem positis, quid de naturali theologia, quid de motivis credibilitatis, quid de externa revelatione fiat, facile quisque perspiciet.* Denz.-Bannw., n. 2072.

Pour le philosophe agnostique la spéculation religieuse est donc vaine et la révélation externe ne peut exister. Lorsqu'il est croyant, il cherche l'explication de sa foi en lui-même et en vient ainsi à l'immanence ...*et quoniam religio vitæ quædam est forma, in vita omnino hominis reperienda est. Ex hoc immanentiæ religiosæ principium asseritur.* Encyclique *Pascendi, ibidem.*

A l'agnosticisme, attitude négative, le modernisme a adjoint en effet une partie positive, l'immanence vitale, selon laquelle la religion naît du sens religieux. Cette forme de pensée demande à être étudiée, afin que soit mieux saisie la valeur réelle de l'expérience dans la révélation.

3° *Le modernisme.* — 1. *Exposé.* — Pour les modernistes, si tant est que l'on puisse user de ce terme, vraiment trop général, la révélation n'est pas la manifestation divine d'une vérité, mais l'excitation du sens religieux ; c'est un phénomène d'ordre naturel, vu qu'il procède de la nature et qu'il a pour rôle de satisfaire une de ses exigences.

« C'est, pour ces auteurs, écrit le R. P. Lebreton, une émotion, une poussée du sentiment religieux, qui, à certains moments, affleure, pour ainsi dire des profondeurs de la subconscience et où le croyant reconnaît une touche divine ». Lebreton, art. *Modernisme*, dans *Diction. apol.*, t. III, col. 676. Pour A. Loisy, par exemple, la révélation est : « une intuition et une expérience religieuse » qui a... « pour objet propre et direct les vérités simples contenues dans les assertions de foi. » *Autour d'un petit livre*, p. 200. Ces vérités se ramènent « au rapport essentiel qui doit exister entre l'homme conscient de lui-même et Dieu présent derrière le monde phénoménal ». *Ibidem*, p. 196 sq.

La révélation n'a donc pu être « que la conscience acquise par l'homme de son rapport avec Dieu ». *Ibidem*, p. 195 ; voir la proposition 20 du décret *Lamentabili*, qui reprend cette définition donnée par Loisy et qui est commentée par le R. P. Léonce de Grandmaison, art. *Modernisme, ibid.*, col. 602-606 : « L'individu conscient, écrit encore A. Loisy, peut être représenté presque indifféremment comme la conscience de Dieu dans

le monde, par une sorte d'incarnation de Dieu dans l'humanité et comme la conscience du monde subsistant en Dieu par une sorte de concentration de l'univers dans l'homme. » *Quelques lettres*, p. 150.

Par une réaction instinctive, l'émotion intérieure détermine chez le sujet une représentation imaginative ou intellectuelle conforme à sa mentalité particulière : il ne saurait donc plus ici être question d'une connaissance *ab extrinseco;* une telle connaissance ne peut être reçue par l'homme, il faut absolument substituer à la notion traditionnelle de révélation extérieure et physique celle qui vient de l'intérieur. « Par rapport à ces conceptions et à ces visions, écrit Tyrrell, le sujet est à peu près aussi passif, aussi déterminé qu'au regard de l'émotion psychique, qui y est contenue. » Tyrrell, *Rights and limits of theology*, dans *Quarterly Review*, octobre 1905, p. 406; et aussi *Through Scylla and Charybdis*. Londres, 1907, p. 208.

Dès lors toutes les vérités religieuses sont implicitement contenues dans la conscience de l'homme : « Parce que l'homme est une partie et une parcelle de l'univers spirituel et de l'ordre surnaturel... la vérité de la religion est en lui implicitement... s'il pouvait lire les besoins de son esprit et de sa conscience, il pourrait se passer de maître. Mais ce n'est qu'en tâtonnant, en essayant telle ou telle suggestion de la raison ou de la tradition qu'il découvre ses besoins réels. » *Through Scylla and Charybdis*, p. 277. « C'est toujours et nécessairement nous-mêmes qui nous parlons à nous-mêmes, qui (aidés sans doute par le Dieu immanent) élaborons pour nous-mêmes la vérité. » *Ibidem*, p. 281.

Pour le moderniste, les dogmes proposés par l'Église comme révélés ne sont donc pas des « vérités tombées du ciel » (prop. 22 du décret *Lamentabili)* mais une certaine interprétation de l'expérience religieuse, résultat d'un laborieux effort, nullement garanti par Dieu. Toutefois la révélation reste un bienfait du Seigneur parce que l'homme y est plus patient qu'agent. Ce don est aussi surnaturel, car ce qu'il fait appréhender n'a pas trait au monde naturel et visible, mais à une réalité plus sublime, plus élevée et plus secrète. Pour avoir un aperçu des définitions erronées qui ont été données sur la révélation, en particulier par les auteurs allemands, on peut consulter Pfleiderer, *Grundriss der christlichen Glaubens-und Sittenlehre*, 3e édit., Berlin, 1886, p. 18 sq. Il se trouve en effet que le modernisme a fait des emprunts non déguisés à la pensée religieuse telle qu'elle a évolué au sein du protestantisme libéral en Allemagne.

Les modernistes, qui nient le surnaturel, font grand état au contraire de la philosophie de l'immanence. Aussi bien font-ils sortir de la conscience individuelle — ou tout au moins des profondeurs de la subconscience — toute connaissance, jusqu'à la révélation surnaturelle elle-même. Celle-ci leur apparaît comme un simple épanouissement ou une évolution naturelle de notre besoin du divin ou de notre commerce intime avec lui. La révélation est identifiée à l'effort que fait la divinité pour s'exprimer en nous : « Subconsciente la plupart du temps, étouffée et comme opprimée par la masse des concepts ou d'images qu'elle doit soulever pour se faire jour, elle (la divinité) réussit parfois à faire irruption dans la conscience; l'âme alors se sent envahie par un flot de pensées dont elle ignore la source, elle a l'impression que ce n'est pas elle qui pense, mais qu'on pense en elle et par elle. » Valensin, art. *Panthéisme* du *Diction. apol.*, col. 1321. Comparer ce que dit Pfleiderer, *Zur Frage nach Anfang und Entwicklung der Religion*, Leipzig, 1875, p. 68, où il écrit : « Nous savons maintenant, que nous ne pouvons plus recourir à la révélation divine comme à un principe extrinsèque à l'esprit humain; mais cette révélation ne se manifeste que dans l'esprit de l'homme, nous devons nous en tenir là, et, omettant tous les facteurs surnaturels, rechercher la marche historique de l'évolution purement naturelle par laquelle l'homme parvient au développement de ses facultés religieuses. »

Certains individus seulement prennent conscience de la révélation. Le Christ est celui d'entre eux qui a atteint le plus de richesses dans ses émotions religieuses : il est unique par sa transcendance. Il a eu le don également de pouvoir transmettre ses expériences personnelles aux autres. Ceux-ci à leur tour les ont vécues. Dès lors, les religions, qui ne sont que l'expression des émotions internes, ne diffèrent pas essentiellement les unes des autres, malgré les apparences, parfois importantes, qui permettent d'établir entre elles une hiérarchie. Parmi elles, le christianisme occupe une place de choix, à cause du prestige de son fondateur, de ses puissances d'adaptation universelle; pourtant, malgré ses qualités remarquables de permanence, sa valeur n'est que relative.

2. *Critique.* — Cet exposé montre combien la thèse moderniste et immanentiste est opposée à la doctrine catholique de la révélation. Pour en mieux saisir la faiblesse, il est indispensable de savoir ce que valent les expériences religieuses. Par là on entend « toute impression éprouvée dans les actes ou états que l'on nomme religieux : sensation de dépendance, de délivrance, illumination, sentiment de joie ou de tristesse, considérés dans leur aspect affectif, indépendamment de toute interprétation spéculative ». H. Pinard, art. *Expérience religieuse*, dans *Diction. apol.*, t. I, col. 1846. Cette expérience, même si elle est produite d'une façon surnaturelle par Dieu et si elle accompagne la manifestation de la vérité, n'est pas à identifier avec la révélation. Voir ici, du même auteur, l'art. EXPÉRIENCE RELIGIEUSE, t. V, col. 1786-1868.

De fait l'émotion religieuse, à supposer qu'elle soit surnaturelle — et nul écrivain mystique ne conteste la réalité de telles expériences — est purement individuelle et subjective. Elle suppose un objet de connaissance ou une vérité, car elle n'est que la réaction de la volonté ou du cœur à l'activité de l'intelligence ou des sens. Cet objet de connaissance peut d'ailleurs n'être entrevu que d'une manière fort imprécise; il n'en existe pas moins. Par ailleurs, comme le caractère surnaturel d'un effet ne tombe pas sous l'expérience, au moins d'après les lois ordinaires, la conscience est incapable de distinguer avec certitude une émotion naturelle de celle d'un ordre supérieur. La distinction conjecturée ne se présentera avec une sérieuse probabilité que dans les circonstances où le sujet saura qu'il y a eu manifestation de vérités nouvelles, c'est-à-dire qu'il a reçu une révélation. Enfin une expérience subjective et affective est essentiellement relative. Même pour le sujet qui l'éprouve, le sentiment est aveugle : il varie suivant les dispositions du moment, il plaît ou mécontente et ne peut dès lors constituer un motif suffisant pour donner raisonnablement son assentiment.

Ces réserves ne tendent nullement à nier le rôle utile que jouent, dans la vie spirituelle et morale des individus, les émotions religieuses, quand elles demeurent subordonnées et soumises aux lumières de la foi et de la raison. Voir Pinard, *Diction. apol.*, col. 1851 et surtout col. 1857 sq. En effet, « ce sont les expériences commencées qui préparent à comprendre et à accepter les idées... Celle de chasteté est incompréhensible à un impudique, celle de félicité spirituelle, à qui n'a jamais ressenti l'insuffisance des biens présents. De même, certaines expériences au moins confuses, certain goût sensible du vrai, du beau et du bien sont nécessaires, avant qu'on n'arrive à concevoir Dieu dans la conscience claire, autrement que comme un mot sans goût. » Mais, au demeurant, et quelle que soit la nature des phénomènes affectifs qui l'accompagnent, la révélation

demeure avant tout une manifestation de connaissances.

IV. ESPÈCES. — Par rapport au sujet auquel une vérité est dévoilée, la révélation est immédiate ou médiate.

Elle est immédiate quand elle est faite directement à quelqu'un. Dieu s'est révélé à Abraham, le Christ a parlé à ses disciples lors de son passage sur la terre. La révélation faite aux hommes par les anges est communément appelée immédiate. Les anges, en effet, agissent non seulement sur l'ordre divin mais aussi d'eux-mêmes, lorsque Dieu les autorise. Puisqu'ils savent beaucoup de choses ils peuvent ainsi les révéler. En ce cas, s'ils interviennent seulement par permission de Dieu, la révélation est immédiate; lorsque c'est sur ordre de Dieu et en qualité de légats leur révélation est médiate. Dorsch, *Institutiones theologiæ fundamentalis*, p. 301, qui renvoie lui-même à Schiffini, *De virtutibus infusis*, p. 129, n. 80; voir aussi en même sens Ottiger, *Theologia fundamentalis*, t. I, p. 47, contre Jansen, *Prælectiones theologiæ fundamentalis*, Utrecht, 1875-1876, p. 118 et les autres.

La révélation immédiate est interne ou externe selon que Dieu agit sur la faculté intellectuelle elle-même ou produit quelque connaissance chez l'homme en lui proposant extérieurement quelques objets (voir plus haut les modes de la Révélation).

Elle est médiate pour ceux à qui le prophète, après avoir reçu communication d'une vérité, transmet le message divin. Ce fut le cas des prophètes de l'Ancien Testament ou des apôtres, messagers de la bonne nouvelle à travers le monde. La mission du légat n'est remplie avec fruit que s'il a une autorité suffisante auprès des foules et s'il ne peut pas tomber dans l'erreur. Pour que l'envoyé obtienne créance, Dieu confirme sa parole par des signes de crédibilité, tels que les miracles ou les prophéties. Pour qu'il ne se trompe pas, ne déforme pas son message et ne l'exprime pas d'une manière inadéquate, il reçoit le don de l'infaillibilité.

II. Possibilité de la révélation. — Il faut considérer successivement la révélation immédiate et celle que nous avons appelée médiate.

I. LA RÉVÉLATION IMMÉDIATE EST POSSIBLE. — Non seulement, en effet, elle ne présente pas de contradictions internes ou externes, elle ne « répugne » pas, comme disent les logiciens, mais, tout au contraire, elle convient.

1° *Elle ne répugne pas.* — Ontologiquement, la possibilité, considérée d'une manière générale, est la même chose que l'aptitude à l'existence. Elle est interne quand il n'y a pas de contradiction ou de répugnance dans les éléments constitutifs d'une chose : entre dans cette catégorie tout ce qui peut être pensé. Elle est externe lorsque la cause efficiente a la force suffisante pour faire passer à l'existence ce qui est pensable. Une chose est physiquement possible, si elle l'est intérieurement et extérieurement. Il y a possibilité morale, quand la cause (créée) efficiente est douée de raison et qu'elle est apte à faire passer à l'existence ce qui est possible intérieurement et extérieurement, malgré les circonstances et les tendances du milieu et en dépit de ses habitudes propres. Ce qui est physiquement possible peut donc parfois, à cause de difficultés et d'obstacles de toute sorte, être moralement impossible. La révélation immédiate et médiate, telle que nous l'avons analytiquement définie, est-elle physiquement et moralement possible? Elle l'est, car elle ne répugne ni de la part de Dieu, ni de celle de l'homme, ni de celle de l'objet.

1. *La révélation ne répugne pas de la part de Dieu.* — *a) Elle est physiquement possible.* — Dieu, qui a créé l'homme et lui a donné la faculté de la parole, est à même de faire par lui-même et immédiatement ce qu'il a accordé à la créature. Il en a la puissance physique. Une affirmation contraire serait absurde et rappellerait à l'esprit les paroles du psalmiste :

> Celui qui a planté l'oreille n'entendrait-il pas?
> Celui qui a formé l'œil ne verrait-il pas?
> Celui qui donne à l'homme l'intelligence ne reconnaîtrait-il pas?
> (Ps. XCIV, 9-11).

Rien ne s'oppose à ce que Dieu, être personnel et vérité absolue, dévoile ses connaissances de la façon et dans la mesure où il le veut à un sujet capable de les recevoir. Possible, en tant qu'elle est la parole divine, la révélation l'est également si l'on considère l'influx divin de la lumière intérieure, qui permet au prophète de porter un jugement infaillible sur l'origine des vérités qui lui sont dévoilées.

Dieu, en effet, qui gouverne le monde des êtres matériels et le monde des esprits selon les lois qu'il a lui-même établies, demeure absolument libre et jouit du plein pouvoir d'y faire ce qu'il veut. Rien ne l'empêche donc d'exercer sur l'intelligence de l'homme, qui lui demeure soumise, un influx immédiat, comme celui qui est requis dans la révélation. Sans doute cette lumière intérieure est d'ordre surnaturel, mais rien n'y répugne, car, si les causes secondes agissent selon des lois qui sont considérées comme stables et constantes, elles peuvent cependant varier dans leurs effets, sous l'action de la cause première. La révélation apparaît ainsi comme un miracle d'ordre intellectuel. Dieu y meut d'une manière surnaturelle l'intelligence du prophète, objectivement en agençant et en ordonnant ses idées, subjectivement en l'éclairant, afin qu'il juge sans erreur du caractère surhumain de la communication qui lui est faite. A cela rien ne s'oppose; l'intervention divine peut s'exercer en dehors des lois physiques et psychologiques, étant donné que celles-ci ne sont qu'hypothétiquement nécessaires. S. Thomas, *Sum. theol.*, Iª, q. CV, a. 3; a. 6; *Cont. gent.*, l. III, c. C. Pour le détail se reporter à l'art Miracle.

Malgré les difficultés opposées par le déisme, les variations, introduites par la révélation dans l'orientation des créatures vers Dieu, n'affectent nullement l'immutabilité, la sagesse et la majesté divines. Au contraire, elles permettent d'entrevoir sa puissance et ne pas l'admettre serait la limiter arbitrairement. Toutefois, remarquons-le, Dieu, en lui-même, n'a pas changé; ses conseils demeurent immuables; ceci est vrai du miracle physique, tout autant que du miracle intellectuel. A ce sujet le cardinal Mazzella écrit : *Quemadmodum igitur, ab æterno cursum naturæ modumque naturalis cognitionis Deus constituit, ita etiam ab æterno decrevit per revelationem supernaturalem homini veritates communicare, atque duplicem hunc tum naturalis tum supernaturalis cognitionis ordinem harmonice disposuit. De religione et Ecclesia*, p. 63.

L'acte divin, en effet, est unique, simple et éternel. Il atteint, comme il convient, tout ce que Dieu fait en dehors de lui, mais d'une manière diverse selon les circonstances de temps, de lieu et autres. Par la révélation, dans laquelle il est tenu compte de la nature de l'intelligence et de la volonté humaines, s'ajoute une nouvelle relation externe, qui perfectionne l'ordre naturel, mais il ne se produit aucun changement interne en Dieu. Saint Thomas montre avec clarté que la révélation ne contredit nullement à l'immutabilité divine : *Aliud est mutare voluntatem et aliud est velle aliquarum rerum mutationem. Potest enim aliquis eadem voluntate immobiliter permanente velle, quod nunc fiat hoc, et postea fiat contrarium. Sed tunc voluntas mutaretur, si aliquis inciperet velle, quod prius non voluit, vel desineret velle, quod voluit. Sum. theol.*, Iª, q. XIX, a. 7.

b) Elle est moralement possible. — En d'autres termes elle ne va pas contre ce que l'on nomme les attributs moraux de Dieu.

La révélation ne répugne pas à la sagesse divine, car l'homme y reçoit une aide précieuse. Grâce à elle ses connaissances religieuses et morales s'accroissent ainsi que sa certitude. Bien qu'il l'ait pu, en effet, Dieu n'a pas voulu créer des hommes parfaits : notre faiblesse montre que nous sommes perfectibles. Aussi rien ne s'oppose-t-il à ce qu'il obvie aux déficiences des facultés humaines et qu'il augmente leur état de perfection relative, par le moyen de la révélation. Celle-ci n'est pas une correction de son œuvre, mais un enrichissement. N'apporte-t-elle pas sur l'ordre religieux et moral, sur l'existence de Dieu, ainsi que sur ses perfections, sa bonté, sa providence paternelle, etc., des connaissances qui sont utiles et avantageuses pour le bien total de l'humanité et qui favorisent l'uniformité du culte divin quant à ses croyances, à ses préceptes et à ses rites. Cette élévation, encore relative sans doute, et qui n'est accordée sous l'empire d'aucune nécessité, fait éclater la sagesse du Seigneur, car elle manifeste sa bonté et sa bienveillance toute particulière à l'égard des hommes. Chr. Pesch, *Præl.*, t. I, n. 156.

Enfin, la majesté divine, qui n'a pas été diminuée par la création, ne l'est pas non plus lorsque le Créateur communique sa pensée aux hommes par la révélation. Celle-ci est ainsi merveilleusement ordonnée à la gloire de Dieu, c'est-à-dire à la fin primaire nécessaire de toute action *ad extra*. Sous tous les rapports elle est donc compatible avec les perfections divines. L'est-elle aussi avec la nature de l'homme?

2. *Elle est possible du côté de l'homme.* — L'homme peut être le sujet de la révélation, la recevoir, s'il est à même de recevoir l'influence divine et de poser avec certitude un jugement sur l'origine des vérités qui lui sont présentées. Pour venir à l'existence et pour continuer d'être et d'agir, toute créature, même, et l'on peut dire surtout, la créature raisonnable, a besoin de Dieu. Ce concours nécessaire dans l'ordre naturel à toute activité spontanée ou libre l'est aussi dans l'ordre surnaturel (pour certains, on le sait, la révélation est préternaturelle). Quand il se produit dans ce dernier domaine, il ne détruit pas le premier. C'est le cas des facultés qui interviennent dans la révélation et qui s'y trouvent perfectionnées en leur être et en leur activité, car l'action divine, qui est de soi infinie, ne l'est pas en son terme, vu qu'elle s'adapte à la nature finie du prophète.

L'intelligence, dont l'objet adéquat est constitué par le vrai et tout ce qui est connaissable, est sans doute imparfaite dans la créature raisonnable qu'est l'homme : elle dégage « l'intelligible » de cela seulement qui tombe sous les sens, unique source de ses représentations, et ne peut atteindre directement ce qui les dépasse. Malgré cela, elle est à même de connaître tout ce qui a raison d'être, *rationem entis*, encore que, pour beaucoup de choses, ce soit seulement par le moyen de l'analogie.

Généralement les agents inférieurs — et l'intelligence en est un — sont mus et perfectionnés par ceux auxquels ils sont naturellement soumis : *in omnibus naturis ordinatis invenitur quod ad perfectionem naturæ inferioris duo concurrunt: unum quidem quod est secundum proprium motum; aliud autem, quod est secundum motum superioris naturæ.* S. Thomas, IIa-IIæ, q. II, a. 3. C'est pourquoi rien ne s'oppose à ce que l'intelligence du prophète soit mue instrumentalement par Dieu et illuminée subjectivement, afin de recevoir de nouvelles vérités et d'acquérir la certitude sur leur origine divine. La motion qu'elle subit reste conforme à sa nature et à sa tendance originelle, ainsi que le mode par lequel elle reçoit la révélation. Elle n'accepte pas la vérité à cause de son évidence intrinsèque, vu que celle-ci dépasse sa capacité, mais par un acte de foi en l'autorité divine. Aussi l'assentiment n'est-il pas donné d'une manière aveugle; il repose sur des raisons sérieuses qui le motivent.

Enfin, si l'homme est capable de recevoir des connaissances de ses semblables plus savants, il peut à plus forte raison être instruit par Dieu, maître par excellence, d'autant que celui-ci en qualité de créateur est à même d'agir intérieurement sur son intelligence et d'augmenter ses capacités, ce dont est incapable le professeur qui enseigne. Wilmers, *De religione revelata*, p. 57 sq.; Garrigou-Lagrange, *De revelatione*, t. I, p. 323.

L'homme peut d'ailleurs travailler sur les notions mêmes qui lui sont révélées, pousser sur elles plus à fond ses investigations, chercher les arguments pour les défendre et établir les relations qu'elles ont avec les vérités qui sont objet de connaissance directe.

Du côté de la volonté il n'y a pas non plus de difficulté, puisque celle-ci n'entre en jeu que d'une manière indirecte dans la révélation. Sa liberté y reste entière. Son autonomie, qui n'est que relative, vu qu'elle est soumise à Dieu en tant que créature, n'est détruite ni par l'émission de l'acte de foi, ni par les préceptes et les devoirs nouveaux, qui éventuellement lui sont imposés.

Sans doute ces obligations morales ne sont pas toujours agréables aux facultés inférieures. Parfois même, à cause de cela, l'homme visité par Dieu voudrait se dérober à la révélation. On voit les prophètes de l'Ancien Testament se rebeller presque devant l'ordre divin, objecter au Seigneur leur impuissance à s'élever à la hauteur du message qui leur est confié. Tous les grands mystiques ont connu cette terreur de l'humaine faiblesse sous la mainmise violente du Créateur. « Je mourrai, parce que j'ai vu Dieu », disaient les vieux Israélites. De cette parole on trouverait les échos dans tous les mystiques. Mais ces inconvénients ne constituent pas une impossibilité. L'être humain demeure dans l'ordonnance de sa fin quand il s'enrichit de connaissances sur la Vérité première et d'expériences morales relatives au souverain Bien. L'acte de révélation ne réduit donc pas les facultés humaines à un rôle passif, il exige leur coopération. L'homme, n'y est pas seulement patient, mais aussi agent : son autonomie n'est pas atteinte.

Contre les rationalistes, qui considèrent qu'il est indigne de l'homme d'être instruit par Dieu, les Pères du concile du Vatican, pour réprouver l'indépendance absolue de la raison humaine, ont lancé l'anathème suivant : *Hominem ad cognitionem et perfectionem, quæ naturalem superet, divinitus evehi non posse, sed ex se ipso ad omnis tandem veri et boni possessionem jugi profectu pertingere posse et debere. De revelatione*, can. 2, Denz.-Bannw., n. 1808. Ils ont proclamé aussi que la raison n'est pas indépendante au point de ne pas pouvoir être soumise à Dieu qui a le droit de lui imposer la foi : *Si quis dixerit, rationem humanam ita independentem esse, ut fides ei a Deo imperari non possit : A. S., De fide*, can. 3, Denz.-Bannw., n. 1810. L'indépendance de nos facultés ne peut être complète, car notre intelligence et notre volonté demeurent soumises à la vérité incréée et à l'autorité suprême de Dieu. Saint Thomas y voit, à juste titre, pour la créature humaine un titre de gloire : *Sola natura rationalis creata habet immediatum ordinem ad Deum, quia cæteræ creaturæ non attingunt ad aliquid universale, sed solum ad aliquid particulare... Natura autem rationalis, in quantum cognoscit universalem boni et entis rationem, habet immediatum ordinem ad universale essendi principium.* IIa-IIæ, q. II, a. 3. Cette subordination immé-

diate à Dieu est le fondement même de notre autonomie relative, car, de la sorte, l'intelligence n'est pas enfermée dans l'ordre des phénomènes et notre volonté demeure indifférente et libre en face des biens particuliers, qui ne sont pas à même de la satisfaire. Ia, q. LXXXIII, a. 1; Ia-IIæ, q. X.

Nous saisissons dès maintenant combien est fausse l'opinion de plusieurs défenseurs de l'immanence selon lesquels aucune vérité ne peut enrichir notre esprit, *si elle n'est pas postulée* par une autre que nous avons perçue auparavant. Toute adhésion aux mystères proprement dits devrait en conséquence être considérée comme une abdication de la raison. C'est la pensée que E. Le Roy exprime en ces termes : « Ainsi, aucune vérité n'entre jamais en nous *que postulée* par ce qui la précède à titre de complément plus ou moins *nécessaire*, comme un aliment qui, pour devenir nourriture effective, suppose chez celui qui le reçoit des dispositions et préparations préalables, à savoir l'appel de la faim et l'aptitude à digérer. » Le Roy, *Dogme et critique*, Paris, 1907, p. 9-10. Cette attitude intellectuelle est gravement erronée, car le mot « postuler » prête à très grande équivoque. Sans doute il est impossible qu'une vérité nous soit proposée extrinsèquement, si nous n'avons pas déjà dans l'esprit des idées par lesquelles nous soyons à même d'en concevoir le sens, au moins d'une manière analogique. Mais il n'est nullement requis qu'elle soit en stricte et étroite connexion avec nos connaissances antérieures, ou exigée par ces dernières. Il suffit qu'entre celles-ci et celle-là, qui est nouvellement manifestée, il n'y ait pas de contradiction. Cela apparaîtra mieux encore quand nous aurons établi que la révélation ne répugne pas du côté de l'objet.

3. *La révélation est possible du côté de l'objet, même s'il s'agit de mystères.* — Tant que l'on envisage seulement les vérités d'ordre naturel, il n'y a aucune difficulté sérieuse à admettre la possibilité de la révélation. En est-il de même quand il s'agit des mystères? Pour répondre à cette question nous dirons d'abord ce qu'est un mystère proprement dit; et nous montrerons ensuite que sa manifestation ne répugne pas. Pour plus de détails se reporter à l'article MYSTÈRE.

a) Ce qu'est un mystère. — Au sens où le prend la théologie, un mystère est une vérité cachée et secrète, dont la connaissance dépasse, soit absolument, soit relativement les forces de la raison.

Par accident, certaines choses outrepassent notre puissance intellectuelle, non parce que celle-ci est déficiente mais à cause des difficultés externes : la distance s'oppose, par exemple, à ce que nous saisissions les éléments qui se trouvent dans les étoiles, ainsi que leur nombre. Parmi les vérités d'ordre naturel, aucune n'est absolument et de soi au-dessus de l'intelligence humaine, puisque celle-ci est capable d'en connaître l'existence et les effets, tout au moins leur possibilité, bien qu'elle n'atteigne pas parfaitement leur nature intime; c'est le cas, entre autres, des attributs divins. C'est pourquoi dans l'ordre naturel, il n'est question de mystères que dans une acception large.

Au sens propre, il n'y a de vérités mystérieuses qui dépassent entièrement la raison que dans le domaine surnaturel. Encore faut-il préciser. Ne sont déclarées telles, en théologie, que celles-là seulement dont l'homme ne peut démontrer l'existence, ni même la possibilité, soit avant, soit après la révélation (voir Franzelin, *Tractatus de sacramentis in genere*, 1868, p. 131), dont il est incapable d'appréhender, par les lumières naturelles et d'une manière positive, la nature intime, dont il ne peut expliquer, comme disent les logiciens, pourquoi et comment tel prédicat convient nécessairement à tel sujet et enfin qu'il n'est à même d'exprimer qu'à l'aide de concepts analogiques. C'est ce qu'Ottiger décrit ainsi : *Rationem ejus indolis internæ habendo, ita ut dicatur veritas, cujus subjectum quidem et prædicatum mens humana naturali sua vi partim saltem analogice cognoscere possit, utriusque tamen nexum internum, ejus scilicet et necessitatem et modum, non intelligat.* Ottiger, *Theologia fundamentalis*, t. I, p. 54.

Le mystère exprime une chose incompréhensible; mais il n'est pas obscur au point qu'une fois révélé nous ne saisissions absolument rien de sa raison et de son mode. La proposition qui l'énonce doit être suffisamment claire, pour que l'homme la distingue d'une affirmation contraire ou contradictoire et discerne que la notion du sujet et du prédicat, bien qu'analogique, est vraie cependant.

b) La manifestation de mystères ne répugne pas. — La révélation de mystères ne devrait être rejetée comme impossible que si elle répugnait à la nature de Dieu, si nos concepts n'étaient pas aptes à les exprimer analogiquement et proprement ou, enfin, s'il était irraisonnable d'admettre une lumière, surnaturelle quant à la substance, qui élèverait la vitalité de notre intelligence pour lui permettre d'y adhérer surnaturellement.

a. *La manifestation de mystères ne répugne pas à Dieu.* — Pour Dieu, il n'y a pas de mystères, car il connaît tout. Quand il agit *ad extra*, c'est librement et selon sa vie intime : il a donc la puissance absolue de nous communiquer une participation de ses connaissances. Rien ne s'oppose à ce qu'il nous déifie, en quelque sorte, *communicando consortium divinæ naturæ, per quamdam similitudinis participationem. Sum. theol.*, Ia-IIæ, q. CXII, a. 1.

L'homme, en effet, propose à son semblable bien des vérités dont la compréhension est parfois très obscure, et dont l'existence est admise pourtant sur sa seule autorité. Or Dieu, qui a donné à la créature ce pouvoir qui s'exerce sans difficulté excessive, le possède donc aussi lui-même *a fortiori*.

Par ailleurs, de très sages raisons motivent la révélation des mystères. Tout en montrant par là sa petitesse à l'intelligence humaine, Dieu apporte des solutions à de nombreux problèmes d'ordre philosophique et, loin d'annihiler notre faculté intellectuelle, il la perfectionne par l'amplitude et la certitude des connaissances dévoilées.

b. *Les mystères peuvent être exprimés analogiquement.* — Du côté de l'objet aucune difficulté ne s'oppose à la révélation des mystères et ne la rend impossible. Assurément notre raison, avec ses notions naturelles et ses principes, est incapable de démontrer les mystères de la vie intime de Dieu, mais ne l'est pas pour les exprimer analogiquement et proprement (non pas par manière de symbole ou de métaphore) comme croyables, du fait que nous savons ce que sont le prédicat et le sujet et que nous avons quelque raison de joindre les deux termes de l'affirmation. L'adhésion repose non sur l'évidence intrinsèque, mais sur le témoignage divin. Ainsi les notions de procession, de paternité, de filiation, de spiration et de relations, par lesquelles nous exprimons, obscurément sans doute mais raisonnablement, le mystère de la sainte Trinité, n'entraînent aucune imperfection en Dieu même. Ce qui répugnerait serait d'affirmer qu'une idée créée, même infuse, représente l'Être lui-même, comme il est en soi, et que nous sommes à même de démontrer les mystères, alors que ceux-ci sont au-dessus de la virtualité de nos principes et de nos notions.

Sans doute une vérité n'est connue parfaitement que lorsque l'intelligence en saisit non seulement l'existence mais aussi l'essence et qu'elle l'exprime non en concepts analogiques, mais en idées claires. Toutefois, de même que le savant ne rejette pas comme irrationnelles les vérités physiques ou chimiques dont il n'appréhende pas la nature intime, mais dont l'exis-

tence lui est imposée par les faits, de même nous pouvons affirmer à la suite de saint Thomas, que la connaissance imparfaite des mystères est supérieure à une ignorance totale : *De rebus nobilissimis quantumcumque imperfecta cognitio maximam perfectionem animæ confert; et ideo quamvis ea, quæ supra rationem sunt, ratio humana plene capere non possit, tamen multum sibi perfectionis acquirit, si saltem ea qualitercumque teneat fide. Cont. gent.*, l. I, c. XV.

c. *L'homme est capable d'être élevé et illuminé surnaturellement.* — Pour que l'adhésion aux mystères soit surnaturelle et donnée avec certitude, sans crainte d'erreur, il faut que l'intelligence créée soit éclairée par une lumière surnaturelle. Celle-ci ne peut pas actuellement se représenter Dieu comme il est en soi, ce qui répugnerait, mais y tend essentiellement.

La nature humaine est capable d'être élevée à l'ordre surnaturel, c'est ce que les théologiens appellent sa puissance obédientielle. Rien ne permet de rejeter cette puissance. Sur ce sujet saint Thomas s'exprime en ces termes : *Sensus quidem, quia omnino materialis est, nullo modo elevari potest ad aliquid immateriale, sed intellectus noster, vel angelicus, quia secundum naturam a materia aliqualiter elevatus est, potest ultra suam naturam per gratiam ad aliquid altius elevari. Et hujus signum est, quia visus nullo modo potest in abstractione cognoscere id quod in concretione cognoscit; nullo enim modo potest percipere naturam, nisi ut hanc. Sed intellectus noster potest in abstractione considerare id quod in concretione cognoscit..., considerat enim ipsam rerum formam per se, imo... ipsum esse secernit per abstractionem. Et ideo cum intellectus creatus per suam naturam natus sit apprehendere formam concretam et esse concretum in abstractione per modum resolutionis cujusdam, potest per gratiam elevari ut cognoscat esse separatum subsistens. Sum. theol.*, Iª, q. XII, a. 4, ad 3um.

La puissance obédientielle n'est pas immédiatement et naturellement ordonnée à un acte ou à un objet, mais elle exprime la relation possible d'un être déterminé avec un agent d'une nature supérieure à qui il obéit. Remarquons-le enfin, en l'homme il n'y a pas d'ordination positive aux actes surnaturels; sinon ladite ordination serait à la fois naturelle, comme propriété de la nature, et essentiellement surnaturelle en tant qu'elle serait spécifiée par l'objet surnaturel et il y aurait confusion des deux ordres.

La révélation des mystères proprement dits, qui s'énoncent en concepts analogiques, est donc possible, car elle ne répugne ni à la nature de Dieu, ni à la raison humaine, élevée et éclairée surnaturellement. Cela apparaît plus nettement encore quand il est tenu compte de sa convenance.

2° *La convenance de la révélation est un argument en faveur de sa possibilité.* — Les rationalistes estiment que la révélation, même si elle est possible, ne convient pas pour plusieurs raisons. Si elle existait, elle serait un obstacle au progrès des connaissances scientifiques, étant donné qu'elle impose un ensemble de doctrines qui doit demeurer sans changement. Pour ce qui concerne les vérités d'ordre naturel, elle est superflue, attendu que la raison y parvient par elle-même. Quant à la révélation de vérités d'ordre surnaturel, elle détruirait l'autonomie de la raison, en exigeant la foi à des mystères qui demeurent incompréhensibles.

Pas plus que la création du monde, la révélation n'est un acte nécessaire. Elle procède de la libre volonté de Dieu et lui convient, car elle est non seulement une manifestation des perfections divines, que les vérités dévoilées permettent de mieux entrevoir, mais aussi une nouvelle communication de biens, faite à la créature humaine. La révélation convient aussi à l'homme, car elle lui est utile par l'avantage intellectuel et moral qu'elle lui apporte. L'intelligence, qui est avide de savoir, est perfectionnée par l'acquisition des vérités qui lui sont apprises. Celles-ci concernent la religion, c'est-à-dire l'ensemble des rapports à établir entre la créature raisonnable et Dieu. Cet enrichissement réel et manifeste dans un domaine où l'homme, malgré ses efforts, a des connaissances naturelles si limitées, est d'autant plus apprécié que l'acte de foi, par lequel on y adhère, écarte tout doute, toute erreur. Pie IX a marqué cette utilité universelle de la révélation quand, dans le Syllabus, il a réprouvé la proposition suivante : *Christi fides humanæ refragatur rationi, divinaque revelatio non solum nihil prodest, verum etiam nocet hominis perfectioni.* Prop. 6, Denz.-Bannw., n. 1706.

La révélation éclaire l'homme sur le culte privé, familial et public qu'il doit rendre au Seigneur. Le concile du Vatican l'a rappelé en prononçant l'anathème contre ceux qui le nieraient : *Si quis dixerit fieri non posse aut non expedire, ut per revelationem divinam homo de Deo cultuque ei exhibendo edoceatur, anathema sit.* Sess. III, *De revelat.*, can. 2, Denz.-Bannw., n. 1807.

Enfin sa dernière utilité dans la pratique de l'action religieuse est de favoriser l'intimité de l'homme avec Dieu, car, ainsi que l'a déclaré le Christ, la communication des secrets se fait largement entre lui et les apôtres qu'il déclare élevés par là même au rang de ses amis : « Je ne vous appellerai plus, désormais, des serviteurs; le serviteur ne sait pas ce que fait son maître. Je vous appelle mes amis parce que tout ce que j'ai appris de mon Père je vous l'ai fait connaître. » Joa., XV, 15.

D'une certaine manière l'homme y trouve aussi son bonheur et une légitime satisfaction : puisque, dit saint Thomas, ce que nous percevons des êtres supérieurs est peu de chose, sans doute, mais est beaucoup plus aimé et désiré que toute connaissance sur les êtres inférieurs. *Cont. gent.*, l. I, c. V : *De rebus nobilissimis quantumcumque imperfecta cognitio maximam perfectionem animæ confert.*

Ce qui est vrai des vérités surtout religieuses d'ordre naturel, révélées par Dieu, l'est aussi à plus forte raison de celles qui dépassent les capacités de la raison. Leur connaissance, même imparfaite, nous donne d'abord l'occasion d'exercer bien des vertus comme celles d'humilité, de foi et de religion en particulier. « Par le Christ Jésus, dit saint Pierre, les plus grandes, les plus magnifiques promesses nous ont été faites, afin que, par elles, devenus participants à la nature divine, vous échappiez à la corruption de ce monde. » II Pet., I, 4.

Par la révélation divine s'éclairent ainsi mutuellement les diverses vérités religieuses; bien des problèmes de première importance, à coup sûr, tels que ceux de la prédestination, de la providence, de l'origine du mal, de l'immortalité, de la fin de l'homme, etc., sur lesquels la raison fournit sans doute quelques lumières, ne trouvent une solution complète et indubitable que grâce à la révélation des vérités d'ordre surnaturel. Le domaine des croyances religieuses se trouve ainsi amplifié.

Par suite enfin de la connexion qui existe entre les données de certains mystères et les nombreux problèmes de l'ontologie ou de la cosmologie — c'est le cas par exemple des concepts d'essence, de nature, de personne qui commandent le mystère de la trinité, des concepts de substance et d'accident qui se trouvent impliqués dans le mystère eucharistique — la révélation excite l'esprit à travailler pour saisir l'harmonie des nouvelles connaissances fournies avec celles du monde créé et profite ainsi indirectement aux autres disciplines humaines, tout spécialement à celles d'ordre spéculatif. Gutberlet, *Lehrbuch der Apologetik*, t. II, p. 31.

La volonté tire également avantage de la révélation. Elle y est tout entière orientée vers le Seigneur. Du fait que celui-ci est la règle absolue de la vie bonne et honnête, la fin poursuivie est véritablement sublime. Pour que l'homme, sur cette terre, prenne Dieu comme guide de sa vie, les motifs d'action les plus efficaces, tels que la miséricorde et la bonté divines, lui sont dévoilées.

Tous ces arguments de convenance de la révélation immédiate témoignent donc en faveur de sa possibilité. En est-il de même de la révélation médiate?

II. POSSIBILITÉ DE LA RÉVÉLATION MÉDIATE. — Il s'agit, on se le rappelle, de cette communication des vérités révélées qui se fait, non plus directement — Dieu parlant aux grands inspirés — mais par ceux-ci à la masse de l'humanité. C'est le cas général. De cette manière d'instruire, tout comme de la précédente, l'on peut dire que loin de « répugner » à la nature de l'homme elle lui convient tout au contraire.

1° *Elle ne répugne pas.* — Pour que la révélation médiate soit possible, il suffit que Dieu veuille utiliser le procédé courant parmi les hommes de l'enseignement mutuel, qu'il donne à ceux qu'il choisit pour ministres les secours nécessaires, tels que l'inspiration pour le prophète et l'infaillibilité pour l'Église, afin que les vérités dévoilées soient annoncées et propagées fidèlement dans leur substance sans oubli, enfin qu'il confirme leur mission auprès de ceux auxquels ils sont envoyés. La révélation médiate n'est pas humaine, mais divine, car le légat n'agit pas de sa propre autorité : des signes indubitables établissent d'ailleurs qu'il parle, non point en son nom, mais au nom de Dieu, dont il n'est que l'instrument : *operatio autem instrumenti attribuitur principali agenti, in cujus virtute instrumentum agit. Sum. theol.*, IIa-IIæ, q. CLXXII, a. 2, ad 3um. C'est pourquoi le nombre des envoyés authentiques par lesquels nous parvient la révélation divine importe peu, vu que Dieu, cause principale, dispose des moyens nécessaires pour que les vérités révélées nous soient communiquées sans corruption. La révélation médiate ne répugne donc pas. Elle convient même à la sagesse divine et à la nature sociale de l'homme et cela confirme sa possibilité.

2° *Elle est au contraire d'une suprême convenance.* — Pour être conforme à l'action de la providence, qui gouverne généralement les inférieurs par les supérieurs, remarque saint Thomas, la révélation devait être transmise aux hommes par des ministres : *Quantum autem ad secundum* (c'est-à-dire l'ordre d'exécution du plan divin) *sunt aliqua media divinæ providentiæ, quia inferiora gubernat per superiora, non propter defectum suæ virtutis, sed propter abundantiam suæ bonitatis, ut dignitatem causalitatis etiam creaturis communicet... habere ministros executores suæ providentiæ pertinet ad dignitatem regis. Sum. theol.*, Ia, q. XXII, a. 3; cf. Ia-IIæ, q. CXI, a. 1 et 4; IIIa, q. LV, a. 1.

Il ne convenait pas non plus que la révélation fût faite immédiatement à tous, à cause des dispositions requises chez celui qui la reçoit : *Nam ad prophetiam requiritur maxima mentis elevatio ad spiritualium contemplationem; quæ quidem impeditur per vehementiam passionum, et per inordinatam occupationem rerum exteriorum.* IIa-IIæ, q. CLXXII, a. 4. Au fait, les grands inspirés, tout comme les génies, sont rares dans le monde; c'est par eux que se fait l'ascension de l'humanité; ils sont, au point de vue moral et religieux, le levain qui fait fermenter la masse lourde et froide de leurs contemporains.

L'homme est aussi un être social qui doit beaucoup de son éducation et de son instruction à l'activité de ses semblables. Les progrès de l'humanité, les plus matériels comme ceux d'un ordre supérieur, ne s'obtiennent d'ordinaire que par l'union entre les hommes et leur subordination intellectuelle. C'est un trait de nature très général, que les uns communiquent aux autres ce qu'ils savent et qu'il est nécessaire ou utile de connaître : les parents le font vis-à-vis de leurs enfants, comme les maîtres à l'égard de leurs élèves, et ceux qui sont riches en expériences de tout ordre par rapport à ceux qui le sont moins. Puisque l'ordre surnaturel ne détruit pas l'ordre naturel, mais au contraire le perfectionne, il était normal que la révélation nous fût également communiquée par nos semblables. L'homme est ainsi appelé à coopérer à l'œuvre religieuse et à reconnaître qu'il demeure, en ce domaine plus qu'en tout autre, soumis à l'autorité de Dieu.

Sans doute la révélation aurait pu être faite à chaque individu. Dans cette hypothèse, qui n'a même pas le mérite de la vraisemblance, on se serait trouvé en face non d'une société religieuse, mais d'une multitude confuse de croyants. A part le lien de la même foi qui les aurait unis, chacun d'eux aurait été pour tout le reste indépendant. De telles conceptions pouvaient se produire à une époque où la philosophie considérait la société comme une juxtaposition d'hommes abstraits ayant tous, en théorie, mêmes facultés, mêmes besoins. L'école sociologique — rendons-lui cette justice — a définitivement exorcisé ces concepts créés par le rationalisme classique. Que la religion soit essentiellement chose sociale, c'est ce qu'elle met en pleine lumière, et de ce chef la voici qui s'accorde avec les théologiens les plus conservateurs; cf. Ottiger, *Theolog. fundament.*, t. I, p. 80-85; G. Wilmers, *De religione revelata*, p. 52-56; Muncunill, *Tract. de vera relig.*, p. 48-52; Garrigou-Lagrange, *De revelatione*, t. I, p. 332-336.

La révélation médiate, plus que celle qui est faite directement, laisse à l'homme une plus grande latitude pour donner ou refuser son adhésion; elle lui fournit ainsi une occasion d'exercer les vertus d'humilité et d'obéissance, à l'égard de ceux qui lui annoncent la vérité. La convenance de la révélation médiate avec la nature sociale de l'homme et les habitudes ordinaires de la vie du progrès intellectuel de l'humanité milite donc fortement en faveur de la possibilité et met celle-ci hors de doute aussi bien que celle qui est faite immédiatement par Dieu.

III. LA NÉCESSITÉ DE LA RÉVÉLATION. — Nous dirons : ce qu'il faut entendre par nécessité; quelles sont au sujet du problème de la nécessité de la révélation les opinions hétérodoxes; quelle est enfin la position catholique.

I. QU'EST-CE QUE LA NÉCESSITÉ? — Selon la doctrine aristotélicienne, est nécessaire ce qui ne peut pas ne pas être. Un moyen l'est, par rapport à une fin, quand il est exclusif et unique et que sans lui il est impossible d'atteindre la fin en question.

La nécessité est absolue ou hypothétique; voir S. Thomas, *Sum. theol.*, Ia, q. LXXXII, a. 1. Elle est absolue si elle dérive des causes intrinsèques d'une chose : elle correspond alors à une impossibilité métaphysique ou mathématique. Il est nécessaire qu'un triangle soit composé de trois angles égaux à deux droits. La nécessité est hypothétique quand elle dépend des causes extrinsèques, à savoir de l'agent d'exécution ou de la fin poursuivie. Si elle est en dépendance du premier, il y a nécessité hypothétique de coaction, si elle l'est du second, la nécessité est stricte ou morale.

La nécessité hypothétique stricte qui est souvent appelée par certains auteurs nécessité physique, correspond à une impossibilité physique. La nourriture est une chose absolument nécessaire, car sans elle l'être ne peut vivre. La vue est incapable de percevoir un objet sans l'intermédiaire nécessaire de la lumière. Si un moyen ne présente qu'une très grande utilité pour l'obtention d'une fin et pare à une impuissance morale, qui n'est rien d'autre qu'un grand obstacle, de fait

insurmontable dans les conditions ordinaires de la vie, on parle de nécessité morale.

Bien que des auteurs s'en tiennent là, il est bon de distinguer encore. Un moyen est moralement nécessaire au sens strict, quand les difficultés externes ou internes qui s'opposent à ce qu'une fin soit atteinte sont telles qu'aucun homme n'y parvient jamais, bien qu'il en possède les moyens physiques. Si, au contraire, les obstacles ne sont pas trop grands et que quelques-uns au moins, ne serait-ce qu'une minorité, arrivent à les surmonter, il n'y a plus que nécessité morale au sens large. Dieckmann, *De revelatione christiana tractatus philosophico-historici*, n. 318; Ottiger, *Theologia fundamentalis*, t. I, p. 92.

Après l'exposé de ces notions préliminaires, il est plus facile d'aborder l'étude du nouveau problème : la révélation, qui est possible, est-elle nécessaire? A cette question les réponses sont diverses. Celle des rationalistes est négative : cette attitude est conforme à leur conception sur la possibilité. D'autres répondent affirmativement, mais parfois en exagérant, c'est le cas des immanentistes qui en font une exigence de la nature et des fidéistes traditionalistes, qui diminuent à l'excès la capacité intellectuelle de l'homme. La doctrine catholique est beaucoup plus nuancée.

II. LES OPINIONS HÉTÉRODOXES. — 1° *Les partisans de l'immanence.* — L'encyclique *Pascendi dominici gregis*, du 18 septembre 1907, fait à certains partisans de la méthode d'immanence le reproche de paraître admettre dans la nature humaine non seulement une capacité et une convenance à l'ordre surnaturel, mais une véritable exigence de celui-ci.

Ce faisant, les immanentistes accordent trop, dit l'encyclique, à l'indigence de la nature humaine : *Hic autem queri vehementer nos iterum oportet, non desiderari e catholicis hominibus, qui quamvis immanentiæ doctrinam ut doctrinam rejiciunt, ea tamen pro apologesi utuntur, idque adeo incauti faciunt, ut in natura humana non capacitatem solum et convenientiam videantur admittere ad ordinem supernaturalem, quod quidem apologetæ catholici opportunis adhibitis temperationibus demonstrarunt semper, sed germanam verique nominis exigentiam.* Denz-Bannw., n. 2108. Voir aussi les propositions 7 et 8 condamnées le 1er décembre 1924 par le Saint-Office, prop. 7 : *Non possumus adipisci ullam veritatem proprii nominis quin admittamus existentiam Dei, immo et revelationem;* prop. 8 : *Valor quem habere possunt hujusmodi argumenta (logica, pro existentia Dei, credibilitate religionis christianæ) non provenit ex eorum evidentia seu vi dialectica sed ex exigentiis* SUBJECTIVIS *vitæ vel actionis, quæ ut recte evolvantur sibique cohæreant, his veritatibus indigent. Semaine religieuse* de Quimper, 27 février 1925.

2° *Les fidéistes et traditionalistes.* — Leur erreur, chronologiquement antérieure à celle des partisans de l'immanence, ne retiendra pas davantage notre attention, mais nous acheminera à la thèse catholique. Les partisans du fidéisme, tels que Lamennais, Bautain et Bonnetty, prétendent, avec plus ou moins de nuances et réserves, que, sans la foi divine, la raison est incapable d'avoir une certitude sur l'existence de Dieu et les vérités religieuses d'ordre naturel. Cf. A. Vacant, *Études sur le concile du Vatican*, t. I, p. 139 sq. Les fidéistes ont été appelés traditionalistes, parce que, d'après eux, la révélation primitive a été transmise à divers peuples et conservée par la tradition.

Bautain dut reconnaître les capacités de la raison et souscrire, le 8 septembre 1840, aux propositions qui condamnaient le fidéisme : *Ratiocinatio potest cum certitudine probare existentiam Dei et infinitatem perfectionum ejus. Fides, donum cæleste, posterior est revelatione; hinc non potest allegari contra atheum ad probandum Dei existentiam.* Denz.-Bannw., n. 1622 sq.

Par un décret de la S. C. de l'Index, en date du 11 juin 1855, le traditionalisme de Bonnetty fut également réprouvé. De ce document nous ne retiendrons que ce texte positif : *Rationis usus fidem præcedit et ad eam ope revelationis et gratiæ conducit.* Denz.-Bannw., n. 1651.

Sous une forme plus mitigée, le fidéisme enseigne que l'homme n'est pas à même de parvenir à une connaissance certaine de Dieu par la raison, sans le secours de l'idée de Dieu, qui existe dans la société humaine et sans la réception de la foi, au moins humaine. Granderath, *Constitutiones dogmaticæ s. œcum. concilii Vaticani*, Fribourg, 1892, p. 37. La révélation paraît ici être estimée comme un complément nécessaire de la raison, et c'est ainsi que quelques auteurs qui ont partagé cette opinion en sont venus à confondre les ordres naturel et surnaturel. Granderath, *ibid.*, p. 36. Voir pour plus de détails l'art. FOI, VI, t. VI, col. 171-236.

III. LA POSITION CATHOLIQUE. — Le traditionalisme a été condamné par le concile du Vatican. Celui-ci enseigne, en effet, que la raison humaine, considérée en général et même dans l'état de déchéance auquel l'a réduite le péché, peut certainement connaître Dieu : *Deum... naturali humanæ rationis lumine a rebus creatis certo cognosci posse; « invisibilia enim ipsius, a « creatura mundi, per ea quæ facta sunt, intellecta, conspi- « ciuntur »* (Rom., I, 20); *attamen placuisse ejus sapientiæ et bonitati, alia eaque supernaturali via se ipsum ac æterna voluntatis suæ decreta humano generi revelare...* Sess. III, *De fide.* Denz.-Bannw., n. 1785.

En second lieu, il détermine quelle est la nécessité de la révélation dans la connaissance des vérités religieuses d'ordre naturel : *Huic divinæ revelationi tribuendum quidem est, ut ea quæ in rebus divinis humanæ rationi per se impervia non sunt, in præsenti quoque generis humani conditione ab omnibus expedite, firma certitudine et nullo admixto errore cognosci possint. Non hac tamen de causa revelatio absolute necessaria dicenda est, sed quia Deus ex infinita bonitate sua ordinavit hominem ad finem supernaturalem, ad participanda scilicet bona divina, quæ humanæ mentis intelligentiam omnino superant...* Denz.-Bannw., n. 1786.

Étant supposé et admis que Dieu veut l'élévation de l'homme à l'état surnaturel, la révélation des mystères et des vérités ou préceptes moraux de cet ordre est hypothétiquement, mais strictement nécessaire. Laissé, en effet, aux propres lumières de sa raison, l'homme est incapable d'atteindre ce qui le dépasse. C'est pourquoi la révélation est indispensable pour lui faire connaître non seulement qu'il existe un ordre surnaturel et qu'il est lui-même destiné à y être élevé, mais aussi que tels moyens déterminés lui permettront d'atteindre librement et avec certitude la nouvelle fin proposée à son activité. S. Thomas, *Sum. theol.*, Ia, q. I, a. 1; IIa-IIæ, q. II, a. 3.

La révélation des mystères et des vérités d'ordre surnaturel est donc hypothétiquement mais strictement nécessaire. Celle des vérités religieuses d'ordre naturel, du fait que celles-ci sont accessibles à la raison humaine, ne saurait être de nécessité physique. Elle est seulement nécessaire moralement et encore dans un sens assez large. Nous l'établirons par la preuve philosophique et par la démonstration historique.

1° *Preuve philosophique.* — Bien des obstacles s'opposent, en fait, à ce que le genre humain parvienne à connaître l'ensemble des vérités religieuses et les préceptes moraux d'ordre naturel; tout au moins ces obstacles en retardent-ils l'acquisition. Celle-ci pour être convenable, exige, à coup sûr, du temps et du loisir, des études approfondies et un talent suffisant. S. Thomas, *Sum. theol.*, Ia, q. I, a. 1; IIa-IIæ, q. II, a. 4, qui apporte un développement au premier texte; *De veritate*, q. XIV,

a. 10; *Cont. gent.*, l. I, c. iv; voir aussi Suarez, *De gratia*, l. I, c. i, n. 9. Se reporter aussi à l'article Religion, ci-dessus, col. 2288 sq.

Sans doute l'homme, puisqu'il a la connaissance naturelle des premiers principes (S. Thomas, *Cont. gent.*, l. II, c. lxxxiii; Ia, q. cxvii, a. 1; *De veritate*, q. xi, a. 1), peut arriver, dans la théorie, à acquérir par le raisonnement un certain nombre de données religieuses sur l'existence d'une cause première et d'un suprême législateur (Ia-IIæ, q. xciv, a. 2, *primum principium rationis practicæ: bonum est faciendum, malum vitandum*); il peut arriver à des certitudes sur le libre arbitre et même sur l'immortalité de l'âme *(intellectus differt a sensu prout apprehendit esse, non solum sub hic et non, sed esse absolute et secundum omne tempus. Unde omne habens intellectum naturaliter desiderat esse semper*, Ia, q. lxxv, a. 6), sans d'ailleurs connaître les conditions de la vie future. Mais ceci est le fait d'une minorité, car peu d'hommes ont des dispositions pour le savoir; d'autres sont retenus par les obligations de la vie privée familiale ou sociale et manquent de temps pour réfléchir.

Par ailleurs, la profondeur de ces vérités, qui exige une longue préparation et l'acquisition de nombreuses notions, suppose chez l'homme un effort sérieux et persévérant que la paresse vient souvent entraver. Il faut tenir compte aussi, ajoute saint Thomas, du temps de la jeunesse pendant lequel l'âme est en butte aux luttes violentes des passions et préfère s'abstenir de la discussion des problèmes ardus.

Enfin, l'intelligence humaine, incapable de surmonter tous les préjugés extérieurs et les troubles qu'ils apportent dans l'imagination, risque facilement de mêler l'erreur à ses jugements. Bien des questions restent sans solution nette, ou bien la réponse qui leur est faite n'atteint pas à la certitude requise en ces matières de première importance : *Homo discursu suo naturali pauca cognoscit evidenter et quam plurima probabiliter seu verisimiliter, et regulariter per solam rationem probabilem et auctoritatem humanam profert definitum judicium; ergo tale judicium est expositum de se falsitati, ergo naturaliter fieri non potest, quin in tanta multitudine judiciorum non sæpe erret, nisi superiori auxilio custodiatur, maxime quia sæpe falsa sunt probabiliora veris.* Suarez, *De gratia*, l. I, c. i, n. 9.

Pour toutes ces raisons, la connaissance des vérités religieuses d'ordre naturel est difficile. Certains individus y atteignent, mais pratiquement elle ne peut pas être acquise par l'ensemble de l'humanité. Par ailleurs, comme aucune discipline d'ordre naturel ne permet d'y parer, cette imposibilité de fait où se trouve le genre humain de parvenir à une connaissance d'ensemble, postule comme moralement nécessaire l'intervention d'un moyen supérieur. Sans doute en quelques catégories d'individus tels que les enfants, les faibles d'esprit, les fous, il y a une véritable impossibilité physique, transitoire ou définitive, mais ceux-ci ne constituent qu'une minorité, un accident par rapport à l'humanité entière, insuffisante pour dire que la révélation est physiquement nécessaire. Le schème primitif de la constitution *Dei Filius* du Vatican marquait de la manière qui suit la nécessité morale de la révélation :

Per se possunt ex naturali quoque Dei manifestatione cognosci. Attamen pro genere humano in præsenti conditione ad has veritates debito tempore, sufficienti claritate et plena certitudine, sine admixtione errorum assequendas, eæ sunt difficultates, ut potentia physica generatim non perducatur ad actum sine speciali adjutorio. Difficultates ita comparatæ constituunt impotentiam moralem cui respondet moralis necessitas adjutorii. Hoc autem adjutorium speciale in communi providentia præsentis ordinis naturæ elevatæ consistit in ipsa supernaturali revelatione. Ergo hæc revelatio quoad illas quoque veritates per se rationales in præsenti ordine censeri debet humano generi moraliter necessaria... Videlicet per ipsam revelationem tollitur moralis impotentia atque adeo redditur humano generi cognitio moraliter possibilis, *Coll. Lacens.*, t. vii, col. 524.

Dieu, dans sa toute-puissance, était à même d'aider l'homme de bien des manières. Il aurait pu éclairer et fortifier chaque intelligence en particulier, ou susciter quelques hommes de génie qui auraient été les maîtres de leurs semblables. En fait, voulant que le genre humain, dans son ensemble, parvînt à une connaissance certaine, facile et large, des vérités religieuses et morales, il a librement choisi la révélation. C'est pourquoi celle-ci est moralement nécessaire, au sens large; selon la terminologie thomiste, elle n'est qu'hypothétique, c'est-à-dire qu'elle est conditionnelle, vu qu'elle dépend entièrement de la volonté de Dieu. Sans doute dans l'état de nature pure il est dû à l'homme qu'il ait tous les moyens pour parvenir à sa fin dernière naturelle. Mais dans la situation actuelle du genre humain, à cause de l'influence du péché originel, ceci n'apparaît plus aussi clairement. Chr. Pesch, *Præl.*, t. i, n. 171-177; Garrigou-Lagrange, *De revelatione*, cf. S. Thomas, *De veritate*, q. xviii, a. 2. Sur ce point le schème du concile du Vatican est également suggestif :

Ex quo tamen non sequitur... in statu naturæ puræ futurum fuisse ut homines revelatione indiguissent, etiamsi eorum vires naturales non superassent nostras. Alia enim fuisset providentia ordinis naturæ puræ qua non quidem revelatio exstitisset, sed alia tamen subsidia oblata essent, quibus cognitio rerum divinarum etiam moraliter esset possibilis. *Ibid.*

2° *Démonstration par l'histoire.* — 1. *Les faits.* — Toutes les difficultés rapportées dans l'énoncé de la preuve philosophique se concrétisent dans les faits. Ceux-ci d'abord montrent d'une manière tangible les obstacles pratiques rencontrés par les hommes dans l'acquisition des vérités religieuses et des préceptes moraux d'ordre naturel, ils montrent dès lors la nécessité morale, au moins au sens large, de la révélation divine. Loin d'attester le progrès régulier et continu des idées religieuses, l'histoire nous fait assister, sur trop de points, à de pénibles régressions qui font évoluer celles-ci du bien au médiocre et au mal. Cette dégénérescence pourrait presque être considérée comme une loi universelle qui se manifeste même chez les peuples dont la culture est la plus évoluée. La Grèce antique en offre un exemple marquant. Elle l'emportait certainement sur les autres par la puissance de la science et des arts; or, contrairement à ce que l'on pourrait attendre, la culture hellénique fut fort en défaut dans le domaine de la religion.

Nous n'entendons pas discuter ici la question, déjà soulevée à l'art. Religion, de savoir si les peuples dits « primitifs » ont eu, en fait de religion, des concepts supérieurs à ceux qui se rencontrent en des civilisations plus évoluées. L'exemple de ce que l'on a nommé le « miracle grec » montre assez que le genre humain, même lorsqu'il s'applique avec intérêt et grand soin aux questions cultuelles, est incapable de parvenir à une connaissance suffisante. Les écrits, les œuvres d'art, les travaux de la vie quotidienne, privée, familiale et sociale, permettent de se rendre compte des erreurs profondes dans lesquelles sont tombés les peuples qui vivaient de cette civilisation grecque, admirable par tant de traits. Il en est de même des autres cultures antiques moins développées. Sans entrer dans le détail, il importe cependant de faire quelques constatations qui marquent l'indigence de la raison humaine.

Les auteurs sacrés ont eux-mêmes déjà insisté sur les divagations religieuses de l'esprit humain. Au iie siècle avant le Christ, l'auteur de la Sagesse insiste en particulier sur certaines erreurs. Sap., xiii-xiv. Les Romains rendent des hommages aux forces de la

nature, les Égyptiens, aux animaux, les Perses et plus tard les Romains, aux astres. Les œuvres humaines, les figures des animaux et même les pierres sont divinisées et reçoivent parfois un culte véritable. On passe ainsi du fétichisme à l'idolâtrie proprement dite. L'homme lui-même est élevé aux honneurs divins ou quasi divins. De fait, on vénère les mânes ou les lares et les génies (il est difficile de dire si l'on voyait en eux une entité divine ou simplement surhumaine, distincte de l'homme). Ce culte servit de moyen intermédiaire pour introduire celui des héros et des princes, dans le monde gréco-oriental, en Syrie, en Asie Mineure, en Égypte et finalement par une progression logique celui des empereurs. Ce dernier était déjà en plein développement dans l'empire au moment du règne d'Auguste. Les notions intellectuelles sur la divinité sont donc honteusement déformées. Par ailleurs, on attribue souvent aux dieux les plus grandes turpitudes et les crimes les plus abjects tout aussi bien que les bonnes actions. Thème facile, déjà exploité par l'evhémérisme et que tous les apologistes du christianisme ont repris. Qu'il suffise de citer ici Arnobe, *Adversus gentes*, l. IV, c. XVIII sq., *P. L.*, t. V, col. 1037 sq.; et saint Augustin en qui se résume cette apologétique un peu trop simpliste. Voir en particulier *De civ. Dei*, l. VI, c. IX, *P. L.*, t. XLI, col. 187.

La dépravation religieuse se marque encore plus dans les mystères. C'étaient des rites sacrés qui, pratiqués avec des formules et des symboles sous le sceau du secret et du silence, permettaient l'entrée dans les collèges d'initiés. Ceux-ci recevaient la promesse de biens religieux, comme la libération du péché et l'espérance d'une autre vie. Les mystères étaient répandus en Syrie (Atargatis-Astarté, Adonis-Hadad), en Égypte (Isis-Sérapis), en Phrygie (Cybèle-Attis) et en Thrace (Dionysos, Zagreus, Bacchus). Les plus célèbres, encore qu'ils fussent locaux, étaient ceux que l'on célébrait à Éleusis. Le culte de Mithra, au IIIe siècle, envahit l'empire et surtout l'armée romaine, mais il est déjà modéré par son syncrétisme. Par l'adaptation et l'assimilation des diverses formes religieuses, d'origine et de caractère variés, le mithriacisme en arrive à un concept vague et confus de Dieu, amalgame de panthéisme, de polythéisme et de monothéisme. Sur ces religions de mystères, voir ci-dessus, col. 2301, et pour la bibliographie, col. 2306.

Les cérémonies enfin de beaucoup de ces cultes étaient bien souvent scélérates et indignes de Dieu, puisque les sacrifices humains n'y étaient pas interdits, même chez les Romains. Parfois aussi elles donnaient lieu à de véritables scènes de luxure et de prostitution. L'astrologie et la magie s'y donnaient libre cours.

L'auteur de la Sagesse brosse un tableau saisissant de ces immoralités. « Célébrant des cérémonies homicides de leurs enfants ou des mystères clandestins, et se livrant aux débauches effrénées de rites étranges, ils n'ont plus gardé de pudeur ni dans leur vie, ni dans leurs mariages. C'est partout un mélange de sang et de meurtre... de corruption et d'infidélité, de souillure des âmes, de crime contre nature... » Sap., XIV, 23-27.

Les erreurs morales sont en corrélation avec celles qui viennent d'être rappelées. Le travail manuel est méprisé et réservé aux esclaves dont la condition est souvent pitoyable. Le vice s'étale avec facilité et largement. Le suicide est considéré comme un acte de courage, propre à ceux qui font partie de l'élite de la société. Des philosophes permettent le concubinage et l'exposition des enfants, quand ils ne sont pas bien conformés; s'ils condamnent l'ivrognerie, ils la tolèrent aux solennités de Bacchus. Aristote admet dans les temples des peintures immorales sur les dieux et ne compte pas la fornication parmi les vices. Le péché contre nature est si commun qu'il ne révolte pas. S'il est condamné par la « diatribe » cynique, celle-ci ne laisse pas d'autoriser, même en public, les vices les plus répugnants.

Saint Paul, dans l'épître aux Romains, insiste sur la méconnaissance coupable du vrai Dieu et en signale les funestes conséquences : « Aussi Dieu les a-t-il livrés (les gentils), au milieu des convoitises de leurs cœurs, à l'impureté, en sorte qu'ils déshonorent entre eux leurs propres corps... C'est pourquoi Dieu les a livrés à des passions d'ignominie : leurs femmes ont changé l'usage naturel en celui qui est contre nature, de même aussi les hommes, au lieu d'user de la femme, selon l'ordre de la nature, ont dans leurs désirs brûlé les uns pour les autres, ayant hommes avec hommes un commerce infâme... » Saint Paul continue longuement l'énumération des désastres d'ordre moral qui proviennent de la méconnaissance de Dieu. Rom., I, 21 sq.

Les erreurs sur les vérités religieuses intellectuelles et morales dont on vient de lire une brève esquisse, peuvent-elles être humainement redressées ou par des hommes de génie ou par l'action des collectivités publiques.

2. *Les remèdes.* — *a) L'action des particuliers.* — Il ne semble pas que cette action ait eu quelque efficacité. S'il se rencontre à divers moments, soit dans l'Inde avec le bouddha, soit dans la civilisation grecque primitive, avec l'orphisme, soit en Perse, avec Zoroastre, soit dans le monde gréco-romain à l'époque des Sévères, de vraies tentatives de réforme religieuse, ces efforts demeurèrent sans grand résultat, à cause des obstacles beaucoup plus forts qui s'opposaient à leur épanouissement. D'autre part les prêtres et les philosophes de l'antiquité les plus illustres par leur génie et leur autorité ne pouvaient pas et ne voulaient pas remédier à la situation de dépravation générale.

Ce leur était impossible parce qu'il leur manquait la science suffisante de toutes les vérités religieuses naturelles et qu'ils tombaient parfois eux-mêmes dans les erreurs pratiques les plus graves. Cf. S. Augustin, *De civ. Dei*, l. XVIII, c. XLI, *P. L.*, t. XLI, col. 601. Par ailleurs, si quelques-uns sont parvenus à découvrir le monothéisme, aucune école, dans son ensemble, n'a enseigné un monothéisme pratique, religieux.

Les systèmes philosophiques qui ont propagé les idées les plus élevées et les plus parfaites, comme le stoïcisme et le néoplatonisme, ont eux-mêmes subi, au cours des temps, l'influence des religions à mystères et ont abouti à des synthèses mystico-philosophiques. Impuissants à vaincre les difficultés qui s'opposaient à la conservation des conceptions religieuses qu'ils avaient élaborées, comment auraient-ils pu guider les hommes et permettre à ceux-ci de redresser leurs erreurs?

Ceci apparaît encore davantage quand on songe aux désaccords qui existaient entre les philosophes sur les points capitaux, et à leur passion de discuter de tout sur la place publique, sans arguments capables d'être saisis rapidement par la foule. Même s'ils se trouvaient du même avis, le désaccord de leur vie avec leur doctrine ruinait leur crédit et leur autorité. Lactance, *Instit. divinæ*, l. III, c. XVI, *P. L.*, t. VI, col. 395; S. Augustin, *De civ. Dei*, l. XVIII, c. XLI, *P. L.*, t. XLI, col. 601.

Même s'ils l'avaient pu, ils n'auraient pas voulu enseigner aux autres. Les prêtres païens, en bien des pays, avaient des doctrines secrètes qu'ils ne révélaient jamais aux profanes et imparfaitement aux seuls initiés. Souvent même les philosophes haïssaient la foule et se contentaient de quelques disciples, estimant que le peuple devait rester dans l'ignorance. Cicéron n'écrivait-il pas : *Est enim philosophia paucis contenta judicibus, multitudinem consulto ipsa fugiens, eique ipsi et suspecta et invisa. Tuscul.*, l. II, c. I. A quoi fait

écho, avec peut-être un scepticisme plus souriant, le poète Horace qui se montre plus catégorique encore lorsqu'il écrit : *Odi profanum vulgus et arceo* (*Odes*, III, I). Le prosélytisme n'était donc pas la préoccupation des esprits cultivés. Quand ceux-ci s'occupaient des conceptions religieuses de leurs contemporains, c'était le plus souvent pour eux une occasion de marquer leur respect pour les erreurs ou en tenter une adaptation, conforme à leur philosophie. Sur ces divers points voir G. Boissier, *La religion romaine d'Auguste aux Antonins*, Paris, 5e édit., 1900; du même, *La fin du paganisme*, 3e édit., Paris, 1898; F. Cumont, *Les religions orientales dans le paganisme romain*, Paris, 1906; Martha, *Les moralistes sous l'empire romain*, Paris, 1900; Jacquier, *Les mystères païens et saint Paul*, dans le *Diction. apol.*, t. III, 1916, col. 964-1014; Pinard, *L'étude comparée des religions*, Paris, 1922; Gernet et Boulanger, *Le génie grec dans la religion*, Paris, 1932; S. Wilde et Nilsson, *Griechische und römische Religion*, Berlin, 1932; Allevi Lingi, *Ellenismo e cristianesimo*, Milan, 1934, etc.

b) L'influence des collectivités publiques s'exerçait dans le même sens. Les religions populaires ne pouvaient pas redresser la situation ambiante puisqu'elles aussi étaient corrompues. Il en était de même du pouvoir public.

En effet, le lien qui existait alors entre les idées religieuses et les pouvoirs établis était si intime qu'il était impossible que ceux-ci détruisissent les erreurs intellectuelles et morales dont celles-là étaient infectées. Étant donné que, dans l'empire romain par exemple, la religion était considérée comme une partie des fonctions civiques, quiconque ne reconnaissait pas les dieux de la patrie était compté au nombre des athées. Ce reproche, souvent adressé aux premiers chrétiens, fut le motif de bien des persécutions.

En présence de ces faits qui manifestent la dégénérescence religieuse et l'incapacité humaine d'y remédier on comprend mieux pourquoi Pie IX a réprouvé, dans le *Syllabus* les propositions 3 et 4, qui donnaient un rôle trop avantageux à la raison humaine : *Humana ratio, nullo prorsus Dei respectu habito, unicus est veri et falsi, boni et mali arbiter, sibi ipsi est lex et naturalibus suis viribus ad hominum ac populorum bonum curandum sufficit. — Omnes religionis veritates ex nativa humanæ rationis vi derivant, hinc ratio est princeps norma, qua homo cognitionem omnium cujuscumque generis veritatum assequi possit atque debeat.* Denz.-Bannw., n. 1703-1704.

Les faits rapportés prouvent aussi que l'homme a le désir de connaître les rapports qui le relient à Dieu (*Cont. gent.*, l. I, c. IV) et qu'il a sans doute la possibilité physique d'en découvrir quelques-uns, mais l'ensemble des hommes est impuissant à parvenir par ses propres forces à une connaissance convenable et totale des vérités d'ordre naturel, requises pour mener une vie religieuse vraiment digne, et même à conserver ce qui a été acquis antérieurement par les lumières rationnelles. Développement dans Chr. Pesch, *Prælect.*, t. II, n. 21 sq.; t. I, n. 173.

Granderath a essayé de dresser un tableau de ces vérités. Les unes offrent à la volonté des motifs d'action, c'est la connaissance de Dieu et de l'immortalité de l'âme; les autres constituent les normes générales de la vie morale de l'homme. Au nombre de ces vérités, il faut compter la défense de l'homicide sous toutes ses formes (homicide, suicide, duel, avortement, sacrifices humains), et quelles que soient les raisons qui seraient mises en avant pour le motiver; la prohibition de la luxure (prostitution sacrée, violation et abus du mariage) de manière à assurer le respect du corps; l'interdiction du parjure et enfin le respect du droit de propriété et de l'autorité familiale et sociale.

Si, malgré les exceptions, le plus grand nombre des hommes ne connaît pas ces vérités d'une manière suffisamment claire, il n'y a plus de vie possible. Voir Th. Granderath, *Die Notwendigkeit der Offenbarung*, dans *Zeitschrift für katholische Theologie*, t. VI, 1882, p. 283-318.

Ce fait universel, résultant des circonstances au milieu desquelles le genre humain évolue, postule un secours divin. La révélation en laquelle il s'est réalisé est donc, au sens large, moralement nécessaire, selon l'acception que nous avons établie dans l'exposé de la preuve philosophique.

Actuellement, les erreurs religieuses et morales persistent. Les schismes, les hérésies, etc., qui ont surgi depuis le début du christianisme sont sans nombre. C'est vrai. Mais d'abord ces dissidences chrétiennes conservent à des degrés divers les vérités révélées, et celles-ci deviennent pour elles un principe de vie religieuse. D'autre part, ce manque relatif d'efficacité n'est pas un argument contre la nécessité morale de la révélation. Dieu, en effet, ne violente pas la créature. Du fait que la libre coopération de l'homme est requise pour prendre connaissance des vérités et pour mettre en pratique les devoirs religieux, les erreurs et les écarts moraux ne peuvent pas être évités. Chr. Pesch, *Prælectiones*, t. I, n. 173, 175; Dorsch, *De religione revelata*, p. 354-357.

La révélation publique, qui est la communication immédiate ou médiate de l'esprit divin aux hommes est donc non seulement possible, quelle que soit la nature de l'objet dévoilé, mais encore moralement nécessaire pour les vérités religieuses d'ordre naturel.

IV. Le fait de la révélation. Sa transmission. — Jusqu'à présent, nous sommes demeurés dans le domaine de l'abstraction. Nous avons, du moins en apparence, déduit des concepts les uns des autres. Ayant posé dans l'abstrait le concept de révélation, nous avons montré que cette intervention divine dans la conduite de l'humanité n'était pas une chimère irréalisable, que tout au contraire la postulait.

Mais au fond cette démonstration qui semblait se dérouler sur le plan de l'abstraction était, dès à l'avance, orientée par la constatation de faits, qui, pour être laissés dans l'ombre, n'en dirigeaient pas moins toute la suite de l'argumentation. Dans la réalité de l'histoire, plusieurs des grandes religions connues et qui, aujourd'hui encore, encadrent une bonne partie de l'humanité se donnent pour des religions révélées. Cf. l'art. Religion, col. 2293 sq. Le fait est particulièrement clair pour trois religions, de type nettement monothéiste et d'ailleurs apparentées : le judaïsme se réclame de la révélation faite à Moïse et continuée par les prophètes; le christianisme est en dépendance totale du message divin transmis par Jésus-Christ; l'islamisme se donne, quoi qu'il en soit de ses origines réelles, comme la révélation faite à Mahomet d'une religion nouvelle qui tranche, par tous ses caractères, sur le milieu polythéiste au sein duquel elle se manifeste.

Le rôle de la « démonstration chrétienne » est de mettre en lumière la « transcendance » de la révélation judéo-chrétienne, d'établir que la révélation faite à Moïse et aux prophètes était *vraiment divine;* mais qu'elle n'était pourtant qu'une préparation, qu'elle ne prend tout son sens que par l'achèvement que lui donne la révélation faite par Jésus. En ce dernier éclatent tous les traits du messager divin, officiellement chargé par le Père céleste de donner à l'humanité la mesure de lumière dont elle a besoin. Quant à l'Islam — quoi qu'il en soit de la sincérité de son fondateur — il apparaît comme un démarquage, assez enfantin d'ailleurs, du christianisme et du judaïsme, avec une prépondérance marquée des éléments juifs. Son origine divine ne saurait faire question.

Reste donc que, des grandes religions monothéistes qui se donnent pour révélées, le seul christianisme est

en mesure, à l'heure présente, de justifier ses titres à la créance de l'humanité. Le message de Jésus a été, de fait, la révélation totale de la vérité religieuse accordée par Dieu aux hommes. Quelle qu'ait été la part, dans l'établissement du christianisme, des premiers apôtres, compagnons du Christ, ou de Paul, appelé par une vocation extraordinaire à l'apostolat, c'est au Christ néanmoins qu'il faut rapporter tout l'essentiel de la révélation dont vivent encore aujourd'hui tous les chrétiens.

Nous n'avons pas à instituer une démonstration en règle de tout ceci. Cette démonstration, qui est surtout d'ordre historique, est faite à divers articles de ce dictionnaire.

Il nous reste pour achever l'étude théorique de la révélation à étudier le moyen par lequel le message du Christ atteint chacune des âmes qui se réclament de lui. L'enseignement du Christ et des premiers confidents de sa pensée se trouve consigné en des livres qui constituent la Bible, Ancien et Nouveau Testament, la première partie préparant la seconde. Ainsi la religion chrétienne, tout comme le judaïsme, tout comme l'Islam, est une « religion de livre ». Suffit-il au fidèle qui se réclame du Christ de se mettre directement en contact avec cette Écriture pour y trouver la révélation, le message transmis au monde par le Seigneur? Cette Écriture contient-elle le message intégral du Christ, en sorte que la transmission de la « révélation chrétienne » se ferait exclusivement par elle? C'est ce qu'il nous reste à voir. Nous montrerons que l'Écriture est insuffisante à transmettre le dépôt révélé apporté par le Christ, qu'il faut à côté d'elle un magistère vivant, capable non seulement de transmettre, mais de faire fructifier le dépôt révélé.

I. INSUFFISANCE DE L'ÉCRITURE SAINTE A TRANSMETTRE TOUTE LA VÉRITÉ RÉVÉLÉE. — La Bible est une source extrêmement importante de la révélation, et il ne faudrait pas, sous prétexte d'éviter l'excès des « réformateurs », tomber dans l'excès inverse et faire fi de la sainte Écriture. Mais le rôle de la Bible est limité et elle ne saurait se suffire absolument à elle-même. Elle n'enseigne pas d'une manière complète ce qu'est l'inspiration, ni ce à quoi elle s'étend. Elle n'indique pas non plus quels sont les livres sacrés et se trouve dans l'impossibilité de fixer le « canon ». Sans doute parmi les livres de l'Ancien Testament, les protestants pourront considérer comme inspirés ceux qui ont été déclarés tels par le Christ ou ses apôtres et ils sont un certain nombre. Mais pour ceux de la Nouvelle Alliance, il n'y a plus de critère, si ce n'est les indications variables de la conscience individuelle. Et c'est pourquoi les essais réitérés tentés par les auteurs non catholiques pour établir le canon des Écritures n'ont abouti jusqu'à présent qu'à des résultats incohérents. Auraient-ils même établi un canon complet, il faudrait bien reconnaître qu'il n'est pas donné à tout le monde de lire et surtout de comprendre la Bible, vu les nombreuses difficultés d'ordre linguistique et autres qu'elle présente, même pour les savants, à plus forte raison pour les esprits qui ne sont pas cultivés.

Les livres saints, en effet, ont été composés en hébreu ou en grec, langues mortes depuis longtemps. Rares sont ceux qui les entendent toutes les deux. Dès lors, quiconque prend la Bible pour règle de foi doit s'assurer de la qualité de la version qu'il utilise. Les difficultés augmentent et sont pratiquement insurmontables quand il s'agit d'interpréter le texte biblique, qui est parfois bien obscur. La façon tout occasionnelle dont est exprimée la doctrine sur les mystères, les sacrements, la prédestination, la réprobation et tant d'autres points qui concernent la vie spirituelle, rend l'œuvre du commentateur plus ardue encore, car il doit tenir compte et du contexte très général ou s'insèrent les paroles relatives à ces vérités et du texte lui-même où se multiplient idiotismes, figures, métaphores, allégories, hyperboles, etc. C'est là qu'est la cause des contradictions nombreuses qui se relèvent dans les œuvres des protestants, même sur les points capitaux.

Par ailleurs, entre la mort du Christ et la rédaction des livres du Nouveau Testament il s'est passé un temps assez prolongé, durant lequel les fidèles n'auraient pas eu de règle de foi. Le Christ lui-même n'a rien écrit, mais a instruit ses apôtres par la prédication. A ceux-ci il n'a pas ordonné d'écrire, mais d'enseigner d'abord et surtout; les apôtres y furent fidèles. Ceux d'entre eux qui ont écrit l'ont fait par occasion, à cause de circonstances particulières, pour répondre à des questions posées, réprimer des scandales ou apaiser des discordes. Aussi leurs livres ne sont-ils pas composés d'une façon didactique et n'exposent-ils pas toute la doctrine. Des questions très importantes y sont parfois omises ou laissées dans l'ombre. Mais ils y font des allusions fréquentes à l'enseignement qu'ils ont donné et qui est supposé connu par leurs destinataires. La Bible qui ignore tout de cet enseignement oral n'est donc pas une source complète.

Silencieuse, elle n'est pas apte non plus à dirimer les controverses par elle-même, pas plus qu'un code ne supprime la nécessité de juges chargés d'interpréter et d'appliquer les lois. En l'absence d'une autorité vivante, il faut s'en remettre au libre examen ou à l'illumination intérieure par le Saint-Esprit. Recourir à une inspiration immédiate, qui serait accordée à chaque individu, c'est négliger toutes les règles objectives de l'herméneutique et livrer la révélation contenue dans l'Écriture à toutes les faiblesses de l'humaine raison. Les caprices d'une nature dépravée, les rêveries d'une folle imagination sont si facilement considérés comme les manifestations de l'instinct divin en lequel ils doivent trouver leur justification. Nous savons que, sur les questions les plus importantes, telles que le baptême, la présence réelle dans l'eucharistie, le péché originel, la rédemption, etc., il règne parmi les protestants les dissensions les plus profondes. La Bible n'est donc pas une règle de foi certaine, accommodée à l'intelligence très diverse des hommes de tous les temps, capable de procurer la tranquillité intellectuelle et d'assurer d'une manière satisfaisante l'unité et la fermeté de la foi. Bien qu'elle soit un dépôt très riche de vérités dogmatiques et morales, elle est incomplète et n'est pas la source unique de la révélation.

C'est la raison pour laquelle saint Paul, écrivant à Timothée, lui recommandait avec tant de chaleur : « Conserve le souvenir fidèle des saines instructions que tu as reçues de moi sur la foi et la charité, qui est en Jésus-Christ. Garde le bon dépôt, par le Saint-Esprit, qui habite en nous. » II Tim., I, 13, 14. Il ne lui dit pas de considérer la lettre qu'il lui envoie comme une partie de la parole divine et d'en donner des transcriptions à ceux qu'il aura à instruire. Il insiste au contraire, en ajoutant : « Et les enseignements que tu as reçus de moi, en présence de nombreux témoins, confie-les à des hommes sûrs, qui soient capables d'en instruire d'autres. » *Ibid.*, II, 2. Les saintes Écritures sont donc complétées par la tradition.

II. LA TRADITION POSTULE L'EXISTENCE D'UN MAGISTÈRE VIVANT. — La tradition, au sens passif, est constituée par les vérités divines transmises par l'Église, tandis qu'au sens actif, elle est l'organe authentique institué par Dieu et chargé de propager le dépôt de la révélation. Tout en relevant cette distinction, les théologiens ne paraissent pas toujours s'en soucier; ils emploient souvent le mot tradition dans un sens complexe, car celle qui est passive suppose l'active et vice

versa. J.-V. Bainvel, *De magisterio vivo et traditione*, p. 11.

La tradition passive se manifeste dans les monuments. Par là on entend les œuvres qui nous restent des siècles passés et qui tirent leur origine de la foi de l'Église antique et nous manifestent ses croyances. Ce sont les écrits, les choses, les mœurs, les institutions, les symboles ou professions de foi, les actes des conciles et des souverains pontifes, les livres liturgiques et pénitentiels, les actes des martyrs, les écrits des Pères, des auteurs catholiques et même, en un certain sens, des hérétiques ou des païens, les histoires ecclésiastiques, les monuments figurés, etc.

Ces divers monuments, écrits ou figurés, n'ont pas Dieu pour auteur principal, et n'ont pas été ordonnés immédiatement par lui. Ils représentent le travail de l'homme et sont la conséquence naturelle de l'existence de la société visible qu'est l'Église, étant l'expression de sa doctrine et de sa morale, à des moments déterminés. Considérée comme superflue par Wiclef, cette source de la tradition a été rejetée par les protestants dans leurs différentes professions de foi. A l'encontre, les conciles de Trente et du Vatican, reprenant à leur compte les anathèmes lancés par le IIe concile de Nicée contre les iconoclastes, qui se refusaient à admettre le culte des images, inconnu dans la sainte Écriture, et rejetaient ainsi la tradition, affirment que le dépôt révélé est contenu dans les livres écrits et dans les traditions non écrites conservées par l'Église et que ces deux sources ont droit à notre pieuse affection et sont dignes d'un égal respect. Comme la Bible, les documents de la tradition passive demeurent toujours soumis au jugement du magistère, ou de la tradition active. Sur tout ceci voir l'art. Tradition.

III. Le magistère est capable de transmettre le dépôt révélé. — Considérée, en effet, dans les vestiges de l'antiquité et des autres périodes de l'Église, la tradition passive est une chose morte; elle exige un interprète pour expliquer les obscurités et porter un jugement sur les controverses qui s'élèvent bien souvent à leur occasion. Par ailleurs, contrairement à ce qui se passe pour les saintes Écritures, il peut se faire que les monuments du passé soient parfois entachés d'erreur, soit qu'ils proviennent de source hérétique, soit que les auteurs catholiques, malgré l'éminence de leur savoir et de leurs vertus, aient mêlé à la tradition sacrée des opinions purement humaines, fausses.

Pour discerner avec certitude le vrai du faux, et le divin de l'humain, la recherche scientifique, d'ailleurs très utile, voire nécessaire, pour décrire le progrès des dogmes et préparer les définitions solennelles de l'Église, est insuffisante, étant faillible comme tout jugement humain. Il faut un tribunal assisté de l'Esprit-Saint, qui puisse se prononcer définitivement. Ainsi donc, la tradition comme la sainte Écriture ne supprime pas, mais postule l'existence d'un magistère vivant et d'origine divine.

Le magistère ecclésiastique, chargé de conserver et de propager la révélation contenue dans la parole de Dieu écrite et dans la tradition, a été établi par le Christ. Il est hiérarchique, car il a été confié non à tous les fidèles, mais aux membres du collège apostolique et à leurs successeurs, le corps épiscopal. Il est monarchique, parce que les apôtres n'ont pas tous reçu les mêmes droits et que saint Pierre a exercé sur eux, de par la volonté du Maître, un pouvoir prééminent, qui passe à ses successeurs, les papes.

Enfin, puisqu'il doit durer jusqu'à la fin des temps, le magistère hiérarchique et monarchique a la garantie de l'infaillibilité dans l'exercice ordinaire et extraordinaire de sa mission. Grâce à ce privilège, il est dans l'impossibilité de se tromper en ce qui concerne la foi et les mœurs, et se trouve ainsi capable non seulement de conserver mais de transmettre intégralement le dépôt de la révélation. Celui-ci à travers les âges, bien qu'il progresse, demeure cependant substantiellement le même. Sur le magistère de l'Église, voir l'art. Église, spécialement t. iv, col. 2175-2200.

IV. Développement du dépôt révélé. — Ici ne sera donné qu'un rappel très sommaire des lignes fondamentales. Pour de plus amples détails, voir art. Dogme, V, VI et VII en particulier, t. iv, col. 1574-1650.

1° *Immutabilité du dépôt révélé.* — La révélation publique se termine avec les apôtres. Depuis lors elle est demeurée substantiellement la même et ne s'est pas transformée, car elle n'est pas passée d'un sens à un autre différent au gré des conceptions philosophiques. De même, il n'y a pas eu addition de croyances nouvelles, et il n'y en aura jamais. Toutes les vérités professées actuellement ont été crues au moins implicitement aux premiers âges de l'Église. Enfin aucune de celles qui ont fait partie de la croyance catholique ne s'est obscurcie, n'a disparu. Le dépôt révélé n'a donc pas diminué. Malgré son immutabilité, il progresse cependant.

2° *Progrès du dépôt révélé.* — Il est extrinsèque ou intrinsèque. Le premier se fait par le travail des savants qui, en défendant les principes de la foi, en comparant et en établissant les connexions entre les différents mystères, parviennent à formuler des conclusions théologiques. Du fait qu'il se présente comme l'élaboration d'une science qui s'appuie sur des données révélées, le progrès exclusivement théologique est d'une certaine manière extrinsèque au dogme; mais il est en relation très étroite avec celui d'ordre proprement dogmatique. L'un ne semble même pas pouvoir aller sans l'autre.

L'Église, qui rejette le transformisme aussi bien que le fixisme doctrinal, admet qu'il y a un développement du dépôt révélé. C'est une notion traditionnelle, reconnue par les Pères aussi bien que par les scolastiques. Le progrès dogmatique est substantiellement homogène et consiste dans l'explication de ce qui n'était jusqu'alors connu que d'une manière implicite ou moins explicite. Ceci a lieu quand un point de doctrine est défini en des formules plus adaptées, quand ce qui était formellement révélé et cru, mais d'une façon confuse, est cru dorénavant d'une manière distincte, quand une vérité révélée virtuellement est crue formellement et enfin quand ce qui n'a été dit que d'une manière indéterminée est précisé.

La définition du magistère ecclésiastique, solennelle ou au moins ordinaire, est une condition, qui n'est pas absolument mais moralement requise, pour qu'une vérité implicitement révélée puisse être explicitement crue de foi divine. Une telle définition est essentiellement exigée pour que cette même vérité soit crue de foi catholique et se présente comme un dogme proprement dit.

On trouvera ici une énumération alphabétique des principaux auteurs qui traitent de la révélation. La liste n'a aucune prétention à être exhaustive; elle signale surtout les ouvrages cités au cours de l'article.

J.-V. Bainvel, *De vera religione et apologetica*, Paris, 1914; B. Bartmann, *Lehrbuch der Dogmatik*, Fribourg, 1923; Jos. Bautz, *Grundzüge der christlichen Apologetik*, Mayence, 1863; Ant. Berlage, *Apologetik der Kirche, oder Begründung der Wahrheit und Göttlichkeit des Christentums*, Munster, 1834; J.-B. Boone, *Manuel de l'apologiste*, Bruxelles, 1850-1851, 2 vol.; Fr. Brenner, *System der katholischen speculativen Theologie*, t. i, *Fundamentierung der katholischen speculativen Theologie*, Ratisbonne, 1837; E. de Broglie, *Les fondements intellectuels de la foi chrétienne*, Paris, 1905; L. Brugère, *De vera religione*, Paris, 1878; J. Brunsmann, *Lehrbuch der Apologetik*, t. i, *Religion und Offenbarung*, Saint-Gabriel-Vienne, 1924; de Bulsano, *Institutiones theologiæ dogmaticæ*, Pars Ia : *Institutiones theologiæ dogmaticæ generalis seu fundamentalis*, Inspruck, 1852, Turin, 1892 et

Brixen, 1890; Casajoanna, *Disquisitiones scholastico-dogmaticæ*, t. I, *De fundamentalibus*, Barcelone, 1888; V. Cathrein, *Die Einheit des sittlichen Bewusstseins der Menschheit*, Fribourg, 1914; M. Chossat, art. *Modernisme*, dans *Diction. apol.*, t. III, 1916, col. 618-638; art. *Agnosticisme*, *ibid.*, t. I, 1914, col. 76; Cornely-Merk, *Compendium introductionis in sacræ Scripturæ libros*, Paris, 1927; Cremer-Kögel, *Biblisch-theologisches Wörterbuch des neutestamentlichen Griechisch*, Stuggart-Gotha, 1923; P. Descoqs, *Prælectiones theologiæ naturalis*, Paris, 1932; J. Didiot, art. *Révélation* dans *Diction. apol.*, t. IV, 1927, col. 1004-1009; Dieckmann, *De revelatione christiana, tractatus philosophico-historici*, Fribourg-en-Br., 1930; E. Dorsch, *Institutiones theologiæ fundamentalis*, t. I, *De religione revelata*, Inspruck, 1930; J. Ehrlich, *Leitfaden für Vorlesungen über die allgemeine Einleitung in die theologische Wissenschaft und die Theorie der Religion und Offenbarung*, Prague, 1859; *Leitfaden für Vorlesungen über die Offenbarung Gottes als Tatsache der Geschichte*, Prague, 1860 et 1862 et compléments en 1863 et 1864; H. Felder, *Apologetica sive theologia fundamentalis*, Paderborn, 1920; Fr. Friedhoff, *Grundriss der katholischen Apologetik*, Munster, 1854; A. Gardeil, *Le donné révélé et la théologie*, Paris, 1910, 2e éd., Juvisy, 1932; R. Garrigou-Lagrange, *De revelatione per Ecclesiam catholicam proposita*, 2e éd., Rome et Paris, 1921, 2 vol., 3e éd., Rome, 1925, 2 vol.; B. Gœbel, *Katholische Apologetik*, Fribourg, 1930; Gondal, *Le surnaturel*, Paris, 1904; du même, *Mystère et révélation*, Paris, 1905; Granderath, *Constitutiones dogmaticæ s. œcumenici concilii Vaticani*, Fribourg, 1892, dans *Stimmen aus Maria-Laach*, t. XLVI, 1894, p. 140 sq.; J. de Groot, *Summa apologetica de Ecclesia catholica ad mentem S. Thomæ Aquinatis*, 2 vol., Ratisbonne, 1890, 2e éd., 1893, 3e éd., 1906; C. Gutberlet, *Lehrbuch der Apologetik*, Munster, 1888, 2e éd., 1895, 4e éd., 1922; M. Hagen, *Lexicon biblicum*, t. III, Paris, 1911, col. 687 sq.; M. d'Herbigny, *La théologie du révélé. Introduction générale*, Paris, 1921; Fr. Hettinger, *Lehrbuch der Fundamental-Theologie oder Apologetik*, Fribourg, 1879, 2e éd., 1888; Hettinger-Weber, *Lehrbuch der Fundamental-Theologie*, 3e éd., Fribourg, 1913; H. Hurter, *Theologiæ dogmaticæ compendium*, t. I, *Theologia generalis*, Inspruck, 1876, 8e éd., 1893, 10e éd., 1900; G. M. Jansen, *Prælectiones theologiæ fundamentalis*, Utrecht, 1875-1876; Bern. Jungmann, *Tractatus de vera religione*, Ratisbonne, 1874, 4e éd., 1892; M. Kahler, art. *Offenbarung*, dans *Protest. Realencyclopädie*, t. XIV, 1904, p. 339-347; H. Klee, *Katholische Dogmatik : Generaldogmatik*, Mayence, 1835; L. Lercher, *Institutiones theologiæ dogmaticæ*, t. I, *De vera religione*, *De Ecclesia Christi*, *De traditione et Scriptura*, Inspruck, 1re éd., 1929, 2e éd., 1934; Jos. Leu, *Allgemeine Theologie, enthaltend die theologische Encyklopädie und Apologetik*, Saint-Gall, 1848; F.-J. Mach, *Die Notwendigkeit der Offenbarung Gottes, nachgewiesen aus Geschichte und Offenbarung*, Mayence, 1883; J. Mausbach, *Grundzüge der katholischen Apologetik*, 2e éd., Munster, 1919, 5e et 6e éd. remaniées par Wunderle, 1934; Mazzella, *Prælectiones scholastico-dogmaticæ de religione et de Ecclesia*, Rome, 1892; J. Müller, *De vera religione*, Inspruck, 1901; Muncunill, *Tractatus de vera religione*, Barcelone, 1909; Murray, *Tractatus de Ecclesia*, Dublin, 1860-1866; Ottiger, *Theologia fundamentalis*, t. I, *De revelatione supernaturali*, Fribourg-en-Br., 1897; Palmieri, *Tractatus de romano pontifice cum prolegomeno de Ecclesia*, Rome, 1877, 4e éd., 1931; J. Perrone, *Prælectiones theologicæ*, t. I, *De vera religione*, Rome, 1835; t. II, *De locis theologicis*, Rome, 1841-1842, 31e éd., Turin, 1865; Chr. Pesch, *Prælectiones dogmaticæ*, t. I, *Institutiones propædeuticæ ad sacram theologiam*, Fribourg-en-Br., 1894, 4e et 5e éd., 1922, 6e et 7e éd., 1924; t. III, 5e et 6e éd., Fribourg, 1925; du même, *Compendium theologiæ dogmaticæ*, Fribourg, 2e éd., 1921, 4e éd., 1931; du même, *De inspiratione sacræ Scripturæ*, Fribourg, 1925; O. Pfleiderer, *Grundriss der christlichen Glaubens-und Sittenlehre*, 3e éd., Berlin, 1886; du même, *Zur Frage nach Anfang und Entwicklung der Religion*, Leipzig, 1875; H. Pinard, *L'étude comparée des religions*, Paris, 1922, *Ses méthodes*, Paris, 1925; A. Poulain, *Des grâces d'oraison*, 9e éd., Paris, 1914; Preuschen-Bauer, *Griechisch-Deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments*, Giessen, 1925; G. Rabeau, *Introduction à l'étude de la théologie*, Paris, 1926; Id., *Apologétique*, Paris, s. d. (1930); A. Rademacher, *Philosophisch apologetische Grundlegung der Theologie*, t. II, *Grundlinien der Apologetik, Religiöse und christliche Apologetik*, Bonn, 1914; J. Rimaud, *Thomisme et méthode*, Paris, 1925; Schanz, *Apologie des Christentums*, Fribourg, 1887-1888, 2e éd., 1895; Al. von Schmid, *Apologetik als spekulative Grundlegung der Theologie*, Fribourg, 1900; R. Schultes, *Introductio in historiam dogmatum*, Paris, 1923; Jos. Schwetz, *Theologia generalis, cui præmittitur brevis introductio in theologiam universam*, Vienne, 1850, 7e éd., 1882; Specht-Bauer, *Lehrbuch der Apologetik*, 2e éd., Ratisbonne, 1924; A. Vacant, *Études théologiques sur les constitutions du concile du Vatican*, Paris, 1895; Van Laak, *Institutiones theologiæ fundamentalis*, tract. II, *De religionis revelatione in abstracto considerata*, Rome, 1908; G. Van Noort, *Tractatus de vera religione*, Amsterdam, 1907; Waibel, *Dogmatik der Religion Jesu Christi*, Augsbourg, 1831; S. Weber, *Christliche Apologetik in Grundzügen für Studierende*, Fribourg, 1907; Wegscheider, *Institutiones theologiæ christianæ dogmaticæ*, 1815, 8e éd., 1844; Wilmers, *De religione revelata*, prop. 26-47, Ratisbonne, 1897; Zigliara, *Propædeutica ad s. theologiam seu tractatus de ordine supernaturali*, Rome, 1884.

N. IUNG.

REVIVISCENCE. — Le mot reviviscence signifie par lui-même la propriété que possèdent certains êtres, ayant présenté l'apparence de la mort, de reprendre l'activité de la vie dans certaines conditions déterminées. Analogiquement, le terme est employé en théologie pour désigner la réapparition dans l'âme de certains phénomènes de la vie spirituelle, alors que ces phénomènes avaient paru tout d'abord éliminés. On parle ainsi de reviviscence. I. Des sacrements. II. De la grâce et des vertus (col. 2629). III. Des mérites (col. 2634). IV. Des péchés (col. 2644).

I. Reviviscence des sacrements. — *I. Le mot et la chose.* — Le mot reviviscence appliqué aux sacrements n'est peut-être pas très bien choisi. Ne peut « revivre » que ce qui a déjà vécu. Or, dans les cas où l'on parle de la reviviscence des sacrements, le sacrement n'a pas vécu, tout au moins sous l'aspect où on le dit revivre. Il serait plus exact de parler d'influence salutaire commençant à se faire sentir en raison de meilleures dispositions du sujet. Il faut, en effet, se rappeler que certains sacrements ne produisent pas nécessairement leur effet ou tout leur effet au moment même où ils sont appliqués. Le sujet qui les reçoit peut, à ce moment-là, présenter des dispositions suffisantes pour permettre l'application *valide* du sacrement, sans posséder encore les dispositions requises pour une application *fructueuse*. Voir Fiction dans les sacrements, II. *Fiction de la part du sujet*, t. v, col. 2295. Mais si le sacrement, après l'instant où il est appliqué, laisse dans l'âme un effet permanent, qui de soi appelle la grâce, et si, en raison des dispositions imparfaites du sujet, la grâce n'est pas produite immédiatement, elle pourra néanmoins l'être ultérieurement, quand l'obstacle des dispositions imparfaites disparaîtra. L'effet de la grâce est pour ainsi dire suspendu jusqu'au moment où le sujet présentera les dispositions requises.

Bien plus, les sacrements produisent une grâce qui leur est propre, la grâce sacramentelle. Si, d'après l'opinion qui semble la plus probable, la grâce sacramentelle ne fait qu'ajouter à la grâce sanctifiante une vigueur spéciale et une exigence de secours particuliers proportionnés aux fins de chaque sacrement, il faut admettre que la perte de la grâce entraîne, pour le chrétien, la perte de la grâce sacramentelle, tout au moins dans son essence même; mais il faut admettre aussi que cette grâce renaît dans l'âme de nouveau justifiée et cela toujours en raison de l'effet permanent laissé par le sacrement auquel elle correspond.

Dans ce dernier cas, le terme reviviscence serait employé avec plus d'exactitude. Mais les théologiens n'ont jamais envisagé le problème de la reviviscence de la grâce sacramentelle indépendamment du problème de la reviviscence du sacrement. Bien que ce ne soit pas la même chose — on vient de le voir — cependant le principe est le même : la permanence d'un effet sépa-

rable de la grâce permet au sacrement soit de devenir fructueux, soit de le redevenir.

II. APPLICATIONS. — Il faut se garder de croire que la doctrine de la reviviscence des sacrements s'applique également à tous les sacrements et avec la même certitude. Il faut distinguer entre sacrements et sacrements.

1° *Baptême.* — C'est surtout à l'occasion du baptême que la doctrine de la reviviscence sacramentelle a été exposée. Les anciens théologiens ne parlent pas de reviviscence. Ils se demandent si, « la fiction disparaissant, le baptême acquiert tout son effet ». Cf. S. Thomas, *Sum. theol.*, IIIa, q. LXIX, a. 9; *In IVum Sent.*, dist. IV, q. III, a. 2, qu. 3. La réponse affirmative est une doctrine *théologiquement certaine*, qui s'appuie sur le dogme de la non itération du baptême validement conféré par les hérétiques. Voir ici, t. II, col. 219 sq. Elle est unanimement professée par les théologiens depuis saint Augustin, *De baptismo contra donatistas*, l. I, c. XII; l. III, c. XIII; l. VI, c. XXV, *P. L.*, t. XLIII, col. 119, 146, 214. Cf. *Epist.*, CLXXXV, *De correctione Donatistarum liber*, c. VI, n. 23, *P. L.*, t. XXXIII, col. 803. Même doctrine chez Fulgence de Ruspe, *De fide*, reg. III, n. 41, *P. L.*, t. LXV, col. 692; l'auteur (tardif) du *De vera et falsa pænitentia*, n. 19, *P. L.*, t. XL, col. 119. Doctrine consacrée implicitement par les décisions de saint Étienne Ier, Denz.-Bannw., n. 46; de saint Grégoire le Grand, id., n. 249, plus explicitement par Innocent III, *Epist. majores* à l'archevêque d'Arles, id., n. 411. La fiction est clairement supposée par le concile de Trente pour les sacrements en général *(ponentibus obicem)*, sess. VII, can. 6, Denz.-Bannw., n. 849; et l'interdiction de renouveler le baptême validement reçu nonobstant la fiction implique la présente doctrine de la reviviscence du sacrement. Cf. *Canones de sacramento baptismi*, can. 11, Denz.-Bannw., n. 867.

La raison théologique de cette doctrine peut être ainsi formulée : le péché originel et les péchés actuels commis dans l'infidélité ne peuvent être remis que par le baptême reçu en réalité ou tout au moins par le désir. Or, celui qui a reçu le baptême d'une façon valide mais non fructueuse ne peut plus le recevoir ni en fait ni en désir. Donc si le baptême déjà reçu doit être pour lui le moyen de salut, il faut que ce moyen puisse revivre quant à son effet salutaire, c'est-à-dire quant à l'infusion de la grâce. Cf. S. Thomas, *Sum. theol.*, IIIa, q. LXIX, a. 10.

Tel est l'enseignement de la théologie quant à l'effet premier et principal du baptême, c'est-à-dire quant à la justification de l'homme. Mais les auteurs soulèvent une question plus subtile quant aux effets secondaires, c'est-à-dire quant à l'extinction de toute peine temporelle. On peut imaginer l'hypothèse d'un adulte recevant le baptême validement mais infructueusement quant à la rémission des péchés véniels, dont il n'a pas le regret, tout en regrettant les péchés mortels qu'il a pu commettre. Cet adulte vient à mourir aussitôt après avoir été baptisé. Le baptême « revivra-t-il » quant à cet effet secondaire de la rémission du péché véniel quant à la coulpe et quant à la peine? L'opinion de saint Thomas est qu'à l'instant même qui suit immédiatement la mort cet adulte, en grâce avec Dieu, fera un acte parfait d'amour qui lui enlèvera les moindres péchés véniels auxquels il était resté attaché. L'obstacle à l'efficacité pleine du baptême étant enlevé, il est à croire que, même à l'égard de la peine temporelle due à ces péchés véniels, le baptême exercera son efficacité par une sorte de reviviscence. C'est la solution insinuée par saint Thomas, *De malo*, q. VII, a. 11, *in fine*; qui est proposée plus explicitement par Billot, *De sacramentis*, t. I, 6e édition, p. 112, note, et par Lépicier, *Tractatus de baptismo et confirmatione*, Rome, 1923, p. 97. Mais la solution contraire — permanence du *reatus culpæ (venialis) et pœnæ (temporalis)* — semble s'imposer dans l'opinion scotiste qui admet que le péché véniel peut suivre l'âme au purgatoire.

Enfin, on peut faire l'hypothèse d'un adulte qui reçoit le baptême, *de bonne foi*, mais avec des dispositions insuffisantes quant aux péchés mortels commis avant le baptême. Il y aurait ici « fiction » purement matérielle, mais empêchant cependant la justification. Si cet adulte venait à mourir aussitôt après avoir été baptisé, en bonne logique, on devrait nier la possibilité de la reviviscence du baptême et condamner à l'enfer ce malheureux... Nous n'avons trouvé aucun théologien pour résoudre ce cas. Il semble que la cause du pécheur de bonne foi doive être séparée de la cause du pécheur qui reçoit validement le baptême, tout en ayant conscience de ses dispositions défectueuses. Billot écrit à propos du martyre que Dieu ne permettra pas qu'un véritable martyre se produise chez le pécheur qui n'aurait pas les dispositions requises pour la justification. *De sacramentis*, t. I, p. 248, note. Il en serait vraisemblablement de même pour l'infidèle recevant de bonne foi l'ablution baptismale et mourant aussitôt après : Dieu ne permettra pas que lui manquent les dispositions nécessaires à la justification. Cf. *Ami du clergé*, 1936, p. 185.

2° *Confirmation et ordre.* — La non-itérabilité de la confirmation et de l'ordre conduit les théologiens à admettre la reviviscence de ces deux sacrements, absolument comme pour le baptême. Sans doute, ils n'ont plus ici l'argument de la volonté salvifique universelle et les documents du magistère relatifs à la « fiction » font défaut. Il semble toutefois que le canon 9 de la session VII du concile de Trente, Denz.-Bannw., n. 852, soit une base d'argumentation très solide. Aussi, sans affirmer que la reviviscence de la confirmation et de l'ordre soit une vérité *théologiquement* certaine, doit-on dire qu'elle est une *vérité certaine*. N'est-il pas, en effet, conforme à la bonté et à la sagesse divines que ceux qui auraient reçu en état de péché mortel ces sacrements non réitérables, puissent néanmoins retrouver, lorsqu'ils auront éliminé l'obstacle de leurs dispositions mauvaises, les grâces si utiles au soldat ou au ministre de Jésus-Christ?

3° *Extrême-onction et mariage.* — Une conclusion identique, d'une *très grande probabilité*, doit être proposée en ce qui concerne le mariage, durant la vie des deux conjoints, et l'extrême-onction, durant la maladie à l'occasion de laquelle elle a été conférée. L'argument est proportionnellement le même que dans les cas précédents. Le mariage ne peut être réitéré du vivant des deux conjoints. L'extrême-onction ne peut être renouvelée durant la même maladie. Et cependant ces deux sacrements peuvent être reçus validement et infructueusement. Il convient donc que la grâce qu'ils auraient dû conférer puisse apparaître dans l'âme, quand les dispositions suffisantes seront acquises.

4° *Pénitence.* — La chose est discutable et discutée pour la pénitence. Nous devons nous y arrêter plus longuement, puisque l'article PÉNITENCE, t. XII, col. 1126, a renvoyé au présent article l'exposé des opinions. La question est celle-ci : le sacrement de pénitence peut-il être reçu d'une façon *valide*, mais *informe*, c'est-à-dire sans le fruit de la grâce justifiante, de telle sorte que la grâce sera produite (reviviscence du sacrement) seulement quand sera enlevé l'obstacle qui a rendu informe le sacrement.

1. *Comment peut se poser ce cas.* — Des sacrements qui ont leurs éléments essentiels totalement distincts des dispositions du sujet, on conçoit facilement qu'ils puissent être conférés validement et cependant demeurer infructueux ou « informes » en raison d'un défaut ou d'une insuffisance dans les dispositions requises pour l'acquisition de la grâce. Mais le sacrement de péni-

tence a pour partie essentielle ou tout au moins intégrale la contrition qui est une disposition du sujet requise à la production de la grâce : il est donc difficile de concevoir qu'il puisse être administré validement et cependant qu'il demeure informe, c'est-à-dire infructueux.

D'où viendrait l'obstacle qui le rend informe? A coup sûr, ce n'est pas du côté du ministre ou de l'absolution. Si le ministre a le pouvoir et emploie la forme requise, il rend, autant qu'il est en lui, le sacrement valide et capable de produire son effet. Ce n'est pas non plus en raison d'un manque d'intégrité dans la confession, car si la confession, matériellement incomplète, est cependant intègre formellement, elle ne peut constituer un obstacle à la production de la grâce. Ce n'est pas non plus du côté de la satisfaction, car la satisfaction, comme telle, n'est pas partie essentielle du sacrement de pénitence et son omission ne saurait empêcher le sacrement de produire son fruit essentiel. Reste donc que la fiction qui rend informe le sacrement ne peut provenir que d'*une contrition, suffisante pour assurer la validité, insuffisante pour produire l'effet de la grâce*. Ce cas est-il possible?

2. *Les réponses des théologiens*. — Les auteurs sont très partagés sur ce point. On peut ramener leurs réponses à *quatre* solutions.

Première solution : là où la contrition est insuffisante pour produire l'effet de la grâce, le sacrement est non seulement informe, mais encore invalide. — La raison invoquée est qu'il manque ici une matière absolument requise pour l'existence même du sacrement. Cette matière, c'est la détestation réelle et efficace du péché commis accompagnée du ferme propos de ne plus pécher, propos absolu et universel, qui doit se rencontrer explicitement ou tout au moins implicitement dans la disposition du pénitent. Beaucoup d'auteurs invoquent cet argument contre l'opinion que nous proposerons en quatrième lieu; mais tous n'en tirent pas une conclusion contre la possibilité, au moins spéculative, d'un sacrement de pénitence à la fois valide et informe.

Parmi ceux qui poussent leurs conclusions jusqu'à la négation de cette possibilité, citons les théologiens de Würtzbourg, *De pænitentia*, n. 177-179; Chr. Pesch, *Tractatus dogmatici*, t. VII, n. 172; d'Annibale, *Theol. moralis*, t. III, n. 246, note 18; Génicot-Salsmans, *Theol. moralis*, t. II, n. 272; Prümmer, *Manuale theol. moralis*, t. III, n. 42; Hugon, *Tractatus dogmatici*, Paris, 1931, p. 525. Cappello, *Tractatus canonico-moralis de sacramentis*, t. II, Turin, 1926, n. 153, après Galtier, *De pænitentia*, Paris, 1923, n. 407, déclare que cette solution est « théoriquement plus probable », en raison des déclarations des conciles de Florence, Denz.-Bannw., n. 699. et de Trente, id., n. 896, 914, voir ici t. XII, col. 1046, 1090, 1105. Ces conciles, en effet, ne distinguent pas entre ce qui est nécessaire à la validité du sacrement et ce qui est nécessaire à la production de la grâce; par contrition, partie du sacrement de pénitence, ils entendent cette contrition qui exclut toute affection aux péchés passés et futurs et qui, par conséquent, supprime tout obstacle à l'infusion de la grâce.

Deuxième solution : là où la contrition est suffisante pour assurer la validité du sacrement, elle est également suffisante pour assurer la production de la grâce. — La contrition n'est suffisante pour la validité du sacrement qu'à la condition de renfermer, d'une part, le ferme propos de ne plus pécher, d'autre part, la volonté sincère de se réconcilier avec Dieu. Or, cette volonté sincère de réconciliation ne peut se concevoir sans une vraie et efficace rétractation de tout péché mortel et une volonté universelle de ne plus offenser Dieu. Telle est la position adoptée par Vasquez, *De pænitentia*, q. XCII, a. 2; Palmieri, *De pænitentia*, th. XXXII, n. 6; Ballerini-Palmieri, *Opus morale*, t. V, n. 51 sq. (quoique cependant, en raison de ce que Ballerini enseigne de l'attrition *existimata*, n. 41, 42, 45, on pourrait, à la rigueur, le placer parmi les tenants de la quatrième opinion).

Troisième solution : un seul cas, plus théorique que pratique, peut se présenter, qui rendrait le sacrement valide et informe; c'est le défaut inconscient d'universalité dans la contrition. — Un pénitent, coupable de plusieurs péchés mortels, les déteste pour des motifs *particuliers*. Il se trouve que l'un de ses péchés n'est pas atteint par les motifs particuliers de contrition auxquels il s'arrête. En réalité donc, quelque illusion qu'il se fasse à ce sujet, le pénitent n'a pas la contrition de *ce* péché qu'il n'a pu envisager dans ses motifs de regret et de détestation. Cette thèse est défendue par les auteurs qui, attaquant la solution que nous exposons en quatrième lieu, entendent la ramener à ses justes proportions. Ainsi l'ont pensé Suarez, *De pænitentia*, disp. XX, sect. IV, n. 22, 24-25; sect. V, n. 7 sq.; Gonet, *Clypeus theologiæ, De pænitentia*, disp. X, a. 1, n. 11-14; De Lugo, *De pænitentia*, disp. XIV, sect. VI, n. 74 sq.; S. Alphonse, *De pænitentia*, n. 444; Lehmkuhl, *Theol. moralis*, t. II, n. 402. Cette opinion est également rapportée avec quelque faveur par Chr. Pesch, *op. cit.*, n. 173; Génicot-Salsmans, *op. cit.*, n. 275; Noldin-Schmitt, *De sacramentis*, n. 259.

« Vraiment probable, mais presque fictive », telle est l'appréciation de P. Galtier, *op. cit.*, n. 405 *bis*, sur cette solution. La raison pour laquelle il est difficile de rencontrer ce cas exceptionnel, c'est que les pécheurs n'ont pas l'habitude de s'exciter à la contrition pour des motifs particuliers; c'est toujours un motif général, s'étendant à tous les péchés, qui excite leur cœur au repentir, motif presque toujours pris dans la crainte du châtiment divin. Galtier, *loc. cit.*; Cappello, *op. cit.*, n. 152. Génicot-Salsmans donne cependant un exemple où le cas pourrait facilement se vérifier, c'est le cas d'un pécheur, coupable de deux péchés mortels d'espèce très différente, vol et luxure, qui ressent une attrition très sincère de son péché de luxure en raison de la honte spéciale qui s'y attache : il oublie d'accuser le péché de vol, ou il l'accuse n'ayant de ce péché aucune contrition et cela, en raison de la honte violente qu'il a conçue de l'autre péché, avec la plus entière bonne foi. *Loc. cit.* Thèse reprise, en des termes presque identiques par A. Haynal, O. P., dans l'*Angelicum*, 1927, p. 31 sq., et par J. Umberg, S. J., *Periodica de re morali, canonica liturgica*, 1928, p. 17 sq.

Quatrième solution : Toute attrition estimée par le pénitent de bonne foi suffisante et quant à son universalité et quant à sa souveraineté, ENCORE QU'EN RÉALITÉ ELLE NE LE SOIT POINT, *rend le sacrement valide tout en le laissant informe*. — Si l'on admet la possibilité d'un sacrement de pénitence valide et informe pour le cas accepté dans la troisième solution, pourquoi ne pas l'admettre d'une manière générale pour tous les cas où la contrition serait estimée suffisante par le pénitent de bonne foi? Sous cette forme, la solution devient vraiment pratique et opérante. Il ne s'agit plus seulement du cas, neuf fois sur dix chimérique, d'une contrition, issue d'un motif particulier, qui se croit universelle et ne l'est pas; il s'agit de toute espèce de cas où le pénitent, ayant loyalement confessé ses péchés et n'en ayant cependant conçu, d'ailleurs de bonne foi, qu'un repentir insuffisant (quelle que soit la raison de cette insuffisance), pose en réalité et sans le savoir un obstacle à la grâce, tout en présentant à l'absolution du prêtre une matière suffisante. D'où sacrement valide et cependant informe. Au premier acte de repentir suffisant, l'obstacle à la grâce disparaît, et la grâce du sacrement est conférée. Le sacrement « revit ».

Cette solution, déclarent ses défenseurs, est admissible. Car il faut distinguer, dans le pénitent, la réalité

des dispositions et leur degré de perfection et, dans le degré de perfection, le degré suffisant pour la validité, insuffisant pour la « fructuosité », et le degré suffisant pour l'une et pour l'autre. Dieu seul peut connaître quand l'attrition, extérieurement manifestée, existe dans le pénitent à un degré et avec des qualités suffisantes pour rendre fructueux le sacrement. Mais, le sacrement étant signe sensible, la manifestation extérieure de l'attrition est essentielle au sacrement; toutefois, la manifestation du degré et des qualités étant impossible, il semble qu'on doive conclure que la manifestation extérieure d'une contrition intérieure, insuffisante ou suffisante, est seule de l'essence du sacrement.

« Une chose surtout milite en faveur de [cette] manière de voir; c'est que, seule, elle explique scientifiquement la pratique de l'Église dans l'administration du sacrement de la pénitence, sans qu'il soit besoin de recourir à une exception quand il s'agit de juger la matière. De même que, dans les autres sacrements, la matière doit être certaine, de même, ici, le confesseur peut et doit être certain de la douleur et du propos du pénitent — mais seulement en tant que douleur et propos contribuent à constituer le signe sensible du sacrement, et non pas en tant qu'ils sont une disposition intérieure. Le confesseur ne peut point, à son gré, absoudre ou retenir les péchés : il doit s'assurer *(videat diligenter*, dit le Rituel romain) si le pénitent est disposé, s'il est digne de l'absolution. « L'homme voit bien ce qui est visible, mais le Seigneur lit dans les cœurs. » (I Reg., xvi, 7.) C'est seulement d'après les marques extérieures que le confesseur peut juger prudemment si la disposition, qui est une chose intérieure, existe en réalité; et, d'ordinaire, il doit se contenter d'une probabilité prudente. Il a donc raison d'absoudre lorsqu'il juge avec motif que le pénitent soumet sincèrement et avec douleur ses péchés au pouvoir des clefs, en d'autres termes, il absout sans avoir en même temps la certitude morale que l'attrition du pénitent est absolument efficace, ce qu'il faudrait pourtant si ce degré d'attrition était non seulement la disposition prochaine, mais encore une partie essentielle de la matière sacramentelle.

En demandant pour la validité de notre sacrement une attrition moins parfaite sous le rapport du degré que pour recueillir le fruit sacramentel, Jésus-Christ a grandement facilité la tâche si délicate du confesseur. L'administration du sacrement de la pénitence serait moralement impossible si, pour donner licitement l'absolution, le confesseur devait être absolument certain que l'attrition du pénitent est souveraine. » N. Gihr, *Les sacrements*, trad. fr., t. iii, p. 162-163.

Pratiquement, les partisans des autres opinions sont bien obligés d'accepter cette quatrième solution, puisque tous reconnaissent qu'il ne faut pas inquiéter un pénitent de bonne foi qui peut-être n'a pas eu l'attrition souveraine ou universelle.

Spéculativement ils ne manquent pas d'opposer des arguments de quelque poids. Galtier et, après lui, Cappello ont bien présenté ces arguments. Galtier, *De pænitentia*, n. 405; Cappello, *De pænitentia*, n. 151. On trouvera une vigoureuse défense de la thèse dans Billot, *De sacramentis*, t. ii, th. xvi. Cet auteur prétend s'abriter derrière plus de trente autorités théologiques : pour quelques-unes, c'est inexact; d'autres, Gonet et Suarez, par exemple, n'admettent le sacrement valide et informe qu'en un cas très spécial. Voir ci-dessus. On doit cependant reconnaître que Billot est fidèle à la pensée de saint Thomas, *In IV*um *Sent.*, dist. XVII, q. iii, a. 4, sol. 4 (*Suppl.*, q. ix, a. 1), vraisemblablement d'Albert le Grand, *In IV*um, dist. XVII, a. 6 (édition de Paris, 1890, t. xix, p. 665); à coup sûr de saint Antonin, *Sum. theol.*, part. III, tit. xiv, c. xix (édition de Vérone, 1740, p. 775); de Cajétan, *Quæstiones de confessione*, quæsitum 5, opuscule publié dans l'édition léonine de la *Somme théologique*, après la pars IIIª, t. xii, p. 353; de Capréolus, *In IV*um, dist. XVII, q. ii, concl. 3, et de Jean de Saint-Thomas, *Cursus theologicus*, t. ix, *De sacramentis*, disp. XXXIII, a. 6. Jean de Saint-Thomas († 1643), étant postérieur au concile de Trente, on ne peut donc pas dire que cette opinion ait été abandonnée après le concile. Il est vrai que la plupart des auteurs qui l'ont enseignée depuis la deuxième moitié du xviᵉ siècle l'ont restreinte au seul cas de « non-universalité » de la contrition. Voir ci-dessus, 3ᵉ solution. Billot lui a rendu une vogue incontestable. Après lui, en effet, on peut citer Vermeersch, *Theol. moralis*, t. iii, n. 569; Van Noort-Verhaar, *De sacramentis*, t. ii, n. 68 sq.; Gihr, *op. cit.*, p. 161-163; Lépicier, *De pænitentia*, Rome, 1924, p. 412; Paquet, *De sacramentis*, part. IIª, disp. III, Québec, 1903, p. 156 sq.; A. d'Alès, *De sacramento pænitentiæ*, Paris, 1926, p. 156-158; Hugueny, *La pénitence*, édition de la *Somme théologique* de la *Revue des Jeunes*, t. ii, p. 461-464. Voir une bonne dissertation en ce sens dans l'*Ami du clergé*, 1920, p. 675 sq. Lépicier, *op. cit.*, p. 414-415, montre bien qu'on ne peut raisonner sur le sacrement de pénitence comme sur les autres sacrements. En ceux-ci, une fiction, même volontaire et consciente, n'empêche pas la validité du sacrement. Dans la pénitence, la fiction consciente et volontaire deviendrait coupable et, par conséquent, constituerait un *obex* non seulement à la « fructuosité », mais à la validité.

5. *Eucharistie.* — La question se pose à peine pour l'eucharistie, ce sacrement ne laissant dans l'âme aucune trace de son application. On ne voit pas, en effet, comment la grâce pourrait revivre. La seule supposition qu'on puisse faire, c'est qu'un pécheur, communiant d'une manière nulle ou sacrilège, se repente au moment où il possède encore en lui-même la présence eucharistique. Hypothèse bien fragile, mais qui n'est pas absolument invraisemblable. Cajétan qui avait d'abord enseigné la reviviscence de l'eucharistie, *Opusc.*, v, tr. v, q. v, s'est rétracté dans le *Commentaire sur la Somme*, IIIª, q. lxxix, a. 1.

III. Explications. — 1° *Ex opere operantis.* — Il faut signaler d'un mot cette explication bizarre qui, en réalité, détruit le concept même de « reviviscence du sacrement ». La grâce apparaîtrait dans l'âme, non en vertu du sacrement précédemment reçu, mais précisément en raison de la pénitence — acte de vertu ou sacrement — éloignant l'obstacle de la fiction. Vasquez attribue cette explication à Duns Scot et la considère comme probable. *In III*am *part. Sum. theol. S. Thomæ*, disp. CLIX, sect. i, n. 38. Que Scot ait enseigné cette doctrine, c'est là une assertion gratuite. Cf. J. Bosco, *Theologia sacramentalis*, sect. vi, n. 5 sq. Tout ce qu'on peut affirmer, c'est que Duns Scot ne s'est rallié à l'explication *ex opere operato* qu'après quelques hésitations. Voir ici, t. iv, col. 1911.

2° *Ex opere operato.* — Si l'on veut maintenir le concept de « reviviscence », ou plus exactement cette « efficacité à retardement » des sacrements, il faut admettre que la grâce est produite, au moment où l'obstacle est enlevé, *ex opere operato*, conformément au mode d'efficacité des sacrements. Voir Opus operatum, t. xi, col. 1085-1087.

Mais une difficulté se présente immédiatement à l'esprit : comment un sacrement peut-il produire la grâce *ex opere operato* alors qu'il n'existe plus? La solution générale, par tous admise, et que nous avons déjà laissé pressentir, voir col. 2618, c'est que « le sacrement, après l'instant où il est appliqué validement, laisse dans l'âme un effet permanent qui de soi appelle la grâce ». C'est cet effet permanent qui, tant qu'il persévère, est susceptible de produire la grâce que le sacrement, en raison de la « fiction » apportée par le sujet n'a pu produire au moment où il était appliqué.

L'effet durable, permanent, est ce que les théologiens appellent *res et sacramentum*. A la suite des anciens, et plus spécialement de saint Thomas, *Sum. theol.*, IIIª, q. lxvi, a. 1, ils distinguent dans tout

sacrement trois choses : l'une, *sacramentum tantum*, le rite extérieur, composé de la matière et de la forme, qui *signifie* et *n'est pas signifié* par autre chose ; l'autre, *res tantum*, l'effet intérieur produit par le sacrement fructueusement reçu, c'est-à-dire la grâce que le sacrement signifie, mais qui, elle, n'est pas le signe d'une autre réalité ; enfin, la troisième réalité, pour ainsi dire intermédiaire, qui participe de ces deux premières, étant à la fois *signe* par rapport à la grâce et *effet* par rapport au sacrement extérieur : *res et sacramentum*. C'est le *res et sacramentum* qui, demeurant dans l'âme après l'application valide du sacrement, expliquerait la reviviscence de la grâce.

Les auteurs exploitent cette théorie générale en la faisant rentrer dans les cadres particuliers de leurs opinions divergentes sur la causalité des sacrements. Voir SACREMENTS.

1. Les partisans d'une *causalité dispositive* des sacrements (d'ordre physique ou intentionnel, peu importe dans la présente question) pensent trouver dans le fait de la reviviscence des sacrements l'argument convaincant en faveur de leur opinion. Pour eux le *res et sacramentum* est une *disposition* dans l'âme, un *titre permanent* qui demeure, signifié par le sacrement extérieur, signe par rapport à la grâce qu'il exige. Tant que ce titre subsiste, même s'il y a quelque obstacle à la grâce, il l'appelle néanmoins et, dès que l'obstacle est levé, le titre exerce son action et la grâce est produite. Or trois sacrements, le baptême, la confirmation et l'ordre, impriment dans l'âme un caractère indélébile. Le titre à la grâce se confond ici avec le caractère ; il dure toujours comme lui : aussi la grâce de ces sacrements peut toujours revivre. Dans le mariage, le titre se confond avec le lien conjugal : tant que ce lien subsiste, c'est-à-dire tant que l'un des deux conjoints n'est pas mort, la grâce du sacrement peut revivre. Dans l'extrême-onction, le titre est la recommandation à Dieu du malade en danger : tant que dure le danger, le sacrement peut revivre. Mais si le malade revient à la santé et, de nouveau, tombe en danger de mort, on doit lui réitérer l'extrême-onction. Cf. Billot, *De sacramentis*, th. VII, § 2, édition de 1924, p. 127.

2. Les partisans de la *causalité morale* en disent autant. Voir De Augustinis, *De re sacramentaria*, t. I, th. XVIII, et surtout Chr. Pesch, *De sacramentis*, pars Iª, n. 165. Par le fait que le sacrement est validement administré, la dignité, la valeur intrinsèque du rite sacramentel persévèrent devant Dieu et dans son acceptation. Aussi, dès que l'obstacle disparaît, Dieu, en vertu du sacrement déjà reçu, confère la grâce au sujet. Une remarque ici s'impose, indépendante de celles qui pourront être formulées à l'art. SACREMENT, sur le système de la causalité morale : on peut se demander comment il se fait que la dignité du sacrement de baptême demeure dans l'acceptation divine et non pas celle de l'eucharistie ?

3. Les partisans de la *causalité physique* sont plus embarrassés, et P. Pourrat n'hésite pas à dire que ce système « paraît être en opposition avec la doctrine théologique de la reviviscence des sacrements ». *La théologie sacramentaire*, Paris, 1907, p. 172. « La théorie de la causalité physique, continue le même auteur, est radicalement impuissante à expliquer ce fait, car la causalité physique exige rigoureusement la coexistence de la cause et de l'effet et, dans la reviviscence, le sacrement opère la grâce, lorsqu'il n'existe plus depuis longtemps. Vasquez, disp. CXXXII, c. IV, n. 41-44, expose triomphalement cette difficulté dans sa vigoureuse critique du thomisme. » *Ibid.*

Généralement les thomistes, partisans de la causalité physique, ont une réponse toute prête en ce qui concerne les sacrements comportant l'impression d'un caractère indélébile. « Pour les sacrements qui impriment un caractère, la difficulté semble écartée, puisque le caractère peut concourir physiquement à la production de la grâce. Il est bien vrai que, selon le mode ordinaire (c'est un partisan de la causalité *perfective* qui parle), la grâce sacramentelle n'a pas besoin de passer par cet intermédiaire, mais quand les sacrements n'existent plus, ils peuvent encore agir par la vertu qu'ils ont laissée dans le caractère indélébile, comme la cause survit dans l'influence qui reste d'elle. Telle est la solution de saint Thomas. » Ed. Hugon, O. P., *La causalité instrumentale en théologie*, Paris, 1907, p. 147. Voir S. Thomas, *In IVum Sent.*, dist. IV, q. III, a. 2, qu. 3, et *Sum. theol.*, IIIª, q. LXIX, a. 10, ad 1um.

L'embarras commence avec les autres sacrements. Certains thomistes s'en tirent en niant la possibilité de la reviviscence dans les sacrements n'imprimant pas de caractère. Salmanticenses, *De sacramentis*, disp. IV, n. 91 sq. D'autres admettent que, pour expliquer ces cas exceptionnels, il faut, pour les trois sacrements de pénitence, d'extrême-onction et de mariage, recourir à la causalité purement morale, le mode d'opérer devant varier si les circonstances sont changées : quand les sacrements existent physiquement, leur causalité est toujours physique ; quand ils n'existent que moralement, leur causalité n'est que morale. Gonet, *Clypeus, De sacramentis*, disp. III, a. 3, § 2, n. 81 ; cf. Hugon, *op. cit.*, p. 148. D'autres, tels que Didace Nuño, Jean de Saint-Thomas, Billuart recourent à l'hypothèse d'une modification dans la volonté : « Pour les autres sacrements, déclare Hugon, on répond qu'ils ont déposé dans la volonté, qui s'était déterminée à les recevoir, des impressions et des vestiges, et que Dieu peut encore s'en servir pour produire la grâce. » *Op. cit.*, p. 148 ; cf. Billuart, *De sacramentis*, dissert. III, a. 2, obj. *Deest existentia.*

Dans une courte étude, mais trop solide pour ne pas avoir ici une place de choix, le P. Marin-Sola, O. P., a proposé une nouvelle solution pour concilier la causalité physique des sacrements avec leur reviviscence. *Proponitur nova solutio ad conciliandum causalitatem physicam sacramentorum cum eorum reviviscentia* dans *Divus Thomas* de janvier 1925. La solution qui consiste à éliminer toute possibilité de reviviscence dans les sacrements autres que le baptême, la confirmation et l'ordre est une véritable défaite. En recourant à la causalité morale pour expliquer la reviviscence des sacrements qui ne confèrent pas de caractère, Gonet apporte un remède pire que le mal ; il installe la contradiction au cœur même du système et donne au surplus satisfaction aux adversaires, trop heureux d'avoir arraché à la théorie ce premier lambeau pour se tenir tranquilles. Quant à l'hypothèse d'une modification physique dans la volonté, le P. Marin-Sola ne la trouve guère heureuse : il faudrait, en ce cas, admettre la reviviscence de tous les sacrements, y compris l'eucharistie et la considérer, en chacun d'eux, comme pouvant être perpétuelle. On est ici d'ailleurs acculé à cette contradiction que, pour les sacrements qui impriment un caractère, la reviviscence s'explique par une modification de l'intelligence (le caractère) et, pour les autres sacrements, par une modification de la volonté.

Aussi le P. Marin-Sola propose-t-il une solution nouvelle (que d'autres auteurs ont présentée depuis avec ferveur ; cf. Fr. Connell, *De sacramentis Ecclesiæ*, Bruges 1933, p. 87 ; Mac Kenna, dans *Irish Eccles. Record*, août 1926, p. 65 ; Haynal, O. P., art. cité). Le caractère baptismal doit être considéré comme une puissance passive à recevoir les autres sacrements. Toute puissance passive étant modifiée par la réception de son acte, le caractère baptismal sera modifié physiquement par la réception valide d'un sacrement. C'est, d'après le P. Marin-Sola, cette modification physique du carac-

tère baptismal qui serait la cause, également physique, de la reviviscence.

Cette explication était ainsi appréciée dans l'*Ami du clergé*, 1926, p. 84 : « Elle a, sur les précédentes, de grands avantages qu'il serait injuste de ne pas signaler d'un mot : elle repose d'abord sur une théorie solide du caractère baptismal, et des rapports de la puissance à l'acte; elle est, d'autre part, homogène en toutes ses parties, exempte des artifices que nous avons découverts dans les autres; enfin, elle peut être considérée comme une sorte de mise au point définitive des idées des anciens thomistes, sans en excepter Nuño et Jean de Saint-Thomas, qui y trouveraient mieux leur compte que dans leur propre théorie. L'avenir dira si une telle solution, engageante de tant de manières, ne présente pas quelques lacunes qui l'empêcheraient d'être encore la solution définitive. »

Mais peut-être faudrait-il ajouter une remarque. Les sacrements sont si différents les uns des autres que l'analogie de leur mode d'action doit être envisagée dans les limites aussi larges que possible. La théorie du P. Marin-Sola nous paraît se prêter facilement à cette souplesse désirable. En tous cas, gardons-nous, en matière d'efficacité sacramentelle, des catégories trop rigides que notre esprit voudrait imposer à l'action divine.

IV. CONDITIONS. — La condition générale pour que « revivent » les sacrements, c'est que l'obstacle *(obex)* à la production de la grâce soit enlevé. Mais l'obstacle peut être de différentes espèces. De plus, à l'obstacle primitif qui s'est opposé à la grâce lors de la réception du sacrement peut s'ajouter un nouvel obstacle, c'est-à-dire un péché mortel commis délibérément. Aussi la condition générale doit-elle être précisée pour divers cas possibles dans les règles suivantes :

1° *Première règle : A la reviviscence d'un sacrement reçu avec un obstacle purement matériel suffit l'attrition, à la condition toutefois que ne survienne aucun péché mortel.* — L'obstacle est dit simplement *matériel*, soit parce que le sujet n'en a pas conscience, soit parce qu'il ne le considère pas comme empêchant la grâce. Celui qui reçoit un sacrement avec un obstacle purement matériel ne pèche que matériellement; mais il demeure privé de l'influence de la grâce. Or, cet obstacle purement matériel n'a pu être, en quelque sacrement que ce soit, que l'absence d'attrition vraie, souveraine et universelle. Car une telle attrition est suffisante pour la réception fructueuse des sacrements des morts et même, accidentellement, des vivants, quand celui qui les reçoit est de bonne foi. Voir Sacrement. Donc, la seule présence d'une véritable attrition dans l'âme rendra le sacrement fructueux.

Une seule exception doit être faite, mais pour un cas à peine concevable. Si un adulte a reçu le baptême, d'une manière valide, mais sans fruit, *et s'il n'a jamais péché mortellement*, le sacrement deviendrait fructueux, non par l'attrition qui n'était pas nécessaire, mais par de simples actes de foi et d'espérance. Mais, encore une fois, le cas est chimérique.

2° *Deuxième règle : Pour la reviviscence d'un sacrement reçu avec un obstacle purement matériel, si un péché mortel a été commis après la réception du sacrement, est requise ou la contrition parfaite ou la réception du sacrement de pénitence avec l'attrition.* — Cette règle vaut, et pour les sacrements des vivants et pour les sacrements des morts. D'une part, en effet, un sacrement ne peut revivre si l'âme reste en état de péché mortel; d'autre part, l'efficacité du sacrement déjà reçu ne saurait s'étendre à un péché postérieur. Aussi, pour obtenir la rémission de ce péché, faut-il recourir aux moyens ordinaires : ou la contrition parfaite ou, normalement, le sacrement de pénitence (et, par accident, un sacrement des vivants reçu de bonne foi). Si le sacrement de baptême doit ainsi revivre par le sacrement de pénitence, c'est par les deux sacrements agissant simultanément que la grâce est conférée à l'âme; mais, en raison du baptême, seuls les péchés commis avant la réception de ce sacrement sont remis et, en raison de la pénitence, les péchés postérieurs au baptême. Cf. S. Thomas, *Sum. theol.*, IIIa, q. LXIX, a. 10, ad 2um.

3° *Troisième règle : Pour la reviviscence d'un sacrement reçu avec un obstacle formel* (c'est-à-dire dont le sujet avait conscience), *est requise ou la contrition parfaite ou la réception du sacrement de pénitence avec l'attrition.* — En ce qui concerne la reviviscence de la pénitence elle-même, la question ne peut se poser : jamais le sacrement de pénitence ne sera valide avec un obstacle formel à sa fructuosité. En ce qui concerne les sacrements des vivants, la règle posée est d'une évidence qui se passe de commentaire : le sacrilège qui a été commis en recevant le sacrement en de si fâcheuses dispositions doit être d'abord remis avant que puisse revivre le sacrement.

Une controverse théologique concerne la rémission du sacrilège commis en recevant le baptême d'une façon valide, mais indigne. Ce péché doit-il être soumis au pouvoir des clefs et remis par la pénitence, ou bien est-il effacé en vertu du baptême, dont la reviviscence serait assurée par la simple attrition? Les deux opinions ont leurs défenseurs. La première solution est de beaucoup la plus commune : *tam de fictione quam de peccatis postea perpetratis est pænitentia imponenda.* S. Bonaventure, *In IVum Sent.*, dist. IV, part. I, a. 2, q. III; Suarez, *De baptismo*, disp. XXVIII, sect. V, *Dico tertio;* Vasquez, *op. cit.*, disp. CLX, c. II, n. 18 sq.; Salmanticenses, *De sacramento pænitentiæ*, tract. VI, c. IV, n. 15 etc. Chez les auteurs contemporains : Van Noort, *De sacramentis*, t. I, n. 144; Hugon, *Tractatus*, t. III, p. 104; Diekamp-Hoffmann, *Manuale*, t. IV, p. 68; De Smet, *De sacramentis in communi, de baptismo et confirmatione*, n. 248; etc. « *Communissime affirmant* », dit saint Alphonse de Liguori, qui cependant considère l'opinion opposée comme probable et admissible. *Theologia moralis*, l. VI, n. 87, 427, édition Gaudé, t. III, p. 66, 422. Cf. J. Connell, *op. cit.*, n. 80, p. 88-89.

V. UNE CONCLUSION PRATIQUE POUR L'ADMINISTRATION DES SACREMENTS SOUS CONDITION — Étant donné que les sacrements (sauf l'eucharistie) peuvent être à la fois valides et informes et revivre plus tard quand l'obstacle à leur fructuosité aura disparu, il faut bien se garder d'employer jamais la condition, autrefois indiquée dans nos vieux manuels de morale : *si tu es dispositus*, mais toujours celle-ci : *si tu es capax.* Autre chose est la validité, autre chose la fructuosité du sacrement. La première formule, celle des dispositions, se référerait à la fructuosité, la seconde, celle de la capacité, à la validité seule. Il faut donc, en administrant le sacrement sous condition, réserver l'avenir et laisser au sujet la possibilité de le faire revivre, si la chose est nécessaire. Le cas est pratique surtout dans l'administration du sacrement d'extrême-onction.

Sur tous ces points on consultera les manuels théologiques au chapitre de la reviviscence des sacrements. Nous indiquons plus spécialement : Billot, *De sacramentis*, t. I, th. VI; Chr. Pesch, *Tractatus dogmatici*, t. VI, n. 314-316; Lépicier, *De sacramentis in communi*, q. III, a. 6, appendix III, p. 136-139; *De baptismo et confirmatione*, q. V, a. 10, p. 253-260; *De gratia*, q. CXIII, dissert. specialis, § , p. 358 sq.; J. Connell, C. SS. R., *De sacramentis Ecclesiæ*, t. I, n. 78-81; de Smet, *De sacramentis in genere*, n. 86-89; 247-250; 391.

On lira également deux monographies instructives : A. Haynal, O. P., *De reviviscentia sacramentorum fictione recedente*, dans l'*Angelicum*, 1927, p. 51 sq., 293 sq., 382 sq.; J.-B. Umberg, S. J., *De reviviscentia sacramentorum ratione « rei et sacramenti »*, dans *Periodica de re morali*, 1928, p. 17 sq.

Si l'on veut avoir des références nombreuses aux auteurs anciens, on se reportera à l'édition Gaudé de la *Théologie morale* de saint Alphonse de Liguori, t. III, n. 87 et 427, p. 66 et 422. Les anciens théologiens traitent la question de la reviviscence des sacrements principalement par rapport au baptême; cf. S. Thomas, *Sum. theol.*, IIIª, q. LXIX, a. 9 et 10, et les commentateurs.

II. REVIVISCENCE DE LA GRACE ET DES VERTUS. — Les théologiens en traitent ordinairement à propos de la reviviscence des mérites. Sans doute, les deux problèmes présentent des points de connexion étroite; ils doivent cependant être distingués. Cf. A. d'Alès, *De sacramento pænitentiæ*, p. 163, n. 2.

Remarquons aussi que le problème de la reviviscence de la grâce et des vertus ne s'identifie pas avec le problème de la reviviscence des sacrements. Selon l'expression consacrée, le sacrement « revit », quand, au moment de son application, il n'avait pas produit son effet, c'est-à-dire la grâce, et qu'ensuite, l'obstacle étant enlevé, l'effet est enfin réalisé. La reviviscence de la grâce et des vertus dans la réception valide et fructueuse du sacrement de pénitence (et accidentellement d'un autre sacrement) présuppose un état dans lequel, avant de tomber dans le péché, l'homme possédait déjà la grâce. Le péché survenant dans l'âme détruit la grâce et les vertus surnaturelles infuses, seules la foi et l'espérance pouvant subsister à l'état informe. Si le pécheur fait pénitence de sa faute et en obtient le pardon, grâce et vertus surnaturelles formées reparaissent en son âme; elles *revivent*. Cette reviviscence peut se produire de double façon soit sacramentellement, ordinairement par le sacrement de pénitence, *ex opere operato*, soit extrasacramentellement par la contrition parfaite, *ex opere operantis*. Le cas spécial du martyre n'introduit pas d'élément nouveau au double problème envisagé par la théologie catholique touchant cette reviviscence de la grâce et des vertus et dons. Nous étudierons : 1° le fait; 2° la mesure de cette reviviscence.

I. LE FAIT. — Le fait de la reviviscence ou récupération de la grâce, des vertus et des dons dans la justification ne saurait faire de doute. En ce qui concerne la grâce et la charité, c'est une doctrine *de foi*, qu'impliquent nécessairement la nature même de la justification et l'efficacité des sacrements. En ce qui concerne les autres vertus théologales et les dons, c'est une doctrine *au moins théologiquement certaine*, en raison de la connexion qui existe entre la grâce et ces *habitus* surnaturels. En ce qui concerne les vertus morales infuses, c'est une doctrine *plus communément admise*. Voir VERTUS.

L'argument scripturaire principal en faveur de la reviviscence des vertus et des dons est la parabole de l'enfant prodigue, Luc., XV, 11 sq. C'est surtout sur le ℣. 22 que les Pères s'appuient : *Cito proferte stolam primam et induite illum et date annulum in manum ejus et calceamenta in pedes ejus.* Bien que *prima stola* ne signifie pas ici l' « ancienne robe », celle qu'il possédait auparavant, cf. Lagrange, *Évangile selon saint Luc*, p. 425, le texte marque clairement que le prodigue va « reprendre sa place de maître dans la maison de son père ». Voir l'interprétation de saint Ambroise, *P. L.*, t. XV, col. 1761. Un beau texte de saint Vincent Ferrier résume toute la tradition sur ce point : *Proferte stolam primam et induite illum, inquit. Ecce magna misericordia Christi, qui non solum remittit culpas, sed etiam restituit tibi gratiam pristinam, vestiendo animam veste gratiæ, qua fuerat nudata. Et, quando anima vestita est veste gratiæ, potest cantare et dicere : « Gaudens gaudebo in Domino, et exultabit anima mea in Deo meo, quia induit me vestimentis salutis et indumento justitiæ circumdedit me. »* (Is., LXI, 10) *Vestimenta salutis sunt habitus virtutum theologicarum et moralium, sive cardinalium et septem dona Spiritus Sancti. Omnia ista restituit Dominus pænitenti. Indumentum justitiæ est gratia divina habitualis.* Sermon pour le samedi après le 2e dimanche du carême, dans *Sermones Quadragesimales*, Cologne, 1482.

Le concile de Trente a d'ailleurs consacré ce fondement scripturaire en même temps qu'il a canonisé la doctrine qu'on y rattache. *Itaque veram et christianam justitiam accipientes, eam ceu* PRIMAM STOLAM *pro illa, quam Adam sua inobedientia sibi et nobis perdidit...* Sess. VI, *de justificatione*, c. VII, Denz.-Bannw., n. 800. Ce rappel scripturaire complète l'assertion relative à l'infusion simultanée de la grâce et des vertus : *unde in ipsa justificatione cum remissione peccatorum hæc omnia simul infusa accipit homo per Jesum Christum cui inseritur : fidem, spem, charitatem.* Id., *ibid.* Sur cette infusion simultanée, voir également Innocent III, *Epist. majores* à Guibert, archevêque d'Arles, Denz.-Bannw., n. 410. Le canon 11 de la session VI du concile de Trente prononce l'anathème contre quiconque déclare que la justification peut se faire sans l'infusion de la grâce *et de la charité*. Denz.-Bannw., n. 821.

Aussi tous les théologiens, à la suite de saint Thomas, affirment-ils le fait de la récupération de la grâce, des vertus infuses et des dons du Saint-Esprit : « Les péchés sont remis par la pénitence. Mais la rémission des péchés ne se fait pas sans l'infusion de la grâce, d'où il suit que la grâce est réintroduite en notre âme par la pénitence. Or, de cette grâce procèdent toutes les vertus surnaturelles, comme toutes les facultés de l'âme découlent de son essence... Donc il faut admettre que toutes les vertus nous sont rendues par la pénitence. » IIª-IIæ, q. LXXXIX, a. 1.

La conclusion immédiate de cette affirmation générale, c'est que l'élément essentiel de la dignité de l'homme, l'état de grâce et les dons surnaturels annexés, sont rendus au pécheur pénitent. Mais l'élément accessoire, l'innocence, la virginité matérielle ne saurait être reconstitué : le pénitent peut d'ailleurs récupérer des biens supérieurs, une vertu plus grande et plus agissante. Id., a. 3.

II. LA MESURE DE CETTE REVIVISCENCE. — Ce second problème donne lieu à des solutions divergentes, parce que, pour le résoudre, les auteurs font appel à des principes différents, sinon opposés, concernant l'accroissement de la grâce et des vertus dans l'âme.

1° *Les principes invoqués.* — Nous ne ferons que les résumer brièvement, leur exposé normal relevant de l'article VERTUS. On peut constater deux courants opposés :

1. Saint Thomas, considérant que la grâce sanctifiante, les vertus infuses et les dons du Saint-Esprit sont métaphysiquement réductibles au prédicament *qualité* et non au prédicament *quantité*, rejette la thèse nominaliste d'un accroissement par mode d'addition : « Il peut arriver qu'un « habitus » augmente par addition parce qu'il s'étend à des objets auxquels il ne s'étendait pas jusqu'alors... Or, on ne peut pas dire cela de la charité, puisque la moindre charité s'étend à tout ce qui peut être aimé dans la charité... Si de la charité s'additionne à de la charité, cela ne peut se faire qu'en supposant une distinction numérique, c'est-à-dire une diversité de sujets... Mais on ne peut dire pareille chose dans le cas qui nous occupe : car la charité se trouve dans l'âme raisonnable comme dans son sujet; et alors il s'ensuivrait qu'une âme raisonnable s'ajouterait à une autre âme raisonnable, ce qui est impossible. Et, si même c'était possible, une telle augmentation agrandirait l'être aimant, mais ne ferait pas qu'il aimât davantage. La charité augmente donc parce que le sujet [qui la reçoit] la pratique de plus en plus, c'est-à-dire est davantage incité à produire son acte et plus commandé par elle.. Ainsi la charité augmente parce

qu'elle s'intensifie dans le sujet. » IIa-IIæ, q. xxiv, a. 5. Cet accroissement en intensité, non en quantité, saint Thomas l'exprime d'un mot : c'est un enracinement plus parfait de la vertu dans l'âme, *nihil est aliud ipsam secundum essentiam augeri quam eam magis inesse subjecto, quod est eam* MAGIS RADICARI *in subjecto*. Id., q. xxiv, a. 4, ad 3um. Cf. Ia-IIæ, q. LII, a. 2; *In Ium Sent.*, dist. XVII, q. II, a. 2 et a. 5; *De virtutibus*, q. I, a. 11. On trouve un excellent exposé de cette conception dans Billot, *De virtutibus infusis*, 1905, *Prolegomenon*, p. 25-28, et *De sacramentis*, t. II, 1922, p. 108 sq.

2. Sous l'influence de préoccupations relatives à la reviviscence des mérites, voir plus loin, beaucoup d'auteurs modernes ont repris l'ancienne théorie combattue par saint Thomas ou tout au moins ont essayé de l'interpréter. L'accroissement de la grâce et des vertus se ferait non seulement intensivement mais par une sorte d'addition de degrés : *recte dicere licet virtutes augeri per additionem, non hoc sensu, quod caritas additur caritati ut nova forma, ut sint duæ caritates in anima, sed hoc sensu, quod novus gradus accedit, qui priorem gradum supponit et cum eo unam formam efficit.* Chr. Pesch, *Prælectiones dogmaticæ*, t. VIII, *De virtutibus*, n. 69. C'est la doctrine exposée par Suarez dans sa *Métaphysique*, disp. XLVI, et reprise, au point de vue théologique, dans le *De gratia* et la *Relectio de reviviscentia meritorum;* de Lugo, *De pænitentia*, disp. XI, sect. III, n. 40 sq.; Vasquez, *In Iam-IIæ Sum. theol. S. Thomæ*, disp. LXXXII; Tolet, *In IIIam part. Sum. theologicæ*, q. LXXXIX, a. 5, concl. 2; Coninck, *De act. supern.*, disp. XXII, dub. III; Ripalda, *De ente supern.*, disp. CXXIX, sect. II; Salas, *In Iam-IIæ*, tract. x, disp. IV, sect. IV, et un grand nombre d'autres théologiens jésuites.

2° *Applications.* — Tous les théologiens acceptent le même point de départ dans la vie surnaturelle du juste et se réfèrent à la vérité affirmée par le concile de Trente, sess. VI, c. VII : « Chacun de nous reçoit en lui sa justice, selon la mesure qu'il plaît à l'Esprit-Saint de départir à chacun et *selon la disposition et la coopération propre à chacun.* » Denz.-Bannw., n. 799. La mesure de la grâce et des vertus, au point de départ de la vie surnaturelle de chaque juste, sera donc, d'une part, le bon plaisir de Dieu, d'autre part, les dispositions de l'homme.

1. *Les anciens théologiens et l'école thomiste.* — Il est remarquable que tous les grands théologiens antinominalistes acceptaient l'opinion qui a prévalu ensuite dans l'école thomiste : la grâce et les vertus sont rendues à l'homme justifié *dans la proportion de ses bonnes dispositions au moment même de la justification.* Voir Alexandre de Halès, *Summa*, part. IV, q. XII, memb. 4; q. LVII, memb. 5; Albert le Grand, *In IVum Sent.*, dist. XIV, a. 30; Pierre de Tarentaise, *In IIIum*, dist. XXXI, q. I, a. 3, et *In IVum*, dist. XIV, a. 8, qu. 1; Richard de Médiavilla, *In IIIum*, dist. XXXI, a. 1, q. II; S. Bonaventure, *In IVum*, dist. XIV, part. II, a. 2, q. I, et même Duns Scot, *In IVum*, dist. XXII, q. un., a. 2, n. 8-9, et Durand de Saint-Pourçain, *In IIIum*, dist. XXXI, q. II, a. 3. On retrouve évidemment cette doctrine chez les grands commentateurs ou disciples de saint Thomas, Pierre de La Pallu, *In IVum*, dist. XIV, q. I, c. II, concl. 3; Capréolus, dist. XIV, q. II, a. 1, concl. 1; Cajétan, *In IIIam part. Sum. theol.*, q. LXXXIX, auxquels il faut ajouter Grégoire de Valencia, *Commentarii in IIIam part. Sum. S. Thomæ*, t. IV, disp. VII, q. VI, punct. I; Pierre Soto, *De pænitentia*, sect. VI; Silvius, *In IIIam part. Sum. theol.*, q. LXXXIX, a. 2; Estius, *In IVum Sent.*, dist. XIV, § 12 et, plus près de nous, le continuateur de Tournely, *De pænitentia*, part. II, II. 216-217.

Saint Thomas expose cette doctrine dans la *Somme théologique*, IIIa, q. LXXXIX, a. 2 (cf. *In IIIum Sent.*, dist. XXXI, q. I, a. 4) :

« Le mouvement du libre arbitre qui se trouve dans la justification de l'impie est l'ultime disposition à la réception de la grâce. C'est pourquoi ce mouvement du libre arbitre se produit au même instant que l'infusion de la grâce... Dans ce mouvement est inclus l'acte de pénitence. Or, il est manifeste que les formes susceptibles de recevoir un degré plus ou moins élevé d'activité, le reçoivent en proportion des divers degrés de disposition du sujet... En conséquence, selon que, dans la pénitence, le mouvement du libre arbitre est plus intense ou plus faible, le pénitent reçoit une grâce plus grande ou moins grande. Mais *il arrive que la grâce à laquelle est proportionnée l'intensité du mouvement du pénitent est parfois égale, parfois supérieure ou inférieure au degré de grâce d'où il était tombé.* Il s'ensuit que le pénitent se relève *quelquefois avec une grâce plus grande et d'autres fois avec une grâce égale* ou même inférieure, et *il en va de même des vertus qui suivent la grâce.* » IIIa, q. LXXXIX, a. 2 (trad. du P. Hugueny). Cf. a. 1, ad 1um.

La conclusion immédiate de ce principe — manifeste, dit saint Thomas — c'est que l'accroissement de la grâce sanctifiante et des vertus et dons qui en découlent est procuré seulement, soit *ex opere operato*, soit *ex opere operantis*, en raison d'une disposition plus parfaite du sujet. Dans l'accroissement *ex opere operato*, la réception valide et fructueuse du sacrement apporte toujours *au juste*, tout au moins par l'influence du sacrement, une disposition subjective qui constitue par elle-même un progrès spirituel, si minime soit-il, sur l'état spirituel qui précédait la réception du sacrement. Dans l'accroissement *ex opere operantis*, l'augmentation de grâce serait procurée par les seuls actes méritoires *intenses*, c'est-à-dire dont le principe, la charité, dépasse en ferveur le degré précédent de charité. Cf. C. Neveut, *Des conditions de la plus grande valeur de nos actes méritoires*, dans *Divus Thomas* de Plaisance, 1931, fasc. 4. Quant au pécheur qui ressuscite à la vie de la grâce, sa résurrection aura pour mesure, dans l'opinion thomiste, le degré de ses dispositions. Ce qui est vrai, unanimement accepté, consacré par le concile de Trente, pour la première acquisition de la grâce, ne le serait-il donc plus pour sa récupération?

2. *Les théologiens modernes non thomistes.* — Préoccupés de justifier leur thèse sur la reviviscence des mérites, ces théologiens négligent de considérer ce que le concile de Trente affirme de l'influence des dispositions subjectives sur le degré de la grâce infusée à l'âme, sess. VI, c. VII : *justitiam in nobis recipientes unusquisque suam... secundum propriam cujusque dispositionem et cooperationem.* Denz.-Bannw., n. 799. Ils ne veulent retenir que l'affirmation des canons 24 et 32; *justitiam acceptam... augeri... per bona opera*, et *hominem justificatum ...bonis operibus... vere mereri augmentum gratiæ.* Id., n. 834, 842. Ils en déduisent que l'accroissement de grâce et de vertus s'opère pour ainsi dire mathématiquement par tout acte méritoire, même rémittent, c'est-à-dire d'une ferveur inférieure au degré précédent de charité. Et, dans le cas du pécheur pénitent, récupérant la grâce et les vertus perdues par le péché, ils n'hésitent pas à affirmer qu'en toute hypothèse ce pécheur ressuscite avec une grâce et des vertus supérieures : « Chaque fois qu'un homme, qui a été juste, puis a péché, est justifié, il ressuscite avec un trésor augmenté de grâces; car tout d'abord il reçoit une nouvelle grâce proportionnée à ses dispositions, *puis tout le trésor de grâces qu'il avait avant son péché.* Il ressuscitera donc toujours avec une grâce plus grande. » Suarez, *Relectio de reviviscentia meritorum*, disp. II, sect. III, n. 58, édit. Vivès, t. XI, p. 518.

Nous avons ici l'application de la théorie générale de l'accroissement *par addition :* la conversion du pécheur étant un nouveau mérite, elle ajoute quelque chose au degré de grâce antérieure.

3° *La controverse.* — Le P. Hugueny a bien souligné le côté faible de cette théorie, en apparence simple et facile. Premièrement, elle ne tient pas compte du caractère *vital* que doit présenter dans la *vie* surnaturelle de l'homme tout accroissement de grâce et de vertus : « Le progrès vital, surtout en fait de vie d'esprit, n'est pas une addition, et son résultat final ne s'estime pas comme un total, mais d'après l'état auquel, finalement, il a conduit le vivant. » *La pénitence*, t. I, p. 297; cf. A.-A. Goupil, *Les sacrements*, t. III, p. 67. Deuxièmement, cette théorie aboutirait, par son caractère quantitatif, à considérer « que la multitude des actes médiocres pût suppléer à leur infériorité en perfection. En ce cas, une vieille centenaire, qui aurait mené la vie la plus banale, avec pas mal de péchés mortels au cours de cette vie, pourrait être élevée en gloire au-dessus de sainte Agnès trop tôt martyrisée pour arriver à un aussi beau total de petits mérites. » Hugueny, *op. cit.*, p. 296.

Suarez a répondu d'avance à cette seconde considération. La théorie de l'addition n'entraîne pas, comme conséquence, que la multitude des actes médiocres puisse suppléer à leur imperfection; car si le chrétien, au lieu de pécher et de se relever sans cesse, avait persévéré dans la justice, sa vie spirituelle se serait élevée à un niveau bien supérieur. *Op. cit.*, disp. 11, sect. II, n. 21. A quoi l'on peut répondre que cette considération vaut sans doute pour le même sujet; mais qu'elle perd toute sa valeur si l'on compare deux sujets différents, l'un additionnant au cours d'une longue vie de multiples petits accroissements de vie surnaturelle, l'autre empêché d'en faire autant par une mort prématurée.

Ce qui différencie fondamentalement l'explication de saint Thomas et celle de Suarez, c'est donc ceci : dans la première, on pose comme condition de l'accroissement de grâce l'acte de charité plus intense; dans la seconde, cette condition n'existe pas. Et c'est sur ce point précis que porte toute l'offensive des suaréziens. Trois arguments sont invoqués : 1. Preuve tirée du concile de Trente, sess. VI, c. XVI : « A la promesse de la vie éternelle, le concile ne pose que cette condition : *s'ils meurent dans la grâce de Dieu.* Or, à l'augmentation de la grâce, il n'a posé ni cette condition, ni aucune autre; mais bien plutôt, au canon 24 (et 32) il a défini, que la grâce de Dieu est augmentée par les bonnes œuvres... 2. Preuve tirée du silence de l'Écriture, des Pères et des conciles... 3. On pourrait enfin demander en quoi consiste cette prétendue condition qui devrait être ajoutée à la promesse divine... » Suarez, *De gratia*, l. IX, c. XXIII, édit. Vivès, t. IX, p. 475.

En ce qui concerne le concile de Trente — le seul argument qui mérite d'être ici retenu — on peut répondre avec Jannssens : « Le concile a voulu condamner l'erreur de Luther, sans entrer dans des précisions, ni indiquer quel acte est requis pour l'accroissement de grâce ou quand cet accroissement doit se produire. » *De gratia*, p. 497. Et Billot : *Re enim vera, ex Tridentino nihil, neque pro, neque contra. De sacramentis*, t. II (1922), p. 109-110. Voir aussi A. d'Alès, *De sacramento pænitentiæ*, th. XII, p. 161 sq.; Hugueny, *La pénitence*, t. I, p. 285, etc.

La véritable raison pour laquelle les théologiens modernes ont, en grand nombre, adopté l'opinion suarézienne, c'est celle que nous avons déjà fait pressentir et qui deviendra plus évidente encore au paragraphe suivant; il semble à ces théologiens impossible de prouver le fait de la reviviscence des mérites sans aller jusqu'à ce qui leur paraît la conséquence logique de ce fait, la restitution totale de leur valeur au point de vue de la récompense. Or, cela implique qu'à chaque mérite nouveau correspond une valeur nouvelle de grâce et, dans l'autre vie, de gloire : « Mérite, grâce et gloire se correspondent. Si les mérites revivent dans leur plénitude et conduisent à la gloire correspondante, il en résulte nécessairement que, dans la justification, la grâce méritée par les bonnes œuvres, mais perdue par le péché, est rendue au même degré qu'auparavant. » N. Gihr, *Les sacrements*, trad. franç., t. III, p. 270-271. Nous verrons plus loin qu'une telle parité ne s'impose pas.

Au point de vue de la vie spirituelle, l'opinion de saint Thomas, plus sévère, semble plus sûre, la seule sûre : « Si nous considérons la chose pratiquement, écrit Billot, le meilleur avis qu'on puisse donner est de diriger la vie spirituelle conformément aux principes de cette opinion qui sans aucun doute est encore la plus sûre, dans l'hypothèse où toutes les autres opinions pourraient être défendues... Il faut craindre, en effet, que les richesses spirituelles que ces autres opinions nous distribuent si libéralement ne s'évanouissent en fin de compte au jour de la rétribution et que la parole du psalmiste n'ait alors son application : « Ils « ont dormi leur sommeil et tous les hommes de richesses « n'ont rien trouvé dans leurs mains. » *De gratia*, p. 280. Cf. *De sacramentis*, t. II (1922), p. 120-121.

4° *L'autorité du pape Pie XI.* — A l'occasion du jubilé de 1925, S. S. le pape Pie XI a publié la bulle *Infinita Dei misericordia*, dans laquelle les partisans de l'opinion de Suarez ont cru trouver un argument décisif en leur faveur. La controverse étant entrée dans nos manuels, cf. Hugon, *Tractatus dogmatici*, t. III, p. 564, il est nécessaire de la résumer. Le texte invoqué est celui-ci :

Quicumque enim pænitendi apostolicæ Sedis salutaria jussa, jubilæo magno vertente, perficiunt, iidem, tum casu, *quam peccando amiserant, meritorum donorumque copiam* EX INTEGRO REPARANT AC RECIPIUNT, tum de asperrimo Satanæ dominatu sic eximuntur ut libertatem repetant, « qua Christus nos liberavit », tum denique pœnis omnibus, quas pro culpis vitiisque suis luere debuerant, ob cumulatissima Christi Jesu, beatæ Mariæ virginis sanctorumque merita plene exsolvuntur.

Cette déclaration du souverain pontife peut très bien s'accommoder de la doctrine thomiste sur la mesure de la reviviscence de la grâce et des vertus : « Outre les avantages de l'indulgence plénière dont la constitution souligne la richesse et l'ampleur..., Pie XI parle de la « reddition intégrale des mérites et des dons « perdus par le péché. » Les dons perdus par le péché mortel sont la grâce sanctifiante, les vertus surnaturelles, théologales et morales, les dons du Saint-Esprit. Dans quelle mesure la justification fait-elle revivre ces trésors spirituels et quelle part y a le jubilé?

« Nous pouvons répondre avec saint Thomas, le prince des théologiens, que ces dons nous sont rendus *dans la mesure de nos dispositions intérieures.* Or le jubilé, par ses prières et ses sacrifices, ses exercices et ses prédications, par la vertu surnaturelle que leur ajoute la volonté de l'Église, est *un moyen très efficace pour exciter la ferveur et préparer l'âme à recouvrer grâces et dons dans toute leur intensité...* » Mgr Rousseau, évêque du Puy, *Lettre pastorale* à l'occasion du XXIXe grand jubilé de N.-D. du Puy (1932), p. 22.

La question de la reviviscence de la grâce et des vertus étant abordée le plus souvent à l'occasion de la reviviscence des mérites et conjointement avec cette question, nous renvoyons pour la bibliographie à la bibliographie du paragraphe suivant.

III. REVIVISCENCE DES MÉRITES. — *I. DOCTRINE CATHOLIQUE SUR LA REVIVISCENCE DES MÉRITES.* — 1° *Affirmation.* — On a exposé ailleurs les conditions requises pour qu'un acte bon soit méritoire de la vie éternelle. Voir MÉRITE, t. X, col. 780. Il convient de rappeler que, par rapport au salut éternel, les actes humains doivent être distingués en : 1. œuvres vives

(opera viva), lesquelles, faites en état de grâce et sous l'influence de la charité, sont méritoires de la vie éternelle; 2. œuvres mortifères *(opera mortifera)*, lesquelles ayant malice de péchés mortels, donnent la mort à l'âme et éteignent tout mérite; 3. œuvres mortes *(opera mortua)*, œuvres bonnes et honnêtes en soi, mais qui, accomplies en état de péché mortel, sans l'influence de la grâce et de la charité, n'ont pas de mérite strict pour la vie éternelle; 4. œuvres mortifiées *(opera mortificata)*, « qui ont été des œuvres vives, mais qui, le péché survenant, sont mortes pour le ciel. Le mérite de ces œuvres mortifiées ne compte donc plus actuellement; cependant il n'est pas détruit tout à fait: il demeure en puissance, c'est-à-dire dans l'acceptation de Dieu, mais il est comme un titre frappé d'opposition ou, si l'on veut, comme un organisme paralysé, capable pourtant de revivre ». A. Goupil, *Les sacrements*, t. III, p. 65. Cf. S. Thomas, *Sum. theol.*, IIIª, q. LXXXIX, a. 4.

C'est de ces œuvres qui furent accomplies en état de grâce et, par conséquent, furent des œuvres vives qu'il est question ici. Le péché mortel les a mortifiées : tant que leur auteur demeure dans l'inimitié de Dieu, leur valeur pour le ciel est rendue inopérante et comme morte. Si leur auteur rentre en grâce avec Dieu, ces œuvres peuvent-elles revivre?

Ici, le mot est pris dans son sens propre et les anciens théologiens l'ont utilisé explicitement; cf. S. Thomas, *Sum. theol.*, IIIª, q. LXXXIX, a. 5. A cette question de « la reviviscence des mérites », la théologie catholique répond affirmativement. Les mérites passés du pécheur, mortifiés par le péché, peuvent revivre et revivent de fait, quand la grâce est rendue : c'est une doctrine, non de foi, mais certaine ou communément enseignée, dont il n'est pas permis de s'écarter sans erreur théologique ou tout au moins sans grave témérité. Cf. Van Noort-Verhaar, *De sacramentis*, t. II, n. 114.

2° *Démonstration.* — A vrai dire, il est difficile de trouver dans la sainte Écriture ou même chez les Pères des arguments explicites en faveur de cette doctrine. On invoque Ez., XVIII, 21 sq.; XXXIII, 12 sq.; Joel., II, 18 sq.; Gal., III, 4; Heb., VI, 10. Il suffit de se reporter à ces textes pour constater qu'on n'y trouve pas en réalité d'argument véritable. Voir Chr. Pesch, *Prælectiones dogmaticæ*, t. VII, n. 317-320. Tout au plus la parabole de l'Enfant prodigue pourrait-elle présenter une indication lointaine en faveur de la reviviscence des mérites. Les interprétations patristiques de la parabole n'ont, pas plus que la parabole elle-même, de valeur démonstrative. Toutefois il est certain que les Pères ont enseigné la reviviscence des mérites. Leurs commentaires sur Heb., VI, 9-10 et Gal., III, 4 en font foi. On cite habituellement, à propos de Heb., VI, 9-10, S. Épiphane, *Hær.*, LIX, n. 2, *P. G.*, t. XLI, col. 1049, auquel Suarez ajoute Primasius, Alcuin et saint Thomas. Cf. Suarez, *Opusc.*, V, disp. 1, sect. I, n. 12-13. A propos de Gal., III, 4, on cite S. Jean Chrysostome, *In epist. ad Gal.*, c. III, n. 2, *P. G.*, t. LXI, col. 650; S. Jérôme, *id.*, *P. L.*, t. XXVI, col. 350, et d'autres que rappelle Suarez, *loc. cit.*

C'est donc la tradition, manifestée par ce sentiment des Pères, par l'enseignement unanime des théologiens et par une indication précise du concile de Trente, qui fournit ici l'argument péremptoire.

On s'appuie sur le concile de Trente, sess. VI, *De justificatione*, c. XVI, et can. 32 : voir les textes à l'art. MÉRITE, t. X, col. 756 et 759. Denz.-Bannw., n. 809, 842. A vrai dire, ces textes conciliaires ne touchent pas directement la question de la reviviscence des mérites. Mais, disent les théologiens, « les expressions du concile sont telles qu'on en peut conclure avec certitude la reviviscence des mérites mortifiés. Dans ce texte, en effet, le concile explique la doctrine catholique du mérite des bonnes œuvres au point de vue de l'acquisition et de l'augmentation du bonheur éternel, il faut donc écarter absolument la pensée qu'il peut avoir omis un seul élément essentiel parmi les conditions requises pour mériter le ciel. Or, puisque « les œuvres faites en Dieu » *(opera in Deo facta)* procurent une récompense éternelle, la persévérance ininterrompue dans le bien n'est donc pas requise par le concile : il suffit de mourir en état de grâce. Mais cette dernière condition peut exister alors même que l'homme pèche mortellement, après avoir accompli des œuvres méritoires, pourvu qu'avant sa mort il rentre en grâce avec Dieu. Par conséquent, celui qui quitte cette vie en état de grâce reçoit au ciel la récompense de tous les mérites qu'il a acquis durant sa vie tout entière, qu'il ait persévéré dans la justice ou qu'il l'ait recouvrée après l'avoir perdue. » N. Gihr, *Les sacrements de l'Église catholique*, trad. française, t. III, p. 268-269. Cf. P. Galtier, *De pænitentia*, n. 503.

Les théologiens invoquent aussi en faveur de la doctrine la nature même des choses : « Si les mérites ne revivaient point, le péché, bien que remis par Dieu, serait encore éternellement puni par la privation du mérite mortifié par lui, c'est-à-dire en réalité par la privation d'un bien auquel le pécheur, avant de tomber, avait acquis un droit réel par ses bonnes actions. Que Dieu ne punisse pas ainsi les péchés déjà pardonnés, cela ressort : 1. de l'oubli, tant de fois par lui manifesté, à l'égard des péchés passés, qui sont comme s'ils n'avaient jamais existé; 2. de l'amitié qu'il rend pleinement au pécheur, laquelle exige la restitution des biens acquis par les mérites antérieurs, biens dont le pécheur avait été privé en raison de ses fautes... En bref, s'ils ne récupéraient tous leurs mérites, les saints du ciel seraient éternellement punis pour leurs péchés pardonnés. » P. Galtier, *De pænitentia*, n. 564; cf. N. Gihr, *op. cit.*, p. 269.

C'est bien la doctrine générale exposée par saint Thomas, *Sum. theol.*, IIIª, q. LXXXIX, a. 5. Dans l'ad 1um et l'ad 2um, le Docteur angélique résout l'objection tirée de la comparaison avec les péchés effacés par la pénitence et qui ne reparaissent pas ensuite : « Les œuvres du péché, dit-il, sont détruites *en elles-mêmes* par la pénitence... Mais les œuvres faites en charité ne sont pas détruites par Dieu, dont elles restent agréées...; leur efficacité est seulement empêchée par l'obstacle qui survient du côté de l'homme. »

II. PRÉCISIONS APPORTÉES PAR LES THÉOLOGIENS. — Il s'agit de savoir *dans quelle mesure* les mérites sont rendus ou, plus exactement, de déterminer *la valeur* de ces mérites récupérés, *par rapport à la gloire* qui doit les récompenser. Seront-ils récompensés par une gloire équivalente à celle qu'ils auraient obtenue avant le péché qui les a mortifiés?

Telle est la question proprement théologique qui se greffe sur la doctrine catholique de la reviviscence des mérites.

Deux grands courants se partagent l'enseignement des écoles :

1° *Le courant thomiste.* — 1. *La doctrine de saint Thomas.* — Saint Thomas présente une explication complète, dont les contours, quoi qu'on en ait dit, sont fermement dessinés. Il distingue, dans la vie éternelle promise comme récompense aux mérites, un double élément : La gloire *essentielle* et la gloire *accidentelle.* Voir ici GLOIRE, t. VI, col. 1393, 1406. La gloire essentielle, récompense des mérites, est proportionnée au degré de charité rendu au pécheur par la pénitence; mais, d'autre part, toute la récompense accidentelle, méritée par ses bonnes œuvres avant son péché, lui sera intégralement rendue : « Celui qui, par la pénitence, ne ressuscite qu'à un degré moindre de charité, obtient une récompense essentielle correspondant au degré de charité dans lequel il est trouvé (à la mort). Mais il

aura plus de joie des œuvres faites dans son premier état de charité que de celles du second : ce qui appartient á la récompense accidentelle. » *Sum. theol.*, IIIª, q. LXXXIX, a. 5, ad 3ᵘᵐ; cf. *In IIIᵘᵐ Sent.*, dist. XXXI, q. I, a. 4, qu. 3, ad 4ᵘᵐ.

Ainsi, pour saint Thomas, « dans l'estimation du mérite, deux éléments sont á considérer. Il y a d'abord le principe radical de charité et de grâce, d'où procède l'acte méritoire. Au degré de mérite de cette charité répond la *récompense essentielle*, qui consiste dans la jouissance de Dieu... Une seconde estimation du mérite se fait d'aprés la valeur de l'œuvre (considérée indépendamment de la charité qui l'inspire)... et cette valeur de l'œuvre, absolue ou relative (á la personne qui la produit), n'appelle qu'une *récompense accidentelle.* » Id., Iª, q. XCV, a. 4. C'est la lumière de gloire qui est la mesure de la gloire essentielle, et cette lumière de gloire est proportionnée á la grâce et á la charité de l'esprit bienheureux. Cf. Iª, q. XII, a. 6; Iª-IIæ, q. CXIV, a. 4; *Suppl.*, q. XCIII, a. 3, ad 3ᵘᵐ; voir ici INTUITIVE *(Vision)*, t. VII, col. 2385. D'oú il résulte que, dans l'opinion de saint Thomas, les mérites revivifiés, en quelque degré que ce soit, seront donc récompensés non seulement par la gloire accidentelle, mais par la gloire essentielle :

« Que devient la reviviscence des mérites dans le cas du pénitent? Ces mérites retrouvent exactement la même efficacité qu'ils avaient avant le péché. Tous méritent au pénitent la vie éternelle; tous ont concouru à l'amener à son degré présent de grâce sanctifiante et tous concourent encore à lui valoir les grâces actuelles dont il a besoin pour continuer à développer sa vie surnaturelle et à la défendre contre de nouveaux périls. Mais, après la conversion, comme avant le péché, l'augmentation réelle de charité appelée par tous ces actes méritoires reste subordonnée à l'usage que fera le pénitent de la grâce actuelle, pour des actes plus fervents, qui le mettront en disposition de recevoir un degré supérieur de grâce sanctifiante et de charité.

A sa mort, il recevra un degré de gloire essentielle proportionné au degré final, non pas de son dernier acte, mais de sa charité habituelle. Ce degré final sera la récompense de tous ses mérites, comme son état final sera la résultante de tous ses actes. Si ce degré reste inférieur à certains actes plus fervents antérieurs à l'état de péché dans lequel le pénitent aura quelque temps vécu, il ne peut accuser de ce déficit que l'imperfection de sa pénitence, comme le damné ne peut accuser que son péché, s'il est frustré de la vie éternelle que lui méritaient ses premières bonnes actions.

Mais si le degré de récompense essentielle, de vision béatifique, se mesure exactement à l'essentiel de l'état d'âme de l'élu entrant au ciel, la récompense accidentelle, l'expansion de la vie essentielle de l'élu dans ses relations avec les saints du ciel, de la terre et du purgatoire n'est plus mesurée et modalisée par l'intensité de la charité, mais par la nature, le nombre et l'importance des actes de vertu qu'il aura faits sous le commandement de sa charité, selon les diverses circonstances de sa vie mortelle. » E. Hugueny, O. P., *La pénitence*, t. I, *Somme théologique*, édition de la *Revue des Jeunes*, appendice II, p. 297-298.

Les textes cités plus haut et le clair commentaire qu'en fait le P. Hugueny montrent qu'il est impossible de faire de saint Thomas l'initiateur d'une doctrine qui n'attribuerait aux mérites revivifiés qu'une récompense accidentelle. Bañez s'est trompé en l'expliquant en ce sens. *In IIᵃᵐ-IIæ*, q. XXIV, a. 6, dub. VI, concl. 3, tout comme il semble bien se tromper en attribuant cette opinion à tous les thomistes antérieurs à François Vittoria. Le P. Galtier accueille trop facilement ces assertions. *De pænitentia*, Paris, 1923, n. 507. Suarez, plus attentif, déclare n'avoir jamais rencontré pareille opinion *chez aucun théologien. Opusc.*, V, disp. 11, sect. I, n. 1. Cf. Chr. Pesch, *De sacramento pænitentiæ*, n. 332.

D'un mot on peut résumer la pensée de saint Thomas : le degré de charité est, pour l'âme adulte, la *mesure* de la récompense; les mérites sont les *titres* à cette récompense. S'il en est ainsi, la reviviscence des mérites s'explique facilement. Le mérite n'est pas totalement effacé par le péché mortel; il est seulement *mortifié*. La justification de l'âme rend au mérite sa valeur pour le ciel; mais le degré de la rétribution sera mesuré au degré de grâce rendue à l'âme. Toutefois les mérites revivent tous, parce que tous demeurent des titres á cette rétribution. Nous trouverions facilement un terme de comparaison dans le monde matériel des affaires. Voici les actions d'une société industrielle. Au temps d'une première prospérité, ces actions, au nominal de 100 frs par exemple, se sont élevées en bourse jusqu'au cours de 1 000 frs; survient une crise, la faillite : les actions tombent à 0. La négociation en bourse devient impossible. Mais bientôt la société est renflouée; les actions sont cotées de nouveau et reprennent de la valeur. Mais le nouvel état de la société étant bien moins florissant qu'avant la chute, les actions sont cotées seulement 50 frs. Pourtant ce sont les mêmes actions. Ainsi — toutes proportions et dissemblances respectées — en est-il dans le domaine des mérites. Le mérite est une « action », titre négociable pour le ciel. Le péché mortel réduit à 0 la valeur de cette action, laquelle cependant subsiste. Le renflouement survient, c'est-à-dire la justification; mais la valeur d'échange de l'action demeure proportionnée au nouveau crédit qu'offre la société renflouée, c'est-à-dire au degré de grâce et de charité que possède l'âme ressuscitée à la vie surnaturelle. Crédit bien moindre dans le cas présent. De même qu'avec son action — la même action — qui valut jadis 1 000 frs, le capitaliste n'obtiendra plus que 50 frs, après le renflouement de la société en faillite, ainsi le juste, tombé en péché mortel et ressuscité à la grâce n'aura plus, avec les mêmes mérites précédents, qu'une récompense proportionnée á la vie surnaturelle diminuée en laquelle il ressuscite. Les titres demeurent identiques, leur valeur d'échange varie.

2. *Les thomistes.* — Il s'en faut que tous les théologiens thomistes aient exposé la pensée de saint Thomas d'une façon uniforme.

a) Les anciens commentateurs. — Les anciens commentateurs — et les plus illustres — de saint Thomas l'ont interprété dans le sens qu'on a pu lire ci-dessus. « Capréolus, *In IVᵘᵐ Sent.*, dist. XIV, q. II, a. 1, concl. 2; Bañez, *loc. cit.;* Cajétan, *In IIIᵃᵐ part. Sum. S. Thomæ*, q. LXXXIV, a. 1, distinguent, dans la vie éternelle promise comme récompense aux mérites, un double élément : 1. la *récompense essentielle*, le degré plus ou moins élevé de vision béatifique dont jouira l'élu, et 2. la *récompense accidentelle*, les autres biens qui accompagneront cette vision. Le pénitent n'obtiendra que la récompense essentielle correspondant au degré de charité auquel sa pénitence l'aura ramené, au moment de la mort. Ce degré peut être inférieur á celui qu'il avait avant son péché; auquel cas il jouira néanmoins de toute la récompense accidentelle méritée par ses bonnes œuvres d'avant son péché. » E. Hugueny, *op. cit.*, p. 286-287. A ces grands commentateurs, on peut ajouter Sylvius, Contenson, Cano (?), Pierre de La Pallu, Gotti, dans leurs commentaires de la *Somme* ou sur les *Sentences*, et, parmi les thomistes récents, Billot, *De sacramentis*, t. II, th. X; A. d'Alès, *De sacramento pænitentiæ*, th. XII, p. 161; Jannssens, *Summa theologica*, t. IX *(De gratia)*, p. 497-498; Lépicier, *De pænitentia*, p. 238, et *De gratia*, p. 424 sq.; J. Van der Meersch, *De divina gratia*, n. 213. Inclinent vers cette opinion Tanquerey, *Synopsis theologiæ dogmaticæ*, t. III, n. 276; Van Noort-Verhaar, *De pænitentia*, n. 115. Récemment Hervé s'y est rallié, *Manuale*, t. IV, Paris, 1937, n. 326, ainsi qu'implicitement, à propos de la récompense due aux mérites des actes « rémittents », le P. Noble, O. P., *La charité*, t. I, *Somme théologique*, édition de la *Re-*

vue des Jeunes, appendice II, p. 415-418. Cf. Th. Deman, O. P., *L'accroissement des vertus dans saint Thomas et dans l'école thomiste*, dans le *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique*, t. I, col. 153.

b) Jean de Saint-Thomas. — Cet auteur accepte le principe thomiste fondamental : reviviscence des mérites dans un degré proportionné au degré de grâce qui accompagne le retour à la vie surnaturelle. Mais il distingue *une double causalité* dans les dispositions du pénitent. Non seulement elles appellent un certain degré de charité nouvelle, mais, dans cette même mesure, elles exigent, en outre, la reviviscence de la charité perdue par le péché. « Le pénitent reçoit donc d'abord, selon la mesure de sa contrition, un degré de grâce présente correspondant à la causalité essentielle de ses nouvelles dispositions, puis il lui est en plus rendu un degré de grâce correspondant à la causalité essentielle, en tant qu'elle n'est pas seulement disposition positive à la nouvelle grâce, *mais cause écartant l'obstacle du péché.* Si, en dehors de ce degré de grâce, il en est d'autres qui n'ont pu être rendus à cause de la tiédeur des dispositions du pénitent, ils seront rendus, quant à la récompense essentielle, aussitôt que le pénitent arrivera à une ferveur plus grande, à tout le moins au dernier instant de la vie. » *Cursus theologicus*, t. IX, disp. XXXVI, a. 2. « Ainsi seraient à la fois sauvegardées la correspondance de la récompense essentielle avec la charité et la restitution des mérites une fois acquis. » Ét. Hugueny, *op. cit.*, p. 288; cf. H. Noble, *op. cit.*, p. 417. Pour prendre un terme de comparaison matériel, supposons que le pécheur rentre dans l'amitié de Dieu avec un coefficient de ferveur égal à 8, ce coefficient de ferveur lui donnera 8 degrés de grâce en tant qu'effet des dispositions présentes, *auxquels s'ajouteront* 8 autres degrés de grâce, en tant qu'effet des mérites précédents, qui désormais peuvent agir, l'obstacle du péché étant levé. Si ce coefficient est inférieur au degré de la ferveur antérieure, l'action des mérites antérieurs, mortifiés puis revivifiés, pourra se faire sentir dans une proportion supérieure au fur et à mesure que s'amélioreront les dispositions du pénitent; et, tout au moins au dernier moment de la vie, le degré primitif de ferveur sera récupéré et, par conséquent, récupérée également toute la récompense essentielle.

c) Gonet. — Comment expliquer cette nécessité morale de revenir au degré primitif de ferveur, tout au moins au dernier moment de la vie? C'est ici que Gonet tout en reprenant substantiellement la thèse de Jean de Saint-Thomas, y ajoute une légère nuance de précision, fondée sur l'idée de la *persistance d'un droit moral à l'intégrité de la récompense essentielle.* Nuance subtile qui transparaît si peu dans le texte de Gonet, *Clypeus*, t. VI, tract. V, *De pænitentia*, disp. VI, a. 2, n. 18-33, que certains auteurs pensent pouvoir la négliger et identifier les deux opinions. Cf. Galtier, *op. cit.*, n. 507.

« Gonet, distinguant dans le mérite le droit moral à la récompense du ciel et l'augmentation réelle et immédiate de la grâce sanctifiante, enseigne que le mérite n'obtient jamais d'augmentation de grâce sanctifiante, que dans la mesure permise par la ferveur croissante des dispositions du pénitent. Mais, en plus du degré de ses bonnes dispositions et du droit à la récompense qui correspond à cette grâce, il recouvre aussi une partie du droit moral qu'il avait à la récompense du ciel avant son péché. Cette part est proportionnelle à son degré de contrition, en sorte que, s'il se relève avec une charité moitié moindre que sa charité d'avant le péché, il ne recouvrera que la moitié de son droit pour ses bonnes actions d'avant le péché. Il recouvrera le tout quand il sera remonté à son premier degré de ferveur. S'il arrive qu'il ne remonte jamais au degré de charité correspondant au degré du droit moral recouvré par sa pénitence, il recevra, soit à l'heure de la mort, soit à celle de son entrée au ciel, une impulsion de grâce qui lui permettra de faire l'acte de charité plus fervent requis pour le degré de récompense essentielle dû à ses mérites recouvrés. » Ét. Hugueny, *op. cit.*, p. 288-289. Parmi les anciens théologiens auxquels se réfère Gonet, il faut citer Soto, Nuño, Alvarez, Ledesma. Hugon, *op. cit.*, p. 560, déclare adhérer à l'opinion thomiste représentée par D. Soto, Gonet, Billuart. Il est difficile de retrouver l'opinion de Gonet dans l'exposé d'Hugon, qui paraît se rapprocher beaucoup plus de saint Thomas interprété par Capréolus, Cajétan et Billot.

d) D. Soto. Billuart. — Quant à Dominique Soto et à Billuart, il semble bien — tout au moins Billuart le réclame — qu'on doive leur faire une place encore à part. Pour D. Soto les mérites revivifiés ne retrouvent leur valeur totale qu'en celui qui, par la pénitence, récupère toute la grâce perdue par le péché. Mais si la pénitence reste en deçà de ce qu'il faut pour recouvrer l'intégralité de la grâce perdue, la valeur des mérites n'est restituée que dans une mesure proportionnelle à la restitution même de la grâce. Il n'est pas question, chez D. Soto, d'une reviviscence totale à l'article de la mort. *In IVum Sent.*, dist. XVI, q. II, a. 2. — Billuart déclare que cette explication « lui plaît assez », *satis arridet. De sacramento pænitentiæ*, dissert. III, a. 5, § 2. Mais lui, du moins, accepte explicitement que les actes « rémittents » méritent une augmentation de grâce, de charité et de gloire, non certes physiquement, mais moralement et que cette augmentation sera accordée au moment de l'entrée dans la gloire, l'âme produisant alors un acte d'extraordinaire ferveur. *De charitate*, dissert. II, a. 3.

En réalité, toutes ces opinions se ressemblent comme des sœurs. Les Salmanticenses les ont accueillies. Tract. XVI, *de merito*, disp. V. Elles sont un moyen terme adopté pour combiner l'opinion de saint Thomas avec l'opinion des théologiens postérieurs au concile de Trente, thomistes nouvelle formule. Au moment même de la justification, les mérites revivent tous, mais ils n'ont actuellement et physiquement qu'une valeur de gloire proportionnée au degré de grâce récupérée : ainsi le principe fondamental du thomisme demeure sauf. Mais lesdits mérites ont, pour l'heure de l'entrée au ciel tout au moins, une valeur morale de gloire répondant au degré de grâce perdue précédemment par le péché.

Est-il besoin de faire observer que cette deuxième assertion, dont Gonet semble le père légitime, est toute gratuite?

2° *En dehors de l'école thomiste.* — Ici encore il est utile de distinguer les anciens et les modernes, postérieurs au concile de Trente.

1. *Les anciens théologiens.* — Tous se tiennent dans des affirmations assez générales ou présentent une explication qui s'apparente à celle que nous avons proposée comme expression authentique de la pensée de saint Thomas. Elle se trouve indiquée déjà chez Alexandre de Halès, *Summa*, part. IV, q. XII, memb. IV, a. 6. Albert le Grand, *In IVum Sent.*, dist. XIV, a. 21, édition Beugnet, t. XXIX, Paris, 1904, p. 443, ne touche que d'un mot la présente question : *Opera mortificata eo modo quo mortua fuerunt, omnia vivificantur per pænitentiam sequentem.* Il est donc difficile de lui attribuer une explication divergente de celle de saint Thomas, ainsi que le fait Chr. Pesch. Saint Bonaventure n'est guère plus explicite dans son commentaire *In IVum*, dist. XIV, part. II, a. 2, q. 3. Même observation pour Pierre de Tarentaise, *In IVum*, dist. XXII, q. I, a. 1, ad 4um, le problème n'étant abordé par lui qu'incidemment à propos de la reviviscence des péchés. Voir

plus loin. Richard de Médiavilla, *In IV^{um}*, dist. XIV, a. 8, q. II, tout comme Alexandre de Halès, se rapproche de saint Thomas et envisage la double récompense, essentielle et accidentelle, comme explication dernière de la reviviscence des mérites.

Une mention spéciale doit être accordée à Duns Scot et à Durand de Saint-Pourçain.

a) Duns Scot. — Duns Scot semble bien avoir préparé les voies au thomisme moderne, postérieur au concile de Trente. D'une part, il affirme comme saint Thomas, que la récompense de la gloire sera proportionnée au degré de grâce et de charité possédé par l'âme juste. D'autre part, il tient que tout mérite aura sa récompense, non seulement accidentelle, mais essentielle. Les mérites revivifiés par la pénitence sont donc dans cette condition : *omnia illa opera priora reviviscunt... in ordine ad vitam et gloriam æternam...; nec tantum correspondet operibus meritoriis gloria et præmium accidentale, sed etiam essentiale. Report. Paris.*, l. IV, dist. XXII, n. 8. Le pénitent converti peut donc ressusciter à la vie surnaturelle avec une grâce moindre que celle qu'il avait au moment de sa chute. Sur ce point, la pensée de Scot est ferme, et il sépare nettement, pour l'instant de la justification du pécheur, la condition de la reviviscence de la grâce et celle de la reviviscence des mérites : *Cum quodcumque meritum mereatur (ut credo) augmentum gratiæ, quia aliquem determinatum gradum gloriæ, ad quem requiritur, ut dispositio prævia, aliquis gradus gratiæ, et non semper Deus post quemcumque actum meritorium augeat gratiam proportionatam merito, videtur quod augmentum debitum meritis remissis reservet usque ad instans mortis. In IV^{um} Sent.*, dist. XXI, q. I, a. 9. On le voit, c'est exactement la position de Jean de Saint-Thomas. Scot maintient le principe thomiste d'une grâce rendue proportionnellement aux dispositions, mais « comme au mérite est dû non seulement une récompense accidentelle mais encore la récompense essentielle..., il faut que tout mérite acquis postérieurement à d'autres déjà possédés obtienne un nouveau degré de gloire qui lui corresponde », et ici il rejoint les thomistes récents et les théologiens posttridentins. Et puisque « le mérite n'entraîne pas toujours immédiatement un degré supérieur de grâce — les mérites revivant alors que la grâce précédente ne revit pas toujours » — Dieu accordera au moins à l'heure de la mort au pénitent justifié de retrouver la grâce nécessaire pour que les mérites trouvent leur récompense. Dist. XXII, q. un., a. 9. Scot ajoute ici une réflexion assez personnelle : « Que les méritent revivent et pas nécessairement la grâce, cela paraît assez conforme à la justice : la grâce antérieure était uniquement don de Dieu, les mérites étaient en quelque façon œuvre de l'homme, et c'est pourquoi dans l'acceptation divine ils sont toujours saufs, mais non pas la grâce. » Id., *ibid.*, édit. Vivès, Paris, 1894, t. XVIII, p. 715 b; 782 ab; 783. Voir l'exposé, peut-être un peu adouci, de la pensée de Scot, ici même, t. IV, col. 1926.

Certains scotistes pensent que les mérites pourront revivre intégralement pour la gloire indépendamment de la grâce. Cf. Frassen, *Scotus academicus*, t. X, Rome, 1726, *De pænitentia*, tract. I, disp. II, q. III, IV.

b) Durand de Saint-Pourçain. — La position de Scot ne lui est certainement pas particulière. On la retrouve dans un texte assez bref de Durand, où Chr. Pesch croit trouver déjà la théorie qui aura si grande faveur chez les théologiens jésuites après le concile de Trente. En réalité, Durand n'a pas parlé différemment de Scot. Voici d'ailleurs son assertion : *Dato quod pænitentia vivificat priora merita per peccatum mortificata, non oportet tamen quod restituat æqualem charitatem* (voilà la tradition thomiste), *quia valor meritorum præcedentium pensabitur secundum charitatem in qua facta fuerunt, et non secundum charitatem in qua pænitens resurgit. In III^{um} Sent.*, dist. XXXI, q. II, ad 3um, Lyon, 1586, p. 600 b.

2. *L'école jésuite moderne et les théologiens qui s'y apparentent.* — Les théologiens dont nous venons de parler, ainsi que les thomistes récents depuis Jean de Saint-Thomas, semblent avoir voulu faire une conciliation entre deux doctrines. Dans l'école jésuite (sans que cependant s'y rallient tous les théologiens de la Compagnie) et chez les théologiens qui s'y apparentent, c'est la doctrine de la reviviscence des mérites quant à leur pleine valeur pour la gloire essentielle qui l'emporte. La doctrine de la proportion de la grâce aux dispositions du sujet ne vaut plus et pour la grâce et les vertus récupérées et, à plus forte raison, pour la valeur des mérites revivifiés. En ce qui concerne la grâce et les vertus récupérées, voir ci-dessus, col. 2632.

a) Exposé. — Les auteurs sont ici les mêmes que dans le paragraphe précédent, pour la reviviscence de la grâce et des vertus. Le fondement du système, « c'est que la reviviscence des mérites n'est pas suffisamment assurée, si la récompense essentielle est mesurée au degré de perfection de la contrition du pénitent ou à celui de l'acte de charité qu'il fait au jour de sa conversion. Même au cas où cet acte de charité serait plus fervent que ceux d'avant le péché, ceux-ci seraient sans récompense, puisque l'acte plus fervent mériterait, à lui seul, la récompense essentielle qui lui convient. » Ét. Hugueny, *op. cit.*, p. 287.

Fidèles au principe de l'accroissement de la grâce par addition, ces théologiens déclarent qu'il n'y a plus lieu de distinguer entre actes méritoires intenses et actes méritoires moindres ou « rémittents », *intensi, remissi.* Tout acte méritoire, quel qu'il soit, apporte quelque nouvelle richesse au trésor de l'âme, et ce sont ces richesses totalisées qui, à l'heure de la mort, représentent le degré de sainteté et, par conséquent, de gloire auquel est parvenu le chrétien fidèle. Dans cette opinion, le péché ne fait qu'interrompre la totalisation. Aussitôt l'âme rendue à la vie de la grâce, la thésaurisation reprend et s'accroît. Nous avons lu plus haut, col. 2633, le raisonnement de Suarez concernant l'accroissement de la grâce dans l'âme du pécheur qui tombe et qui se relève. Le raisonnement vaut pour le mérite. A chaque absolution, les mérites passés revivent comme la grâce et les vertus elles-mêmes et le pécheur converti y ajoute le nouveau mérite de sa conversion. Pour Suarez et son école, « le mérite est considéré comme une monnaie d'achat, sans autre relation de la récompense avec l'œuvre bonne que celle de la quantité de mérite fixée par la promesse de Dieu à chaque œuvre méritoire, en fonction de sa valeur absolue ou relative. Le mérite final est le résultat de l'addition matérielle de tous les mérites attachés à chaque acte particulier. Supposons un homme qui aurait posé une succession d'actes de charité représentable par le schéma suivant : 1, 1, 2, 2, 3, 3, 2, 1, 4, 5, 7, 1, puis interruption par le péché mortel et reprise, après conversion, d'une nouvelle série, 2, 3, 4, 2, 5, 3. Cet homme recevrait un degré de vision béatifique représentable par le total de tous ces chiffres, soit par 51, quel que soit le degré de sa vertu de charité au moment de sa mort. » Hugueny, *op. cit.*, p. 295-296.

b) Les arguments. — P. Galtier les a présentés d'une manière remarquable, *De pænitentia*, n. 569-573. Il distingue les arguments directs et les arguments indirects :

Arguments directs : 1. Le concile de Trente enseigne qu'aux œuvres méritoires est due en justice leur récompense. La seule condition posée est la mort en état de grâce. Si les mérites n'étaient pas récompensés selon leur pleine valeur, le texte conciliaire serait difficilement intelligible. 2. L'idée même de la reviviscence

implique que les mérites revivifiés doivent récupérer toute leur ancienne efficacité. 3. Le péché étant parfaitement remis, on ne comprendrait pas qu'il en restât un effet au ciel, c'est-à-dire une gloire moindre. Voir la discussion de ces arguments dans Billot, *De sacramentis* t. II, p. 119-121, et dans Galtier, *op. cit.*, p. 441.

Arguments indirects : réfutation de l'autre opinion. 1. Il est impossible que les mérites revivent seulement quant à leur récompense accidentelle. (Nous savons que Suarez déclare n'avoir jamais rencontré cette opinion.) 2. Il serait injuste qu'ils revivent pour une récompense essentielle possédée *indistinctement* à des titres *distincts*. C'est l'argument que nous avons rappelé en exposant le fondement du système, col. 2636. En étudiant de près ces arguments, on s'apercevra bien vite qu'ils n'apportent pas de raison décisive contre l'opinion de saint Thomas.

Nous sommes, en réalité, en présence de deux conceptions théologiques de l'œuvre méritoire : celle de saint Thomas, pour qui le mérite est un *titre* à la gloire, titre dont la valeur se mesure au degré de grâce et de charité du sujet méritant; celle de Suarez, pour qui le mérite est une *disposition* à la grâce et à la gloire, disposition dont la valeur est absolue et doit être réalisée. La solution des thomistes récents et de Scot s'efforce de concilier les deux points de vue, mais elle introduit un élément, dont le moins qu'on puisse dire est qu'il représente une anomalie psychologique : cette disposition supérieure qui interviendra nécessairement dans l'âme, tout au moins à l'heure de la mort.

En matière si délicate, où l'on peut craindre les écarts d'imagination, où l'on doit surtout être convaincu des insuffisances de notre raison, même éclairée par la foi, il est prudent de ne porter aucun jugement absolu. Pratiquement, il semble que s'en tenir à l'opinion plus sévère de saint Thomas et des anciens théologiens, c'est la seule manière de n'avoir pas de surprise dans l'au-delà. Au moment où elle bénit pour la dernière fois le cadavre de ses enfants, l'Église prie le Dieu de miséricorde « de ne point entrer avec son serviteur en des comptes trop rigoureux ». *Non intres in judicium cum servo tuo, Domine.* Voilà qui nous met assez loin de la comptabilité par doit et avoir qui se trahit en trop d'auteurs modernes. « Il faut prendre garde, en pareille matière, de donner trop d'importance à l'argument de consolation, en adoptant une opinion, simplement parce qu'elle est plus consolante. La vraie consolation est celle qui ne s'appuie pas sur des imaginations, mais sur la vérité dont il est écrit : *La vérité du Seigneur demeure éternellement.* » Billot, *De sacramentis*, t. II, p. 120-121.

On consultera : 1° *Solution de saint Thomas-Bañez* et des anciens *thomistes :* les auteurs eux-mêmes, aux endroits indiqués au cours de l'article. Parmi les contemporains : Billot, *De virtutibus infusis* (édit. de 1905), prolegomenon, § 1, n. 2; § 2, n. 2, p. 25-29, 44-45; *De sacramentis*, t. II (édit. de 1922), p. 104-121; *De gratia* (édit. de 1912), th. XII, § 3, p. 285-288; Lépicier, *De pœnitentia*, q. VI, p. 219-245; A. d'Alès, *De sacramento pœnitentiæ*, c. V, th. XII; Jannssens, *De gratia Dei et Christi*, Fribourg-en-B., 1921, p. 497-498; Hervé, *Manuale*, t. IV, n. 325-326 (mais simplement l'édition de 1937) et même Hugon, nonobstant son affirmation de fidélité à Gonet, *Tractatus dogmatici*, t. III, p. 554-564. On consultera également Ét. Hugueny, O. P., *La pénitence*, t. I, *Somme théologique*, édit. de la *Revue des Jeunes*, appendice II; H.-D. Noble, O. P., *La charité*, t. I (id.), notes 47, 50, p. 286, 287, et appendice II, § 2, *Le progrès de la charité*, p. 393-421; Th. Deman, O. P., *L'accroissement des vertus dans saint Thomas et dans l'École thomiste*, dans le *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique*, t. I, col. 138-150; *Ami du clergé*, 1932, p. 353-363; 1933, p. 247, 252. Voir aussi card. Van Roey, *De virtute charitatis*, Malines, 1929, q. [illegible], c. [illegible].

2° *Solution moyenne de Scot, Jean de Saint-Thomas, Gonet, Billuart :* voir les références au cours de l'article. Cette opinion hybride, aujourd'hui délaissée, n'a plus qu'un intérêt rétrospectif. On consultera surtout Gonet, *Clypeus*, t. VI, Paris, 1876, *Tractatus de pœnitentia*, disp. VI, a. 1 et 2 (n. 1 à 61); Billuart, *Cursus theologiæ*, t. IX, Paris, 1878, *Tractatus de sacramento pœnitentiæ*, dissert. III, a. 4 et 5; Salmanticenses, tract. XVI, *De gratia*, disp. V, dub. un., a. 6.

3° *Solution suarézienne, communément adoptée dans l'école jésuite.* — La lecture de l'opuscule V de Suarez s'impose : *Relectio de reviviscentia meritorum* (édition Vivès, t. IX). Voir également les autres auteurs cités au cours de l'article. Outre les traités *De pœnitentia* de De Augustinis, De San, Palmieri, Lercher, Huarte, le traité *De gratia* de Mazzella, on consultera spécialement Chr. Pesch, *Prælectiones dogmaticæ*, t. VII, *De sacramento pœnitentiæ*, n. 316, 344, et P. Galtier, *De pœnitentia*, Paris, 1923, p. 560-576. Ces deux auteurs s'efforcent de s'abriter sous l'autorité de saint Thomas ou tout au moins d'en infirmer la portée. Voir également N. Gihr, *Les sacrements de l'Église catholique*, trad. française, t. IV.

IV. Reviviscence des péchés.

— « La reviviscence, après une chute, des péchés déjà pardonnés, constitue une question que l'on pourrait dire « classée » en théologie depuis des siècles. » J. de Ghellinck, *La reviviscence des péchés pardonnés*, dans *Nouvelle revue théologique*, 1909, p. 400. Aussi la traiterons-nous au seul point de vue historique. On peut distinguer trois périodes : 1° Avant saint Thomas; 2° L'œuvre de saint Thomas; 3° Les spéculations postérieures à saint Thomas.

I. Avant saint Thomas. — 1° *Comment se posait le problème?* — Aucune exposition ne vaut celle de Pierre Lombard, *Sent.*, l. IV, dist. XXII, c. I, édit. de Quaracchi, t. II, p. 885-888.

« On vient d'affirmer, en s'appuyant sur de nombreuses autorités, que par une sincère contrition de cœur les péchés sont remis avant toute confession et satisfaction, même à celui qui peut-être retombera dans son crime. On demande donc si, méprisant de se confesser après avoir eu la contrition, ou encore retombant dans son péché ou dans un péché semblable, le pénitent verra ses péchés passés revivre. De cette question la solution est obscure et incertaine, les uns affirmant, d'autres niant que les péchés passés revivent ultérieurement *quant à la peine.*

Ceux qui tiennent pour la reviviscence des péchés quant à la peine invoquent un certain nombre de témoignages :

S. Ambroise (en réalité l'Ambrosiaster) : *Donate invicem, si alter in alterum peccet; alioquin Deus repetit dimissa. Si enim in his contemptus fuerit, sine dubio revocabit sententiam, per quam misericordiam dederat, sicut in Evangelio de servo nequam legitur, qui in conservum suum impius deprehensus est* (cf. Matth., XVIII, 33). *In epist. ad Eph.*, IV, 32, *P. L.*, t. XVII (1845), col. 393.

Raban Maur (?) : *Nequam servum tradidit Deus tortoribus, quoadusque redderet universum debitum; quia non solum peccata, quæ post baptismum homo egit, reputabuntur ei ad pœnam, sed etiam peccata originalia, quæ in baptismo ei sunt dimissa.* Le texte se trouve dans Gratien, *Décret*, can. *Si Judas*, 1, *De pœnitentia*, dist. IV.

S. Grégoire : *Ex dictis evangelicis constat quia, si ex corde non dimittimus quod in nos delinquitur, et hoc rursum exigitur, quod jam nobis per pœnitentiam dimissum fuisse gaudebamus. Dial.*, l. IV, c. LX, *P. L.*, t. LXXVII, col. 429. Dans Gratien, can. *Constat ex dictis*, 2, *De pœnitentia*, *ibid.*

S. Augustin : *Dicit Deus : « Dimitte, et dimittetur tibi* (Luc., VI, 37) »; *sed ego prius dimisi, dimitte vel postea. Nam si non dimiseris, revocabo te, et quidquid dimiseram, replicabo te.* Serm., LXXXIII, c. VI, n. 7. Dans Gratien, can. *Dicit Dominus*, 3, *ibid.*

Le même (?) : *Qui divini beneficii oblitus, suas vult vindicare injurias, non solum de futuris peccatis veniam non merebitur, sed etiam præterita, quæ jam sibi dimissa credebat, ad vindictam ei replicabuntur.* Ne se trouve

pas textuellement dans saint Augustin, quoique le sermon cité précédemment contienne quelque chose d'approchant. Dans Gratien, *ibid.*, can. 4, *Qui divini.*

Bède le Vénérable : « *Revertar in domum meam* » (Luc., XI, 24), *Timendus est iste versiculus, non exponendus, ne culpa, quam in nobis exstinctam credebamus, per incuriam nos vacantes opprimat. In evang. Lucæ*, l. IV, c. XI, ℣. 24. Dans Gratien, *ibid.*, can. 5, *Revertar in domum.*

Le même : *Quemcumque enim post baptisma sive pravitas hæretica, seu mundana cupiditas arripuerit, mox omnium prosternet in ima viliorum. Ibid.*, ℣. 26. Dans Gratien, *ibid.*, can. 6, *Quæcumque enim.*

S. Augustin : *Redire dimissa peccata, ubi fraterna caritas non est, apertissime Dominus in evangelio docet in illo servo, a quo Dominus dimissum debitum petiit, eo quod ille conservo suo debitum nollet dimittere. De baptismo contra donatistas*, l. I, c. XII, n. 20. Dans Gratien, dist. VI, *De consecratione*, can. 41, *Quomodo exaudit*, § 6.

Telles sont les autorités sous lesquelles s'abritent ceux qui enseignent la reviviscence des péchés, en cas de rechute.

Les adversaires objectent : il semble injuste de punir à nouveau quelqu'un pour un péché dont il a déjà fait pénitence et obtenu le pardon. Si encore il était puni pour avoir péché et ne s'être pas amendé, il y aurait apparence de justice ; mais, dès lors qu'on suppose le pardon déjà accordé, c'est une injustice sans apparence de justice. En ce cas, Dieu semble *juger deux fois le même cas* et *provoquer une double tribulation*, ce qui est nié par l'Écriture (cf. Nahum, I, 9).

A cet argument on peut répondre qu'il n'y a pas ici double tribulation et que Dieu ne juge pas deux fois le même cas. Il en irait de la sorte si, après une satisfaction convenable, et une peine suffisante, le pécheur était derechef puni ; mais celui qui ne persévère pas dans sa conversion n'a satisfait ni dignement ni suffisamment. Il aurait dû, en effet, garder continuellement le souvenir de sa faute, non pour commettre, mais pour éviter le péché ; il aurait dû ne pas *oublier toutes les grâces reçues de Dieu* (cf. ps. CII, 2), aussi nombreuses que nombreux sont les péchés pardonnés. Il aurait dû réfléchir que les dons de Dieu furent aussi nombreux que ses propres misères et rendre grâce pour eux jusqu'à la fin. Mais, parce qu'il fut ingrat et *est retourné, comme un chien, à son vomissement* (cf. II Pet., II, 22), il a frappé de mort toutes ses bonnes actions antérieures, et a fait revivre son péché pardonné. Ainsi à celui-là même à qui Dieu avait pardonné parce qu'il s'était humilié, Dieu impute de nouveau le péché, parce qu'il s'élève et se montre ingrat.

Mais parce qu'il paraît déraisonnable d'imputer de nouveau des péchés déjà pardonnés, il semble préférable à certains auteurs d'affirmer que personne n'est puni de nouveau en raison de péchés une fois pardonnés. Si donc les péchés remis sont dits revivre et être derechef imputés, c'est simplement parce que l'ingratitude fait retomber le coupable dans l'état de péché, comme il était auparavant.

Tel est l'exposé du Maître des Sentences, lequel n'ose conclure, laissant au lecteur le soin de choisir entre les deux opinions. Dans la pratique il semble bien que beaucoup de confesseurs imposaient le plus sûr. De là, à certaines époques, ces réitérations de confession, ces confessions générales répétées, et aussi peut-être ces formules très larges d'accusation dont on a traité plus ou moins en détail à l'art. PÉNITENCE, voir t. XII, col. 924-925 ; 931.

2° *Comment les théologiens résolvaient le problème?* — 1. *La solution affirmative : les péchés revivent quant à la faute.* — C'est la solution d'Hugues de Saint-Victor, dans le *De sacramentis*, l. II, part. XIV, c. IX, *P. L.*, t. CLXXVI, col. 570-578. Solution qui n'est ni une injustice réelle, ni même sans apparence de justice. S'il est juste de pardonner les péchés passés en raison de la pénitence qui les suit, pourquoi les péchés remis par la pénitence antérieure ne revivraient-ils pas en raison de la faute postérieure à la pénitence? Col. 573. Et c'est déjà un grand bienfait d'avoir eu la rémission du péché tant que dura la pénitence. Col. 576.

L'auteur de la *Summa Sententiarum* est moins affirmatif, quoique cependant pas absolument opposé à la reviviscence des péchés. Il rapporte quelques-uns des arguments pour et contre que nous avons lus chez Pierre Lombard et conclut qu'il lui semble plus probable d'affirmer que Dieu ne punira pas deux fois le même péché, mais que, en raison de l'ingratitude contenue dans les péchés postérieurs, il punira ceux-ci plus sévèrement. Ceux qui parlent d'une reviviscence proprement dite des péchés, veulent simplement inculquer la terreur du péché : *ad terrorem dictum esse videtur.* Et cependant, conclut-il, *non negamus quin Deus, si districte vellet agere, posset juste pro eisdem punire quæ ipse prius dimiserat... sed, quoniam in Deo non est justitia sine misericordia, verisimilius est ut non ulterius pro dimissis puniat.* Part. II, tract. VI, c. XIII, *ibid.*, col. 151.

2. *La solution négative.* — Nous venons de la voir présentée comme plus vraisemblable par l'auteur de la *Summa Sententiarum.*

a) Abélard s'y rallie en rejetant d'un mot l'interprétation de la parabole des deux serviteurs dans le sens de la reviviscence des péchés, *cum id plane Apostolus in sequentibus contradicat dicens sine pænitentia esse dona Dei et vocationem* (Rom., XI, 29). *Expositio in epist. Pauli ad Romanos*, l. II, c. V, *P. L.*, t. CLXXVIII, col. 864 D. Il insiste de nouveau sur l'impossibilité d'une double punition infligée par Dieu au même péché, s'appuyant sur Nahum, I, 9. Id., col. 872 B. Abélard avait annoncé, col. 864, qu'il traiterait cette question *suo loco* plus diligemment. Au commentaire de Rom., XI, 29, l. IV, col. 936 BC, il n'y a pas la moindre allusion au sujet. En définitive, Balzer s'est donc trompé en rangeant Abélard parmi les partisans de la reviviscence des péchés. *Die Sentenzen des Petrus Lombard*, Leipzig, 1901, p. 145, n. 6.

b) Gratien traite de la reviviscence des péchés dans la deuxième partie du Décret, caus. XXXIII, q. III, dist. IV (= *De pænit.*, dist. IV), Friedberg, col. 1228 sq. Il rapporte d'abord l'opinion affirmative qui se fonde, dit-il, tout d'abord sur ces mots du prophète : *In memoriam redeat iniquitas patrum ejus*, ps. CVIII, 14, et sur cette apostrophe au mauvais serviteur, *Serve nequam, omne debitum dimisi tibi*, etc. (Matth., XVIII, 32). On retrouve ensuite les autorités patristiques dont s'est inspiré Pierre Lombard, avec l'addition de deux textes de saint Augustin : le début du canon *Si Judas*, emprunté à l'*Enarratio in ps. CVIII*, n. 15, *P. L.*, t. XXXVII, col. 1437, et un texte emprunté à la q. XLII *in Deuteronomium : peccatum quod ex Adam contrahitur temporaliter redditur, quia omnes propter hoc moriuntur, non autem in æternum eis, qui fuerint per gratiam spiritualiter regenerati, in eaque permanserint usque in finem. Quæst. in Heptateuchum*, l. V, *P. L.*, t. XXXIV, col. 765.

Gratien nous renseigne ensuite sur une opinion qui doit avoir eu, vers 1140, un certain nombre de représentants, mais qui ne laisse pas de trace chez Pierre Lombard ni chez la plupart de ses contemporains. Nous retrouverons d'ailleurs cette opinion réfutée dans la *Somme* de saint Thomas. Les péchés qui doivent revivre *dimittuntur secundum justitiam, sed non secundum præscientiam*, col. 1230. Cf. saint Thomas, *Sum. theol.*, IIIa, q. LXXXVIII, art. 1. Gratien lui accorde une longue dissertation qui va du c. VIII au c. XII, col. 1230-

1234. Toutefois, dans la seconde partie de cette dissertation (IVa pars, col. 1232), Gratien envisage plus spécialement le cas d'une rémission complète du péché pardonné, qui permettrait au pénitent converti d'entrer au ciel s'il mourait en cet état de grâce recouvré, mais qui revivra *secundum præscientiam*, précisément parce que la mort ne se produira pas en de telles conditions. C'est plutôt la question de la persévérance finale et de la prédestination *in libro vitæ* qui est ici agitée, c. IX-XII.

Enfin, dans la cinquième partie, Gratien envisage l'opinion négative : les péchés pardonnés ne revivent pas. En faveur de cette solution, il invoque l'autorité de saint Grégoire — en réalité il s'agit d'un texte de la Glose ordinaire sur Ex., c. XXXIV, 7, partiellement reproduit de saint Grégoire, *Moralium*, l. XV, c. XXII (lisez c. LI, n. 57, *P. L.*, t. LXXVI, col. 1110 C) — et de saint Prosper : *Qui* [*enim*] *recedit a Christo et alienus a gratia finit hanc vitam, quid nisi in perditionem cadit? Sed non in id quod remissum est recidit, nec in originali peccato damnabitur, qui tamen propter postrema crimina, ea morte afficietur, quæ ei propter illa quæ remissa sunt debebatur*, *Responsiones ad capitula objectionum Gallorum*, part. I, c. II, *P. L.*, t. LI, col. 158 B. Gratien fait observer que la fin de ce texte semble contredire le début. Friedberg, col. 1236. La sixième partie renferme la conclusion de Gratien : l'opinion négative lui paraît *favorabilior*, tant en raison des autorités sur lesquelles elle s'appuie, que des arguments qui en démontrent le bien-fondé avec une raison « plus évidente ». Id., c. C. Les autorités invoquées sont Ez., XVIII, 24, avec le commentaire qu'en fait saint Grégoire, *In Ezech.*, l. I, homil. XI, n. 21, *P. L.*, t. LXXVI, col. 914 BC; cf. homil. IV, n. 10, col. 820 D; II Pet., II, 20; Heb., VI, 1; Os., VII, 13 sq. Col. 1236-1237. La septième et dernière partie explique en quel sens les enfants sont parfois dits être punis pour les péchés de leurs pères, Osée, VII, 2, et utilise principalement le commentaire de saint Jérôme sur Osée, (ou plus exactement la Glose ordinaire). Col. 1237-1238. Cf. S. Jérôme, *Comment. in Oseam prophetam*, l. II, c. VII, *P. L.*, t. XXV, col. 915-916.

c) Gandulphe de Bologne est partisan de l'opinion négative, mais d'une façon plus nette que Gratien et surtout que Pierre Lombard. Sur l'antériorité de Pierre Lombard par rapport à Gandulphe, voir J. de Ghellinck, *Le mouvement théologique du XIIe siècle*, Paris, 1914, p. 191-213, et ici, t. VI, col. 1148. Voici l'analyse qu'en donne le même auteur, *La reviviscence des péchés pardonnés*, dans *Nouvelle revue théologique*, 1909, p. 406 : « Dans le chapitre de la reviviscence, [Gandulphe] commence par l'énoncé de la question : *An peccata dimissa redeant?* Éd. J. von Walter, p. 497. Il expose d'abord la réponse affirmative qu'il nuance d'un *videntur (redire)*; puis viennent à l'appui quelques autorités : un texte mis sur le compte de Raban Maur, un de saint Grégoire, deux de saint Augustin (voir ces textes ci-dessus dans l'exposé de Pierre Lombard). Deux lignes sont consacrées alors à l'interprétation de ces appuis patristiques, qu'il dérobe en conséquence à la thèse purement affirmative : « il ne peut être question de reviviscence que dans le sens d'ingratitude »; un nouveau péché engendre une culpabilité d'ingratitude vis-à-vis de la rémission précédente : *sed peccata redire dicuntur ideo quia post remissionem peccando quis fit reus ingratitudinis remissionis peccatorum ante dimissorum.* Aussitôt il énonce l'avis : *Quod peccata non redeunt plane Gregorius ostendit* et, à la suite, s'alignent trois textes pour le prouver : Grégoire, Prosper et Gélase (voir ces textes ci-dessus chez Gratien). Art. cit., p. 406.

d) Ognibene, évêque de Vérone († 1157) se demande, lui aussi, si les péchés revivent. Il hésite entre les diverses solutions : *Videndum est quid sit peccatum redire. Peccatum redit, id est, homo redit ad peccatum quod dimiserat; vel peccatum redit, id est, pœna quæ dimissa erat, quæ debebatur pro peccato illo — non pro peccato illo redit quod dimissum erat, sed pro eo quod postea committit — vel peccatum redit, id est, pro peccato quod dimissum erat puniatur, quia ad id vel consimile redit. Alii dicunt, quod nunquam redit in sensu illo, quem dixi modo, nisi homo ad idem peccatum redeat, et si alia committit peccata, non propter hoc redit.* Cité par Gietl, *Die Sentenzen Rolands*, p. 249, n. 13.

e) Roland Bandinelli, le futur Alexandre III, est moins dépendant du *Décret* que Gandulphe et Pierre Lombard. L'opinion favorable à la reviviscence s'appuie, d'après lui, sur la parabole du méchant serviteur, le Seigneur y déclarant : *nunc autem quia non misertus conservi tui, exigam a te universum debitum.* S'il exige le débit intégral, il exigera donc aussi ce qui avait été remis. Elle s'appuie également sur Prov., XXVI, 11 (II Pet., II, 22), commenté par saint Grégoire et sur Ps. XXXVII, 5, commenté par saint Augustin (?). Il semble que Roland se soit inspiré ici de Gratien, *De pœnitentia*, dist. IV, c. 24. L'opinion négative est surtout prouvée par un texte de Gélase, emprunté à Gratien, caus. XXIII, q. IV, c. 29 : *semel in abolitione quæ dimissa sunt peccata, recidivo dolore non debent iterum reiterari, secundum imitationem divinæ clementiæ quæ dimissa peccata non patitur in ultionem redire.* Friedberg, col. 912. Dieu ne peut punir deux fois le même péché; cf. Nahum, I, 9.

La solution de Roland est nette. Il faut distinguer dans le péché la coulpe et la peine. A aucun prix, il n'admet que le péché revive quant à la coulpe, *hoc penitus inficimur.* Mais une reviviscence quant à la peine, *hoc manifeste concedimus.* Toutefois cette peine, qui était due pour le péché remis, n'est due que pour le péché nouvellement commis. Et c'est en ce sens qu'il interprète la parabole du méchant serviteur, le texte de Prov., XXVI, 11 (II Pet., II, 22) et le commentaire qu'en fait Grégoire, ainsi que le commentaire d'Augustin (?) sur Ps. XXXVII, 5. Cf. A.-M. Gietl, *Die Sentenzen Rolands*, Fribourg-en-B., 1891, p. 249-251.

f) La position catholique, à cette époque, semble bien résumée par Maître Bandin, *Sententiarum*, l. IV, dist. XXI : *Solet etiam quæri utrum peccata dimissa redeant iterum peccanti, qui pænituit? Et dicimus quia utrumque salva fide teneri potest. Utrique enim parti quæstionis probati favent doctores, scilicet ut vel dimissa peccata redeant, aliquo existente ingrato beneficiis : quod evangelica parabola explicare videtur — vel ut non redeant : sed eorum loco tot sint ingratitudines, quot peccata dimissa fuerant. Unde Augustinus : « Benedic, anima mea, Domino, et noli oblivisci omnes retributiones ejus : quæ tot sunt, quot sunt remissiones; tot ergo sunt et obliviones. »* *P. L.*, t. CXCII, col. 1102 B. Cf. S. Augustin, *In ps.*, CII, n. 4, qui dit textuellement : *Cogita ergo, anima, omnes retributiones Dei, cogitando omnia mala facta tua; quam multa enim mala facta tua, tam multæ bonæ retributiones ejus.* *P. L.*, t. XXXVII, col. 1318.

3° *Appréciation.* — Nous pouvons aujourd'hui nous étonner de ces hésitations. Au XIIe siècle, elles avaient leurs raisons d'être. La thèse de la reviviscence des péchés avait, en effet, un lien très intime avec le concept qu'on se faisait alors de la pénitence. Le P. de Ghellinck a bien résumé cet aspect de la question :

« La définition de saint Grégoire : *Pænitentia est præterita mala flere et flenda non committere* (*In Evang.*, homil. XXXIV, n. 15, *P. L.*, t. LXXVI, col. 1256) et surtout la formule de saint Isidore de Séville : *Inanis est pænitentia quam sequens culpa commaculat* (*Synonyma*, I, n. 77, *P. L.*, t. LXXXIII, col. 845) avaient traversé les siècles, détachées de l'œuvre qui les enchâssait et fixait leur portée. Au moment de la codification plus systématique des données patristiques ou

conciliaires par les canonistes ou les sententiaires du XIIe siècle, ces textes avaient pris, dans les idées de plusieurs, un sens dévié de la pensée originale et nettement meurtrier pour tout repentir suivi de rechute. Heureusement, le travail de la conciliation des autorités patristiques, qui met à la torture tous les sententiaires, avait abouti à une conception plus juste: à tout repentir réel s'accorde un véritable pardon, même dans l'hypothèse d'une nouvelle chute. Mais alors surgissait une nouvelle question, celle de la reviviscence : après cette chute, les péchés déjà pardonnés revivaient-ils dans la conscience? L'existence seule de la seconde question supposait déjà ou plutôt exigeait, pour la première, la solution affirmative, bien que par endroits les explications de quelques théologiens fléchissent en route...

Ce n'est pas tout : le jeu organique des diverses parties du sacrement de pénitence n'avait pas encore trouvé dans la théologie du XIIe siècle son expression nette et précise. Nous assistons alors au premier stade de ce qui sera plus tard le problème débattu entre saint Thomas et Duns Scot, à propos de l'essence du sacrement : les actes du pénitent en sont-ils la matière? Au XIIe siècle, l'on se demandait dans beaucoup de milieux : entre les diverses parties de la pénitence, quelle est celle à laquelle il faut attribuer l'effacement du péché? Est-ce à la contrition? est-ce à la satisfaction ou à la confession? Pour peu qu'on ait pris contact avec les productions théologiques de l'époque, l'on peut se faire une idée du conflit des opinions; ... beaucoup optaient pour la contrition, supposée parfaite, et admettaient la rémission de la faute en vertu de ce repentir : *per cordis contritionem, ante oris confessionem vel operis satisfactionem*. Mais alors surgissait un nouveau problème : dans l'hypothèse de l'omission voulue de cette confession — car celle-ci était néanmoins reconnue comme nécessaire — les péchés déjà pardonnés renaissent-ils? Perdait-on la rémission de ces fautes? ou bien ne se rendait-on coupable que d'un seul péché en se refusant à confesser les premiers? On le voit, à la question qu'on pourrait dire théorique, s'en entremêlait une d'ordre plutôt pratique; c'est là ce qui nous explique le rang important accordé dans les traités théologiques de l'époque au problème de la reviviscence : la synthèse pénitentielle elle-même en était affectée. » Art. cité, p. 403-404.

II. L'ŒUVRE DE CLARIFICATION DE SAINT THOMAS. — Avec cette maîtrise de jugement qui le distingue, saint Thomas apporte la solution définitive au problème de la reviviscence des péchés. *Sum. theol.*, IIIa, q. LXXXVIII. Cf. *In IVum Sent.*, dist. XXII, q. I, a. 1-3; *In Matth.*, c. XVIII, *in fine*.

La question est divisée en quatre articles :

1° *Le péché commis après la pénitence fait-il revenir les péchés pardonnés?* — Après avoir rapporté les raisons de la thèse affirmative, il s'appuie sur Rom., XI, 29 et sur Prosper d'Aquitaine pour répondre négativement. Dans tout péché mortel, il faut considérer deux éléments, le mouvement d'aversion à l'égard de Dieu, le mouvement de conversion vers le bien créé. Tout ce qui tient à l'aversion de Dieu est commun à tous les péchés mortels, mais non ce qui tient à l'amour du bien créé. Du côté de la conversion au bien créé, le péché mortel qui suit la pénitence, ne peut faire revivre les péchés que cette pénitence avait effacés. Mais tout péché mortel remet l'homme en état de privation de la grâce et lui fait encourir la peine éternelle comme auparavant. On ne saurait toutefois considérer ce châtiment comme la dette de peine due aux péchés antérieurs pardonnés. Il faut donc éliminer l'opinion qui prétend que les péchés revivent quant à la peine qui leur était due en propre. On ne peut pas non plus accueillir l'opinion qui prétend « que Dieu ne remet pas les péchés selon sa prescience », mais seulement selon l'état présent des exigences de sa justice. Car « si la rémission des péchés par la grâce et les sacrements... dépendait d'une condition future, il s'ensuivrait que la grâce et les sacrements ne seraient pas cause suffisante de la rémission des péchés, ce qui est une erreur. »

Conclusion : « Ce n'est pas un retour des péchés pardonnés, au sens absolu du mot; mais ces péchés ne reviennent que sous un certain rapport, en tant qu'ils sont virtuellement contenus dans le dernier péché », lequel en raison des péchés déjà pardonnés présente, à l'égard de la bonté divine, une plus grande culpabilité.

2° *Quel est ici le rôle de l'ingratitude?* — Il peut y avoir ingratitude de deux façons. C'est d'abord une ingratitude d'agir contre le bienfait reçu et cette ingratitude envers Dieu se trouve dans tout péché mortel, puisque le péché mortel offense Dieu qui a remis les péchés précédents. Mais une autre sorte d'ingratitude consiste à agir contre l'élément formel dans le bienfait reçu. Or, dans le pardon des péchés antérieurs, l'élément formel a été, du côté de Dieu, la rémission des péchés, du côté de l'homme, le mouvement de foi et l'acte de pénitence répudiant le péché. C'est aussi la volonté que doit avoir le pénitent de soumettre ses péchés au pouvoir des clefs. L'ingratitude ramène les péchés, précisément parce qu'elle se met en opposition avec tous ces aspects formels du pardon précédemment obtenu : elle apparaît avec plus de force dans la *haine fraternelle*, maintenue malgré la rémission accordée par Dieu, dans l'*apostasie* qui s'oppose au mouvement de la foi, dans le *mépris de la confession* ou dans la *rétractation de la pénitence* antérieurement faite. Ainsi s'explique le distique connu :

> Fratres odit, apostata fit, spernitque fateri,
> Pœnituisse piget : pristina culpa redit.

On a constaté qu'ici saint Thomas envisage le cas du péché remis par la seule contrition, avec le simple désir — désir nécessaire — de la confession ultérieure.

Les anciens péchés ne revivent donc pas : il y a simplement, dans la rechute du coupable, une malice spéciale d'ingratitude.

3° *La culpabilité qui est l'effet de l'ingratitude du péché commis après la pénitence est-elle aussi grande qu'avait été celle des péchés précédemment pardonnés?* — Malgré l'opinion de certains théologiens qui concluent affirmativement, saint Thomas déclare qu'« il n'est pas nécessaire qu'il en soit ainsi ». Le retour de culpabilité ne peut être que proportionné à la gravité du péché qui suit la pénitence : « or il peut arriver que la gravité du nouveau péché égale celle de tous les péchés précédents; mais cela n'arrive pas toujours ni nécessairement. » Les péchés passés ont pu être des adultères, des homicides, des sacrilèges; et le péché nouveau est un acte de simple fornication. De plus, « l'égalité de la gravité de l'ingratitude avec la grandeur du bienfait reçu n'est qu'une égalité de proportion, de sorte que dans l'hypothèse d'un égal mépris du bienfait et d'une égale offense du bienfaiteur, l'ingratitude sera d'autant plus grande que plus grand aura été le bienfait ». Le péché commis après la pénitence ne ramène donc pas nécessairement, à raison de l'ingratitude qu'il renferme, un degré de culpabilité égal à celui des péchés précédents.

4° *Enfin cette ingratitude, cause du retour des péchés déjà pardonnés, n'est pas elle-même un péché spécial, tout au moins habituellement.* — Et la raison en est que l'ingratitude est incluse dans tout péché mortel, dont elle constitue un élément essentiel. Pour que l'ingratitude fût un péché spécial, il faudrait que l'on commît le péché expressément au mépris de Dieu et du bienfait reçu. Comme le dit saint Augustin, *De natura et gratia*, c. XXIX, *P. L.*, t. XLIV, col. 263, « tout péché ne procède pas du mépris de Dieu, bien qu'en tout péché, le mépris de Dieu soit inclus dans celui de ses préceptes ». En règle générale, l'ingratitude n'est donc qu'une circonstance du péché, circonstance qui ne change pas l'espèce du péché. Cf. Cajétan, *in h. l.*

On le voit, saint Thomas, tout en expliquant en bonne part les assertions de ses prédécesseurs (et il use du même procédé bienveillant dans la solution des

objections) nie absolument la reviviscence des péchés antérieurement pardonnés. La peine qui leur était due ne revit dans la peine due au nouveau péché commis que dans la mesure où ce péché requiert d'être châtié. Et enfin, l'ingratitude qui est au point de départ de toute rechute n'est pas, sauf exception, un péché spécial distinct du nouveau péché commis : et donc, sa culpabilité se mesure à la culpabilité même de la nouvelle faute.

III. APRÈS SAINT THOMAS. — Tous les théologiens sont unanimes à maintenir ces deux points : les péchés une fois pardonnés ne revivent ni quant à la coulpe, ni même quant à la peine. S. Bonaventure, *In IVum Sent.*, dist. XXII, a. 1, q. I et II ; Albert le Grand, id., a. 1-4 ; Duns Scot, id., q. un. ; Pierre de Tarentaise, id., q. I, a. 1, 2 ; Richard de Médiavilla, id., a. 1, q. I-IV ; Durand de Saint-Pourçain, id., q. I ; Denys le Chartreux, id., q. I.

Les dissertations qu'on rencontre chez les théologiens du XVIe ou du XVIIe siècle sont d'ordre purement spéculatif, ou se développent sur des points tellement subtils qu'il est inutile d'y insister. La controverse la plus importante concerne la possibilité d'une reviviscence des péchés *de potentia absoluta Dei*. Affirment cette possibilité : Suarez, *De pœnitentia*, disp. XIII, sect. II, n. 14 ; Grégoire de Valencia, *In IIIam part. Sum. S. Thomæ*, t. IV, *De pœnitentia*, q. V, punct. 1 ; Silvius, *In IIIam part. Sum. S. Thomæ*, q. LXXXVIII, a. 1 ; Gonet, *De pœnitentia*, disp. V, n. 13-14, etc. Nient cette possibilité : De Lugo, *De pœnitentia*, disp. X, sect. II ; Vasquez, *In IIIam part. Sum. S. Thomæ*, q. LXXXVIII. C'est à cette dernière opinion que se rallie l'unanimité des théologiens contemporains, du moins parmi ceux qui parlent encore de cette question *antiquata* de la reviviscence des péchés.

Les théologiens modernes, quelle que soit leur opinion dans la controverse théorique de la reviviscence des péchés *de potentia absoluta Dei*, se contentent d'exposer la doctrine précisée par saint Thomas et d'expliquer en un sens acceptable les autorités autrefois invoquées en faveur de la reviviscence. C'est le procédé employé par Suarez, de Lugo, Valencia, Vasquez, Gonet, Billuart, etc. On le retrouve, en abrégé, chez les auteurs plus récents, Palmieri, De Augustinis, Chr. Pesch, etc.

Le schéma habituel présente la doctrine certaine de la non reviviscence des péchés pardonnés comme une conséquence de la rémission *absolue* du péché dans la justification, rémission absolue affirmée par *a)* l'Écriture; *b)* les Pères; *c)* le concile de Trente (sess. V, can. 5; sess. VI, can. 17, Denz.-Bannw., n. 792, 827); rémission confirmée par la raison théologique. Le meilleur exposé que nous ayons trouvé en ce sens est celui de P. Galtier, *De pœnitentia*, n. 553-559. On voudra bien s'y reporter.

La seule question pratique agitée aujourd'hui autour de la reviviscence des péchés est celle de l'obligation de confesser les péchés pardonnés en raison d'un acte de contrition parfaite ou remis par un sacrement des vivants. Si le pécheur justifié néglige volontairement d'accuser ses péchés, pardonnés, au temps prescrit, lesdits péchés ne revivent pas à proprement parler; mais il reste toujours l'obligation de les accuser et d'accuser la faute grave commise en ne les accusant point. Mais les péchés eux-mêmes, comme tels, ne revivent pas.

1° Il est difficile de fournir une bibliographie sur la question de la reviviscence des péchés chez les théologiens antérieurs à saint Thomas. On ne peut guère indiquer que l'article de J. de Ghellinck, *La reviviscence des péchés pardonnés à l'époque de Pierre Lombard et de Gandulphe de Bologne*, dans la *Nouvelle revue théologique* de Louvain, 1909, p. 400-408. On trouvera aussi de substantielles notes dans A.-M. Gietl, *Die Sentenzen Rolands*, Fribourg-en-B., 1891, p. 249-250. Les théologiens modernes et contemporains qui parlent de cette époque sont en général déficients : une exception doit être faite en faveur de P. Galtier, *op. cit.*, n. 533 sq.

2° Sur la théologie moderne, les références peuvent être innombrables. Parmi les grands auteurs, citons : Suarez, *De pœnitentia*, disp. XIII, sect. I ; De Lugo, *De pœnitentia*, disp. X, sect. I ; Vasquez, *In IIIam part.*, q. LXXXVIII ; cf. *In Iam-IIæ*, disp. CCVIII ; Gonet, *De pœnitentia*, disp. V, a. un. ; Billuart, *De pœnitentia*, dist. III, a. 3, etc.

Les manuels passent généralement sous silence cette question ou ne lui accordent qu'un intérêt minime (dix lignes dans Billot). Quelques auteurs ont cependant abordé la question plus abondamment. Voir Chr. Pesch, *Prælectiones dogmaticæ*, t. VII, *De pœnitentia*, n. 305-315 ; Lépicier, *De pœnitentia*, p. 198-218 ; Palmieri, *De pœnitentia*, th. XVIII, p. 225-234, avec le préambule XIII, p. 223-225.

A. MICHEL.

REYN (Louis de), frère mineur capucin de l'ancienne province de Lille de la fin du XVIIe et du début du XVIIIe siècle. Originaire de Dunkerque, il s'est illustré dans l'ordre des capucins, surtout par ses prédications et ses ouvrages contre les hérétiques. Ainsi nous avons de lui : *Speculum abominationum sive epitaphia omnium hæresiarcharum a temporibus apostolorum ad usque modo, prosa præeunte, metro expressa. Enucleatur etiam series romanorum pontificum nec non conciliorum tam generalium quam particularium. Opus non minus utile quam lectu delectabile per singulas annorum centurias distributum, in quo hæresiarcharum doctrina, mores et acta ex professo exponuntur*, Ypres, 1701, in-8°, XXX-414-22 p. ; *Antidotum adversus hæresum venena sive praxis peculiaris multiplex convincendi heterodoxos romanæ Ecclesiæ adversarios. Opus bipartitum, in quo enucleantur acta Martini Luther ac Joannis Calvini. Insuper anatome sectarum omnium modernarum earumque status hodiernus. Exhibetur systema præsens s. catholicæ et apostolicæ Ecclesiæ romanæ per quatuor partes mundi*, Saint-Omer, 1716, in-8°, XVI-229-19 p.

Ayant décrit dans le premier volume les différentes sectes hérétiques, qui ont infecté l'Église depuis les apôtres jusqu'à l'époque où il écrivit, le P. Louis, dans le second volume, propose les remèdes à employer soit pour se prémunir contre les hérésies, soit pour les abjurer et se convertir au christianisme. Ces remèdes il les emprunte à la sainte Écriture, à la tradition de l'Église, aux conciles, aux saints Pères, aux meilleurs théologiens et écrivains. Le dernier ouvrage comprend deux parties. Dans la première il y a d'abord deux *apparatus*, dans lesquels l'auteur examine pourquoi tous n'adhèrent pas à la vérité et enseigne comment il faut instruire un hérétique dans la vraie foi; suit alors l'exposé de cent quinze remèdes contre les hérésies. Dans la deuxième partie le P. Louis retrace la vie et l'activité de Luther et de Calvin et donne une analyse minutieuse et l'état plus ou moins exact de toutes les sectes hérétiques modernes. L'auteur y procède par mode de dialogue entre Etymophylus et Veredicus. Tout cela est présenté dans un style simple et familier, de sorte que même les esprits médiocres peuvent comprendre sans difficulté l'exposé et profiter des remèdes qui y sont fournis, soit pour se prémunir contre les hérésies, soit le cas échéant pour les abjurer et retourner à l'Église catholique.

Bernard de Bologne, *Bibliotheca scriptorum ord. min. capuccinorum*, Venise, 1747, p. 175 ; H. Hurter, *Nomenclator*, 3e éd., t. IV, col. 717.

A. TEETAERT.

REYNAUD Marc-Antoine (1717-1796), naquit vers 1717 à Limoux, dans le Languedoc, ou suivant d'autres à Brive-la-Gaillarde; il se destina de bonne heure à l'état ecclésiastique et il fit ses études à l'abbaye de Saint-Polycarpe, au diocèse de Narbonne. A la mort de l'abbé La Fite Maria, le 4 mars 1728,

l'abbaye récemment réformée se divisa au sujet de la bulle *Unigenitus*. Les opposants à la bulle finirent par l'emporter, et, en 1741, le roi défendit de recevoir des novices. Reynaud, alors simple tonsuré, se retira dans le diocèse d'Auxerre où l'évêque Caylus l'ordonna prêtre et le nomma curé de Vaux, en 1747. Il fut fort mêlé aux affaires jansénistes et, bien qu'appelant de la bulle, il s'éleva contre les exagérations des convulsionnaires secouristes. Au moment de la Révolution, Reynaud refusa de prêter le serment à la Constitution civile du clergé et il dut quitter sa cure de Vaux; il fut incarcéré durant deux ans. Réduit à la misère, il fut reçu à l'Hôtel-Dieu d'Auxerre, où il mourut le 23 octobre 1796.

Reynaud a composé un *Abrégé de la vie de Nicolas Creuzot*, curé de la paroisse de Saint-Loup d'Auxerre, son ami, décédé en odeur de sainteté, le 31 décembre 1761 (*Nouv. ecclés.* du 30 mai 1763, p. 90-92, et du 20 août 1764, p. 136); *Histoire de l'abbaye de Saint-Polycarpe*, de l'ordre de Saint-Benoît, s. l., 1779, in-12 (*Nouv. ecclés.* du 1er septembre 1785, p. 141-144), où il loue fort l'esprit de cette maison qui était très favorable aux appelants. Mais la plupart des écrits de Reynaud ont pour objet les attaques des philosophes, ou les controverses jansénistes. Ce sont : *Le philosophe redressé par un curé de campagne* ou *Réfutation du livre de la Destruction des jésuites*, par d'Alembert, in-12, 1765; *Traité de la foi des simples*, dans lequel on fait une analyse de cette foi, qu'on prouve être raisonnable, Auxerre, 1770, in-12; *Lettre aux auteurs du Militaire philosophe, du Système de la nature...*, in-12, 1769, 1772. — *Le délire de la nouvelle philosophie*, ou *Errata du livre intitulé La philosophie de la nature*, adressé à l'auteur par un Père de Picpus, 1775, in-12.

Les autres ouvrages de Reynaud se rapportent aux controverses jansénistes : *Lettre aux cordicoles, sur l'origine et les inconvénients de la fête du Sacré-Cœur de Jésus et de Marie*, Avignon, 1781, in-12; une seconde édition parut sous le titre *Lettre aux alacoquistes, dits cordicoles, sur l'origine et les suites pernicieuses de la fête du Sacré-Cœur de Jésus et de Marie*, Paris, 1782, in-12, réédité en 1787; Reynaud avait déjà publié, sur les conseils de son ami Creuzot, *Le secourisme détruit dans ses fondements*, 1759, in-12; comme les folies indécentes, attaquées par lui, se reproduisaient toujours, Reynaud publia plusieurs Lettres contre le secourisme convulsionnaire : *Lettre au R. P. L. P. D.* (P. Lambert, dominicain), 15 août 1781; *Seconde lettre aux secouristes, en réponse à la Lettre de M. N. à M. A.*, 11 février 1785; *Troisième lettre aux secouristes*, principalement à leur chef, le R. P. L. P. D., en réponse aux *Observations sommaires*, 5 avril 1785; *Quatrième lettre aux secouristes*, 11 novembre 1785, où il répond à plusieurs écrits, en particulier à la *Lettre d'un ami de province*, à la *Lettre d'un parisien à M. E., curé de V.*, et à *L'idée de l'œuvre des secours selon le sentiment de ses légitimes défenseurs;* enfin *Cinquième lettre aux secouristes*, 8 décembre 1785 : dans toutes ces *Lettres*, Reynaud attaque très vivement un partisan fanatique des convulsions, le P. Lambert, dominicain. Il combat encore les convulsions dans des écrits plus généraux : *Le mystère d'iniquité dévoilé*, 1788, in-12, où il fait l'histoire des convulsions depuis 1732 et raconte les folies et les illusions des convulsionnaires. Enfin *Lamentations amères et derniers soupirs des écrivains secouristes qui, pour toute réponse au Mystère d'iniquité dévoilé, répondent qu'ils ne répondront pas*, 1788, in-12.

Reynaud intervint aussi dans les questions religieuses soulevées par l'Assemblée nationale de 1789 et il s'opposa aux innovations : *Réponse d'un curé de campagne à la motion scandaleuse d'un prêtre* (l'abbé de Cournand, professeur au collège royal), 1790, in-12; cet abbé avait proposé le mariage des prêtres. *Lettre à une religieuse sortie de son couvent et qui a prétendu justifier sa sortie par le décret de l'Assemblée nationale sur l'état religieux*, 22 septembre 1790; *Lettre d'un curé d'Avignon à un curé de campagne, auteur de « la Constitution et la religion parfaitement d'accord »*, 9 décembre 1790; *Réponse à l'Avis aux fidèles par un janséniste jérosolymitain*, 1791, in-12. L'abbé Sailland, très attaché à l'Église constitutionnelle, dans l'*Éloge* qu'il fit de Reynaud, le 19 janvier 1797, à Saint-Étienne-du-Mont, cite de lui une *Explication des évangiles à l'usage des malades* et un *Catéchisme pour prouver que la religion chrétienne est utile dans toute espèce de gouvernement* (*Nouv. ecclés.* du 3 juillet 1797, p. 53-54).

Michaud, *Biographie universelle*, t. XXXV, p. 507-508; Picot, *Mémoires pour servir à l'histoire ecclésiastique pendant le XVIIIe siècle*, t. VII, p. 333; *Ami de la religion*, du 22 février 1823, t. XXXV, p. 59-64.

J. CARREYRE.

RHÉTORIENS. — C'est le nom que donne Philastre de Brescia à des hérétiques d'Alexandrie et de la région voisine qui, selon lui, auraient pour éponyme un certain Rhétorius. Celui-ci « louait toutes les hérésies, disant que toutes étaient justes, qu'aucune n'errait, que tout ce monde était dans la bonne voie ». *Hæres.*, XCI, *P. L.*, t. XII, col. 1202-1203. En transcrivant cette notice, que d'ailleurs il abrège, saint Augustin fait la remarque que cette attitude d'esprit lui paraît invraisemblable. *De hæres.*, c. LXXII, *P. L.*, t. XLII, col. 44. L'auteur du *Prædestinatus* amplifie au contraire la donnée de Philastre, qu'il n'a pas lu et qu'il ne connaît que par Augustin. L. I, *hæres.*, LXXII, *P. L.*, t. LIII, col. 612. Toutes nos connaissances reviennent donc au seul Philastre.

Ses renseignements, d'où les tient-il? Si l'on était sûr de l'authenticité du *Contra Apollinarium* qui se lit dans les œuvres de saint Athanase, on aurait peut-être la source plus ou moins directe de Philastre. Au l. I, n. 6, dans une diatribe contre les partisans d'une doctrine monophysite — du fait de son contact avec le Verbe, la chair du Christ participe aux attributs de la divinité, elle est incréée — l'auteur, après avoir allégué contre ses adversaires le témoignage de I Joa., I, 1, continue : « Comment dites-vous donc des choses qui ne sont point conformes à l'Écriture, et qu'il n'est même point permis de penser : vous donnerez ainsi (raison) à tous les hérétiques, selon la pensée très impie de celui que l'on nommait jadis Rhétorius dont il est dangereux d'exprimer l'impiété. Δώσετε γὰρ πᾶσιν αἱρετικοῖς κατὰ τὴν τοῦ ποτε λεγομένου Ῥητορίου ἔννοιαν ἀσεβεστάτην, οὗ καὶ τὴν ἀσέβειαν ἐξειπεῖν φοβερόν. » *P. G.*, t. XXVI, col. 1101 C. Où l'on voit qu'est attribué à un Rhétorius, dont l'état-civil n'est pas autrement précisé, un indifférentisme doctrinal assez analogue à celui dont parle Philastre. Mais l'authenticité athanasienne du livre en question paraît indéfendable. La date même de la composition est incertaine. Si, comme le veulent beaucoup de critiques, il ne faut pas trop éloigner cette date de la mort d'Athanase (3 mai 373), le passage en question a pu servir plus ou moins directement à Philastre. Mais ne serait-il pas possible d'imaginer le rapport inverse? Le monophysisme très net qui se trahit ici et qui n'a pas grand' chose de commun avec l'apollinarisme proprement dit paraît plus tardif.

Ces rapports entre les deux textes de Philastre et de Pseudo-Athanase fussent-ils précisés, que l'on ne serait pas encore renseigné sur notre Rhétorius. Fabricius, dans ses annotations à Philastre, *P. L.*, *ibid.*, a conjecturé qu'il faudrait reconnaître sous ce nom le rhéteur Thémistius, un des plus brillants représentants de la deuxième sophistique (317-388). On trouve de fait à plusieurs endroits de l'œuvre de cet orateur païen des

développements sur l'indifférentisme doctrinal qui s'apparentent avec ce que nous lisons dans Philastre et Pseudo-Athanase. Fabricius signale l'*oratio* XII adressée à Valens, l'*oratio* V à Jovien : voir édit. Dindorf, p. 189 sq., 81 sq. La conjecture est intéressante; elle demeure une conjecture.

É. AMANN.

RHODES (Georges de), jésuite. Né à Avignon en 1597, probablement frère du célèbre jésuite missionnaire, Alexandre de Rhodes (1591-1660), entré dans la Compagnie en 1613, il enseigna cinq ans les humanités et la rhétorique, six ans la philosophie, treize ans la théologie dogmatique et morale et fut recteur du collège de Lyon, où il mourut le 17 mai 1661. Nous avons de lui deux ouvrages : *Disputationes theologiæ scholasticæ*, t. I, *de Deo, de angelis, de homine;* t. II, *de Christo, de Deipara, de sacramentis*, Lyon, 1661, in-fol. (rééditions : Lyon, 1671 et 1676); *Philosophia peripatetica ad veram Aristotelis mentem libris quatuor digesta*, Lyon, 1671, in-fol. L'auteur expose les questions avec concision et clarté. Bien au courant des diverses opinions scolastiques, il s'inspire dans ses solutions d'un large éclectisme. Il est partisan convaincu de la science moyenne : *celebratissima illa scientia... mirabilium omnium Dei operum conscia, conciliatrix gratiæ atque prædestinationis cum creata libertate, socia decretorum.* La prédestination à la gloire n'est ni antérieure ni postérieure à la prévision des mérites, mais lui est simultanée. (Sur cette théorie, voir Le Bachelet, S. J., *Prédestination et grâce efficace*, t. I, p. 365 sq.) Les actes surnaturels sont spécifiés par leur objet formel. Dans l'analyse de l'acte de foi, il se rapproche de Suarez, sans cependant le suivre en tout. Le P. Musnier, dont la thèse sur le péché philosophique fut l'occasion de la condamnation portée par Alexandre VIII en 1690, s'était inspiré d'un passage du P. de Rhodes : *Peccatum morale in iis qui Deum vel omnino ignorant vel non actu considerant, vere nihilominus peccatum est grave, sed nullo tamen modo est Dei offensa, neque peccatum mortale dissolvens Dei amicitiam, neque dignum æterna pœna. Disput. theol.*, t. I, 1671, p. 390; cf. H. Beylard, S. J., *Le péché philosophique*, dans *Nouvelle revue théologique*, 1935, p. 676.

Sommervogel, *Bibl. de la Comp. de Jésus*, t. VI, col. 1721 sq.; Hurter, *Nomenclator*, 3[e] éd., t. III, col. 948 sq.

J.-P. GRAUSEM.

RHODON, écrivain antimarcionite de la fin du II[e] siècle. Rhodon ne nous est connu que par Eusèbe qui parle assez longuement de lui, *Hist. eccl.*, l. V, c. XIII. De race asiatique, il vint à Rome, où il fut disciple de Tatien, mais il ne suivit pas son maître lorsque celui-ci s'écarta de l'orthodoxie. Il composa un écrit *Contre Marcion* qui était dédié à un certain Callistion et un commentaire de l'Hexaméron. Peut-être put-il encore rédiger un autre ouvrage destiné à réfuter les *Problèmes* de Tatien : il avait en tout cas l'intention de le faire, afin de résoudre les difficultés que Tatien avait relevées dans l'Écriture. Eusèbe, *H. E.*, V, XIII, 8.

Les ouvrages de Rhodon sont perdus, à l'exception des quelques fragments du livre *Contre Marcion* qu'Eusèbe a pris soin de transcrire. Ces fragments sont des plus précieux. Le premier expose les divisions qui, du temps de Rhodon, s'étaient introduites parmi les marcionites : Apelle, dit-il, proclame un seul principe, mais affirme que les prophéties viennent d'un esprit ennemi; d'autres, comme Potitus et Basilicus, restent fidèles à l'enseignement primitif de Marcion et introduisent deux principes; d'autres encore vont plus loin et prétendent qu'il n'y a pas seulement une ou deux natures, mais trois; de ces derniers, le chef est un certain Synéros.

Un second fragment, plus curieux encore, rapporte une discussion que Rhodon eut un jour avec Apelle, qui était alors un vieillard. De cette discussion, dont Apelle avait pris l'initiative, ressort l'impression que Rhodon était un esprit subtil et délié, habile à utiliser tous les ressorts de la dialectique. Apelle, paraît-il, aurait fini par déclarer « qu'il ne fallait pas du tout épiloguer sur le discours, mais que chacun devait rester comme il croyait »; il aurait même affirmé « que tous ceux qui espéraient au crucifié seraient sauvés, pourvu seulement qu'ils fussent trouvés en bonnes œuvres »; finalement, il aurait avoué que la question la plus obscure de toutes était celle de Dieu. Rhodon ayant insisté là-dessus et ayant demandé à Apelle pourquoi il n'admettait qu'un principe, celui-ci avoua qu'il ne pouvait pas en donner la raison, mais que telle était son impression. Cette réponse fit beaucoup rire Rhodon qui, avec son tempérament de dialecticien, ne comprenait pas qu'on pût se contenter d'impressions. De nos jours, on a tenté de réhabiliter Apelle en en faisant une sorte de mystique et en louant la puissance de son intuition; cf. E. de Faye, *Gnostiques et gnosticisme*, 2[e] édit., Paris, 1925, p. 188. Du moins est-il certain que Rhodon aurait fort peu goûté cette apologie.

Nous ne savons rien de plus sur Rhodon, que ce que nous apprend Eusèbe. Saint Jérôme lui attribue, sans aucune preuve, la composition de l'écrit anonyme antimontaniste cité par Eusèbe, *Hist. eccl.*, l. V, c. XVI. Cf. *De vir. ill.*, 37 et 39. P. de Labriolle, *Les sources de l'histoire du montanisme*, Fribourg et Paris, 1913, p. XX-XXI, a bien montré l'inconsistance de cette hypothèse qui n'a de fondement que l'ignorance de son auteur en matière de littérature chrétienne pour le second siècle. On a également voulu attribuer à Rhodon le fragment de Muratori. E. Erbes, *Die Zeit des muratorischen Fragments*, dans *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, t. XXXV, 1914, p. 321-352; mais rien n'est moins vraisemblable. Contentons-nous de dire que l'antimarcionite Rhodon vivait à Rome vers le temps de Commode : toute autre précision serait dangereuse.

A. Harnack, *Rhodon und Apelles*, dans les *Geschichtliche Studien Albert Hauck zum 70. Geburstag*, Leipzig, 1916, p. 39 sq. ; du même, *Marcion, Das Evangelium vom fremden Gott*, 2[e] éd., Leipzig, 1924, p. 163 sq., 180 sq., 404* sq.

G. BARDY.

RIBADENEIRA (Gaspar de), jésuite espagnol, théologien, né à Tolède en 1611, admis dans la Compagnie de Jésus en 1625, enseigna la philosophie et pendant trente ans la théologie à Alcala et mourut à Madrid en 1675. Il publia quatre ouvrages de théologie devenus fort rares : *De prædestinatione sanctorum et reprobatione impiorum : in I[am] partem S. Thomæ, q. XXII, XXIII et XXIV*, Alcala, 1652, in-4°; *De scientia Dei : in I[am] partem S. Thomæ, q. XIV, ibid.*, 1653, in-4° ; *De voluntate Dei : in I[am] partem S. Thomæ, q. XIX et XX, ibid.*, 1655, in-4° ; *De actibus humanis in genere : in I[am]-II[æ] S. Thomæ, a quæst. VI, ibid.*, 1655, in-4°. La bibliothèque de Salamanque possède en outre deux ouvrages inédits de Ribadeneira : *De prædestinatione et auxilio gratiæ ; De scientia media.*

D'après le P. Astrain, *Historia de la Compañia de Jesús en la asistencia de España*, t. VI, p. 50, le P. Ribadeneira voulait compléter par ses publications l'œuvre commencée par le P. Antoine Bernard de Quiros (cf. ci-dessus, t. XIII, col. 1599). Cette affirmation paraît difficilement admissible : les publications de Quiros, s'espaçant entre 1654 et 1666, sont contemporaines ou postérieures à celles du théologien d'Alcala ; les deux auteurs traitent d'ailleurs en grande partie des mêmes sujets. Dans son *De prædestinatione*, Lyon, 1658, p. 43, Quiros résume et rejette l'opinion de Ribadeneira sur la relation de la science moyenne et de la science de

simple intelligence : *Secunda sententia salva libertate possibilem admittit directionem scientiæ mediæ ; addit tamen non esse necessario requisitam, sed posse Deum, quin ullum eventum conditionatum præsciat, determinari vi solius scientiæ simplicis intelligentiæ ad volendam collationem auxilii sicque servandam nostram libertatem, dum licet præsupponat ductum scientiæ mediæ, non tamen eo per se et essentialiter indiget. Ita sentit Arriaga. ... et novissime P. Gaspar de Ribadeneyra... De prædestinatione*, disp. IV.

N. Southwell, *Bibl. scriptorum S. J.*, Rome, 1676, p. 279; Sommervogel, *Bibl. de la Comp. de Jésus*, t. VI, col. 1723 sq; Hurter, *Nomenclator*, 3e éd., t. IV, col. 8.

J.-P. Grausem.

RIBADENEYRA (Pierre de), jésuite, auteur spirituel. Né à Tolède le 1er novembre 1526 (non en 1527, comme l'indiquent les anciens biographes, cf. Astrain, t. I, p. 206), il vint à Rome en 1539, dans la suite du cardinal Alexandre Farnèse, et fut admis dans la Compagnie par saint Ignace le 18 septembre 1540, âgé à peine de 14 ans. Le saint fondateur lui témoigna toujours une prédilection spéciale et réussit, à force de patience et de bonté, à discipliner ce caractère primesautier et étourdi mais généreux; il l'éprouva cependant pendant cinq ans avant de l'admettre à prononcer ses premiers vœux. Après avoir achevé ses études à Paris, Louvain et Padoue, Ribadeneyra enseigna la rhétorique au collège de Palerme et au Collège germanique à Rome (1549-1552) et fut ordonné prêtre en 1553. De 1556 à 1560, il travailla à établir la Compagnie dans les Pays-Bas; en 1558, il accompagna le duc de Feria à Londres et mit à profit les quelques mois qu'il y passa pour combattre l'hérésie. De retour en Italie, il remplit, de 1560 à 1573, les fonctions de provincial de Toscane, de commissaire en Sicile, de supérieur des maisons de Rome et d'assistant d'Espagne et du Portugal. En 1573, le P. général Mercurian l'envoya en Espagne pour refaire sa santé ébranlée. Il séjourna d'abord à Tolède, puis à Madrid, consacrant ce qui lui restait de forces à ses publications et au maintien de la discipline et de l'unité dans la Compagnie, qui était alors fort éprouvée par des divisions en Espagne. Il mourut à Madrid, le 22 septembre 1611.

Le P. Ribadeneyra est connu surtout comme auteur spirituel. De ses publications nous mentionnerons les plus importantes ou les plus connues : 1° *Ouvrages concernant la Compagnie.* — *Vita Ignatii Loiolæ*, Naples, 1572; en 1583 il publia à Madrid une édition espagnole retouchée et augmentée. L'ouvrage a été souvent réimprimé et traduit dans la plupart des langues d'Europe (en français : Paris, 1608; Tournai, 1610, etc.); *Vida del P. Francisco de Borja*, Madrid, 1592, traduit en français (Verdun, 1596, etc.) et en d'autres langues; *Vida del P. M. Diego Laynez*, publiée à la suite de la Vie de saint Ignace et de saint François de Borgia, Madrid, 1594; *Tratado en el qual se da razon del Instituto de la Religion de la Compañia de Jesus*, Madrid, 1605; *Illustrium scriptorum religionis Societatis Jesus catalogus*, Anvers, 1608; rééditions augmentées : Lyon, 1609; Anvers, 1613; Rouen, 1653. C'est le premier essai d'une Bibliothèque des écrivains de la Compagnie. Il fut repris et développé plus tard par le P. Alegambe et par le P. Southwell. — 2° *Ouvrages ascétiques.* — *Flos Sanctorum, o Libro de las vidas de los santos. Primera parte*, Madrid, 1599; *Segunda parte, ibid.*, 1601. Cet ouvrage célèbre a été, jusqu'à nos jours, très souvent réédité et traduit en entier ou en extraits. C'est en France que les *Fleurs des vies des saints* ont eu, semble-t-il, le plus de vogue, cf. Léon Aubineau, *Notices littéraires sur le XVIIe siècle*, p. 256-277 (voir dans Sommervogel le détail des éditions et traductions); *Tratado de la tribulacion*, Madrid, 1589, etc.; il fut traduit en latin, Cologne, 1603, etc., et en français, Douai, 1599, etc.; *Tratado de la religion y virtudes que deve tener el principe christiano*, Madrid, 1595; Anvers, 1597, etc., traduit en latin, en français et en d'autres langues. Il traduisit en outre en castillan les *Méditations et Soliloques* ainsi que les *Confessions de saint Augustin* et le *Paradis de l'âme d'Albert le Grand.* — 3° *Histoire.* — *Historia ecclesiastica del scisma del reyno de Inglaterra*, Madrid, 1588; la même année parurent à Madrid une réimpression corrigée et des rééditions à Valence, Saragosse, Barcelone et Anvers. Une *Segunda parte* parut à Alcala en 1593. L'auteur utilisa surtout, en le remaniant et en l'augmentant, l'ouvrage de son ami Nicolas Sanders. *De origine ac progressu schismatis anglicani*, Cologne, 1585; les rééditions de Sanders, Cologne, 1610, 1628 et 1640, contiennent en appendice des additions tirées de l'*Historia del scisma.* — 4° L'auteur donna une édition d'ensemble de la plupart de ses ouvrages (sans le *Flos sanctorum*) sous le titre *Las obras del P. Pedro de Ribadeneyra*, 3 vol. in-fol., Madrid, 1605. — 5° Les *Confessions*, les *Lettres* et plusieurs écrits inédits du P. Ribadeneyra ont été publiés dans les *Monumenta historica Societatis Jesu*, 2 vol., Madrid, 1920 et 1923.

J.-M. Prat, S. J., *Histoire du P. Ribadeneyra*, Paris, 1862; Anonyme, *L'établissement de la Compagnie de Jésus dans les Pays-Bas et la mission du P. Ribadeneyra à Bruxelles en 1556*, Bruxelles, 1886 (extrait des *Précis historiques*, 1886); A. Astrain, S. J., *Historia de la Compañia de Jesús en la Asistencia de España*, t. I-IV, Madrid, 1902-1913, *passim;* P. Tacchi Venturi, S. J., *Storia della Compagnia di Gesù in Italia*, t. II, Rome, 1922, p. 346-353; Sommervogel, *Bibliothèque de la Compagnie de Jésus*, t. VI, col. 1724-1758; M. Rivière, *Corrections et additions à la Bibl. de la Comp. de Jésus*, col. 266-268, 740; E. de Uriarte, S. J., *Catalogo de obras anónimas y seudónimas de autores de la Comp. de Jesús...*, Madrid, 1904-1916 5 vol., (voir t. V, index III, p. 437).

J.-P. Grausem.

RIBALLIER Ambroise (1712-1785), né à Paris en 1712, docteur de Sorbonne, fut grand maître du collège Mazarin, ou collège des Quatre-Nations. Le roi, par lettre de cachet, le nomma syndic de Sorbonne en 1765; comme tel, il eut à combattre les jansénistes et les philosophes, qui se vengèrent de lui par d'innombrables plaisanteries. Il intervint en diverses querelles et composa plusieurs *Mémoires*, en collaboration avec Legrand; il était abbé de Chambon, au diocèse de Poitiers depuis 1768. A plusieurs reprises, les *Nouvelles ecclésiastiques* se plaignent des difficultés que Riballier mit en avant pour approuver ce qu'elles appellent « les bons livres ». Riballier mourut en août 1785.

Riballier a publié *Lettre à l'auteur du Cas de conscience sur la réforme des réguliers*, in-12, s. l., 1767, pour répondre à un ouvrage intitulé : *Cas de conscience sur la commission établie pour réformer les corps réguliers*, in-12, 1767, dont l'auteur, d'après Bachaumont, est dom Clémencet; *Lettre d'un docteur à un de ses amis sur la censure de Bélisaire*, in-12, Paris, 1768; Riballier avait dénoncé le *Bélisaire* de Marmontel, le 2 mars 1767 (*Nouv. ecclés.* du 27 février-2 mai 1767, p. 33-39, 42-52, 57-62, 69-72); *Collectio thesium in diversis universitatibus ac scolis orbis catholici propugnatarum, a paucis abhinc annis, circa præcipua theologiæ ac juris canonici dogmata*, Paris, 1768, in-8°. Il avait laissé publier ces thèses, en y joignant des notes, *Notæ regii censoris*, qu'il avait rédigées avec Legrand. Comme les *Nouvelles ecclésiastiques* du 27 décembre 1768, p. 206-208, avaient fait l'éloge de ce recueil et prétendu justifier les thèses jansénistes sur la prédestination et la grâce efficace par elle-même, Riballier et Legrand prirent la défense des *Notes*, et en trois *Lettres* (1769-1770) rééditées en 2 vol. in-8°, Avignon, 1810, montrèrent que ces thèses qui soutiennent les

augustiniens Belleli et Berti sont très distinctes des thèses défendues par les appelants français. Les *Nouvelles ecclésiastiques* à diverses reprises, attaquèrent des thèses de Riballier et de Legrand, 31 octobre-7 novembre 1769, p. 173-180; 25 avril, p. 65-68; 25 juillet 1770, p. 118-122; 10 avril-1er mai 1771, p. 57-71; 2 octobre 1771, p. 157-159; 18-25 juillet 1772, p. 97-101 (L. Bertrand, *Histoire littéraire de la Compagnie de Saint-Sulpice*, t. I, 1900, p. 383-385). On attribue à Riballier l'*Essai historique et critique sur les privilèges et les exemptions des réguliers*, in-12, Venise et Paris, 1769. Riballier intervint dans une polémique entre le chapitre et les curés de Cahors; deux docteurs de Sorbonne, Xaupi et Billette firent un *Mémoire* en faveur des curés; de leur côté, Riballier et Legrand, dans une *Consultation* du 14 avril 1772, soutiennent que les curés, tout en étant de droit divin, exagéraient leurs prétentions. Riballier fit censurer le *Mémoire* de Xaupi, en faveur duquel les jansénistes s'étaient prononcés. Voir *Nouv. ecclés.* du 29 octobre-19 novembre 1772, p. 173-178 et *Mémoires* de Picot, t. IV, p. 374-376; Préclin, *Les jansénistes du XVIIIe siècle et la Constitution civile du clergé*, Paris, 1929, in-8°, p. 320-321.

Michaud, *Biographie universelle*, t. XXXV, p. 536; Picot, *Mémoires pour servir à l'histoire ecclésiastique pendant le XVIIIe siècle*, t. V, p. 474-475.

J. CARREYRE.

RIBAS (Louis de), jésuite espagnol, théologien, naquit à Valence en 1576, entra dans la Compagnie en 1591, enseigna la philosophie à Saragosse et la théologie à Valence, fut recteur du collège et supérieur de la maison professe de Valence, provincial d'Aragon, et mourut à Valence le 3 janvier 1617. Nous avons de lui : *Summa theologiæ, tomus I, complectens apparatum ad theologiam et septem tractatus: de essentia Dei et attributis in communi, de attributis Dei transcendentalibus, de visione Dei, de scientia Dei, de voluntate Dei, de providentia Dei, de prædestinatione et reprobatione*, Lyon, 1613, in-fol.

N. Southwell, *Bibliotheca scriptorum Societatis Jesu*, Rome, 1676, p. 572 sq.; Sommervogel, *Bibl. de la Comp. de Jésus*, t. VI, col. 1758 sq.; Hurter, *Nomenclator*, 3e éd., t. III, col. 925.

J.-P. GRAUSEM.

RIBET Jérôme, né le 16 janvier 1837 à Aspet (Haute-Garonne), entra au grand séminaire de Toulouse en février 1859. Désireux de se consacrer à la formation du clergé, il vint à Paris, le 29 septembre 1862, suivre le Grand cours du séminaire Saint-Sulpice et faire sa Solitude, pendant laquelle, le 19 décembre 1863, il reçut le sacerdoce. Durant une vingtaine d'années il enseigna la philosophie, puis la théologie à Clermont, Lyon, Rodez, Orléans, et une seconde fois à Lyon. En 1885 il quitta la Compagnie pour devenir secrétaire de Mgr Sourrieu, évêque de Châlons, son compatriote et son ami. Peu de temps après il rentrait dans son diocèse et passa une dizaine d'années dans la cure de Saman. Puis il se retira du ministère pour s'appliquer plus librement à la composition de ses ouvrages. Changeant plusieurs fois de résidence, il vivait en 1903 retiré à Notre-Dame de Piétat dans le diocèse de Tarbes; en dernier lieu il avait cherché asile à la maison des Pères Blancs, de Notre-Dame-d'Afrique, où le supérieur général Mgr Livinhac, son ancien élève, avait été heureux de l'accueillir. C'est là qu'il mourut le 29 mai 1909. Nature droite, élevée, passionnée pour la vérité et le bien, caractère énergique, intransigeant sur les principes mais ne sachant pas joindre à la fermeté la douceur et l'indulgence nécessaire en pratique. Son principal ouvrage a pour titre : *La mystique divine distinguée des contrefaçons diaboliques et des analogies humaines*, Paris, 1871-1883, 3 vol. in-8°; 2e édition, 1895, et 3e en 1903 en 4 vol. in-8°. Œuvre importante sur une question alors peu explorée, et complétée par les deux études suivantes : *L'ascétique chrétienne*, Paris, 1887, (4e édit. en 1895), où l'on enseigne l'art d'acquérir les vertus, et *Les vertus et les dons dans la vie chrétienne*, Pau, 1901, in-8°, où l'on étudie leur nature intime et leur place dans la vie spirituelle. Une de ses premières publications avait été *La clef de la Somme théologique de saint Thomas d'Aquin*. On lui doit aussi un guide oratoire dans la prédication intitulé : *La parole sainte*, 1892, in-12; *Les joies de la mort*, Paris, 1902, in-12; *Le mois de Marie*, Paris, 1903, in-12. Signalons un livre très personnel, anecdotique, qui est bien dans le caractère de l'auteur : *Honnête avant tout*, Paris, 1892, in-12.

Semaine religieuse de Toulouse, 1909; *Bulletin trimestriel des anciens élèves de Saint-Sulpice*, 1909, p. 406-408; P. Pourrat, *La spiritualité chrétienne*, in-12, t. IV, Paris, 1928, p. 612.

E. LEVESQUE.

RICARD DE MONTCROIX ou RICOLDI ou RICULD, dominicain florentin, mort en Italie en 1309 après avoir séjourné longtemps dans les pays du Levant. Il voulut traduire le Coran en latin. Mais il ne put se résoudre à aller jusqu'au bout de sa traduction. Au lieu d'une simple version de la dernière partie, il écrivit ses réflexions ou commentaires sur tout l'ouvrage. Il leur donna selon sa propre expression la forme de lettres adressées à l'Église. L'ouvrage est connu en divers manuscrits ou éditions sous le titre de *Confutatio alcorani*. Au milieu du XIVe siècle, un auteur grec, Démétrius Cydonius, traduisit l'ouvrage de Ricard en langue grecque. Plus tard, selon Possevin, l'ouvrage fut traduit du grec de nouveau en latin. Il fut imprimé à Venise en 1609. On attribue aussi à Ricard une « confession de la foi chrétienne faite en présence des Sarrasins », ouvrage demeuré manuscrit. Mais Ricard est surtout connu par son *Itinéraire* où il raconte ses voyages en Orient et donne toutes sortes de renseignements. Dès le milieu du XIVe siècle l'ouvrage fut traduit du latin en français, popularisé par Jean Lelong, moine de Saint-Bertin. Le manuscrit de Paris porte cet *explicit: « Explicit le itineraire de la peregrination Frère Riculd de l'ordre des Frères Prêcheurs, et sont en cest livre contenu par sobriété les royaumes et les gens, les provinces, les loix, les sectes, les hérésies, les monstres et les merveilles que ledit Freres trouva es parties d'orient. Et en cils livres translatez de latin en françois par Frere Jean de Ypre moine de S. Bertin en Saintomer en l'an MCCCLI accomplis. »*

Quétif-Échard, *Scriptores ordinis prædicatorum*, t. I, 1719, p. 504-506; Touron, *Histoire des hommes illustres de l'ordre des frères prêcheurs*, t. I, 1743, p. 759-763.

M.-M. GORCE.

RICCARDI Nicolas (1585-1633), dominicain génois, professeur de théologie à Valence en Espagne, puis à la Minerve à Rome, maître du Sacré-Palais à partir de 1629. Il avait écrit en italien des réflexions sur les litanies de la sainte Vierge, d'abondants commentaires sur l'Écriture sainte, des travaux sur le concile de Trente, trois volumes qui paraissent avoir été peu répandus : *Theologus sive de christiana theologia, ejusque partibus, libris, instrumentis, natura, proprietatibus et auctoribus*, deux recueils d'opuscules théologiques, également rares, une dissertation sur la conception de la sainte Vierge, demeurée manuscrite. Riccardi était pourtant un théologien dont l'enseignement était réputé et un prédicateur dont le roi d'Espagne avait déclaré l'éloquence « monstrueuse ».

Quétif-Échard, *Scriptores ordinis prædicatorum*, t. II, 1721, p. 503-504.

M.-M. GORCE.

RICCHINI Thomas-Augustin, dominicain né à Crémone en 1695, mort à Rome en 1762. Secrétaire de la Congrégation de l'Index en 1749, maître du Sacré-Palais en 1759. Après s'être adonné à la poésie reli-

gieuse, il publia diverses biographies édifiantes et se fit l'éditeur de Moneta de Crémone : *Patris Monetæ adversus Catharos et Valdenses libri V*, Rome, 1743, in-fol.

Hoefer, *Nouvelle biographie générale*, t. XLII, 1863, col. 134-136.

M.-M. GORCE.

1. RICCI Dominique, dominicain italien moins connu que le suivant son confrère, compatriote et contemporain Jacques Ricci. Il a laissé un ouvrage contre le quiétisme : *Homo interior juxta Doctoris angelici doctrinam necnon SS. Patrum expositus, ad explodendos errores Michaelis de Molinos damnatos an. MDCLXXXVII*, part. I, II et III, Naples, 1709, ouvrage très peu répandu.

Quétif-Échard, *Scriptores ordinis prædicatorum*, t. II, 1721, p. 774.

M.-M. GORCE.

2. RICCI Jacques, dominicain italien, secrétaire de la Congrégation de l'Index, hagiographe, mort en 1703. Ne pas le confondre avec Dominique Ricci.

Quétif-Échard, *Scriptores ordinis prædicatorum*, t. II, 1721, p. 762.

M.-M. GORCE.

3. RICCI Joseph, jésuite, né à Lecce le 2 juillet 1650, admis dans la Compagnie le 23 mai 1665, enseigna trente-deux ans les belles-lettres et diverses sciences sacrées, dont pendant douze ans la théologie morale; il fut recteur du collège Saint-Ignace de Naples et y mourut le 17 mars 1713.

Au moment où le P. Thyrse Gonzalez travaillait à convertir la Compagnie au probabiliorisme, le P. Ricci, professeur au collège de Naples, publia un ouvrage intitulé : *Fundamentum theologiæ moralis, seu de conscientia probabili... opus in quo summa concordia et doctrinæ uniformitas maxima inter omnes Doctores catholicos, tam probabilistas, quam probabilioristas in assignanda proxima regula honestatis et formanda conscientia in materia opinativa seu probabili, ob oculos proponitur, et solum rem esse cum novatoribus*, Naples, 1702, 320 p., auxquelles il faut ajouter 20 p. de début. L'ouvrage était dédié au T. R. P. Thyrse Gonzalez, général de la Compagnie depuis 1697 et qui devait mourir en 1705. Dans la *Parenesis ad lectorem* par Annibal de Philippis, le grand succès du *Fundamentum theologiæ moralis*, publié en 1694 par le P. Gonzalez, est signalé (voir dans ce Dictionnaire art. GONZALEZ DE SANTALLA, t. VI, col. 1491). Le P. Ricci, en deux dissertations, l'une sur les principes de la probabilité directe, l'autre sur ceux de la probabilité indirecte, s'efforce de montrer que les moralistes de la Compagnie sont en somme d'accord pour le fond et qu'entre doctrines du probabilisme simple et doctrines du probabiliorisme il n'y a guère que des différences d'expression; au lieu de se disputer, il faut lutter contre le jansénisme *(novatores)*. La thèse du P. Ricci est à rapprocher de celle que soutenait vers le même temps le P. Louis Vincent Mamiani della Rovere, dans un ouvrage publié à Rome en 1708 avec approbation du P. Tamburini, successeur du P. Gonzalez, et dédié à Clément XI *(Concordia doctrinæ Probabilistarum cum doctrina Probabilioristarum)*.

Animés des meilleures intentions, les deux ouvrages, au point de vue doctrinal, semblent plus ingénieux que solides et en somme étaient favorables au probabiliorisme de Gonzalez; ils ne paraissent, ni l'un ni l'autre, avoir eu grande influence, mais ils étaient à signaler comme tendance.

Sommervogel, *Bibliothèque de la Comp. de Jésus*, t. VI, col. 1785; Hurter, *Nomenclator*, 3e éd., t. IV, col. 957-958; Döllinger-Reusch, *Geschichte der Moralstreitigkeiten*, t. I, 1889, p. 258-259.

R. BROUILLARD.

4. RICCI Scipion (1741-1810) naquit à Florence le 9 janvier 1741; il était le neveu de Laurent de Ricci, général des jésuites, et fit ses premières études chez les jésuites de Florence; il étudia la théologie chez les bénédictins de la même ville et s'initia aux doctrines de Port-Royal. Il embrassa l'état ecclésiastique : d'abord vicaire général de Florence, il devint évêque de Pistoie et Prato en 1780. Dès le début de son épiscopat, il se déclara en faveur des projets de réforme de Léopold II de Toscane et il approuva toutes les décisions prises par ce prince dans le domaine de l'administration, de la discipline ecclésiastique, pour le règlement du culte et des cérémonies et même pour l'enseignement religieux dans les catéchismes et dans les écoles. Ces innovations d'ailleurs étaient en grande partie inspirées par Ricci lui-même. Conformément aux désirs de Léopold, Ricci réunit, le 18 septembre 1786, le concile de Pistoie, où les doctrines jansénistes furent proclamées, malgré l'opposition de plusieurs évêques. A la suite d'ordonnances épiscopales pour la suppression de pratiques regardées par l'évêque comme superstitieuses, une émeute éclata à Prato, en 1787; mais le duc de Toscane soutint Ricci. Une seconde émeute, le 24 avril 1790, obligea Ricci à donner sa démission, le 3 juin 1790; d'autre part, la bulle *Auctorem fidei*, le 28 août 1794, condamna les *Actes du synode de Pistoie*. Ricci fut emprisonné, lors de l'occupation de la Toscane par les Français, en 1799. Par un acte signé le 9 mai 1805, à Florence, Ricci se soumit à la condamnation portée contre lui; mais de graves historiens ont mis en doute la sincérité de cette soumission. Voir art. PISTOIE, t. XII, col. 2226-2230. Ricci mourut le 27 janvier 1810.

Ricci consacra toute son activité, qui fut très grande, à répandre dans son diocèse de Pistoie les réformes préconisées par les jansénistes. Dès le 6 octobre 1781, il traça un *Règlement pour l'école de théologie du séminaire épiscopal de Prato*, afin de préparer son clergé à le seconder dans son programme. On doit enseigner la théologie, en supprimant « toutes les spéculations inutiles et toutes les pointilleries dont plusieurs scolastiques ont étrangement défiguré la théologie ». Pour les questions controversées, le professeur doit se dépouiller de tout esprit de parti, de toute prévention pour une école particulière; il rejettera toute opinion nouvelle et embrassera les sentiments qu'il trouvera le plus conformes à l'ancienne discipline de l'Église; pour les questions de la prédestination et de la grâce, il se tiendra « éloigné du molinisme et de tous ces tempéraments inventés par une démangeaison d'innover, pour s'attacher à l'enseignement de saint Augustin sur ces matières, dans lequel l'Église a toujours reconnu sa doctrine ». Le séminaire durera quatre ans; il y aura deux leçons par jour, avec un programme bien déterminé, durant la troisième et la quatrième année, on exercera fréquemment les élèves « aux confessions sèches et imaginaires, afin qu'ils apprennent insensiblement la pratique nécessaire du tribunal de la pénitence ». La solution des cas de conscience sera publiée chaque année. *Nouvelles ecclésiastiques* du 12 novembre 1788, p. 183-184. En fait, Ricci fit imprimer un *Abrégé des résolutions des cas de conscience, dressées dans son séminaire de Prato* par le P. Bandini, moine observantin, professeur de théologie dans ce séminaire : on y trouve les thèses jansénistes touchant le rapport de toutes nos actions à Dieu comme fin dernière, sur la nécessité de la foi explicite aux mystères de la Trinité et de l'Incarnation pour être justifié. *Nouv. eccl.* du 21 août 1781, p. 135. Ricci fit aussi publier un *Recueil d'opuscules concernant la religion* en douze volumes, dont on trouvera l'analyse détaillée, ici même, t. XII, col. 2136-2139, et il rédigea lui-même quelques *Instructions pastorales*. *Ibid.*, col. 2140-2143. Les prin-

cipales sont : l'*Instruction pastorale sur la nouvelle dévotion au Sacré-Cœur de Jésus*, datée du 3 juin 1781, pour détourner ses diocésains de cette dévotion; il plaisante « les cordicoles » et leur « fanatisme aveugle » et les « dévotions fantastiques et féminines » (*Nouv. ecclés.* du 9 janvier 1782, p. 5-8). L'instruction du 3 février 1782 sur le *jeûne et la pénitence* (*Nouv. ecclés.* du 10 juillet 1782, p. 109-111). L'instruction, datée du 1er mai 1782, sur la *nécessité et la manière d'étudier la religion* est particulièrement intéressante; il s'y élève « contre les mauvais guides, partisans d'une morale plus propre à fomenter les passions qu'à les guérir »; il recommande la lecture des bons livres : le *Catéchisme de Naples*, la *Bible* de Sacy, l'*Abrégé de l'histoire de l'Ancien Testament* de Mesenguy, l'*Histoire ecclésiastique* de B. Racine, l'*Exposition chrétienne* de Mesenguy et le *Catéchisme* de Bossuet, qui fut supprimé plus tard, comme insuffisamment orthodoxe (*Nouv. eccl s.* du 18 décembre 1782, p. 201-204). Grâce à la libéralité du duc de Toscane, les *Œuvres* de Mesenguy et les *Réflexions morales* de Quesnel furent distribuées gratuitement à tous les curés du diocèse de Pistoie et Prato. Peut-être pour le remercier, Ricci rappela, le 6 février 1784 « les devoirs des sujets à l'égard du souverain ». Cependant, surtout après le synode de Pistoie, la conduite de Ricci était vivement attaquée, même dans son diocèse. Le 5 octobre 1787, l'évêque adressa au clergé et aux fidèles de son diocèse une longue lettre pastorale de 111 pages, pour justifier la conduite qu'il a tenue dans son diocèse, rappeler les ouvrages qu'il a donnés pour l'instruction de son peuple avec une réfutation des imputations calomnieuses qu'on a répandues contre lui (*Nouv. ecclés.* du 10 décembre 1788, p. 197-200). Un anonyme répondit à ce plaidoyer par un écrit intitulé *Remarques pacifiques d'un curé catholique, adressées à M. l'évêque de Pistoie et Prato;* cet écrit fut interdit en Toscane sous les peines de droit.

Les *Actes et décrets du synode diocésain de Pistoie*, 2 vol. in-12, 1788, traduits en latin et en français en 1791 et condamnés par la bulle *Auctorem fidei* ont été longuement étudiés à l'art. PISTOIE. Ricci se déclara en faveur des décrets de l'Assemblée constituante sur la Constitution civile du clergé, dans une *Réponse aux questions proposées sur l'état de l'Église de France* (*Nouv. ecclés.* du 23 août 1791, p. 135).

Michaud, *Biographie universelle*, t. XXXV, p. 560-561; Hoefer, *Nouvelle biographie générale*, t. XLII, col. 511-512; *Ami de la religion* du 22 juin 1822, t. XXXII, p. 177-180, relativement à la rétractation de Ricci; De Potter, *Vie et mémoires de Ricci, évêque de Prato et Pistoie, réformateur du catholicisme en Toscane*, Bruxelles, 1825, 3 vol. in-8°, et Paris, 1826, 4 vol. in-8°, refondu en 1 vol. in-8°, Bruxelles, 1857, traduit en allemand, Stuttgart, 1826, 4 vol. in-12, et en anglais, Londres, 1830; cette vie fut condamnée par un décret de l'Index du 19 novembre 1825; De Potter, *Extraits de la vie de Scipion Ricci* ou *Supplément contenant tous les retranchements exigés par la police française dans la contrefaçon de Paris*, Bruxelles, 1826, in-8°; la contrefaçon avait été faite par l'abbé Grégoire; De Potter cite souvent une *Vie manuscrite de Ricci;* Picot, *Mémoires pour servir à l'histoire ecclésiastique pendant le XVIIIe siècle*, t. V, p. 113-118, 251-262, et t. VI, p. 407-415; Cantu, *Les hérétiques d'Italie*, t. V, 3e discours, p. 192-222; Agenore Gelli, *Memorie di Scipione Ricci scritte da medesimo e publicate con documenti*, Florence, 2 vol. in-12, 1865, mis à l'Index le 13 juin 1865; C. M. F., *Il vescovo Scipione de' Ricci e le reforme religiose in Toscana sotto il regno di Leopoldo II*, Florence, 1865-1868, 3 vol. in-12; Gaetano Beani, *I vescovi di Pistoria e Prato, dall' 1782 all' 1871*, Pistoie, 1881, in-8°, p. 68-153; Giovanni-Antonio Venturi, *Il vescovo de' Ricci e la Corte romana fino al synodo di Pistoia*, Florence, 1885, in-8°; Jules Gendry, *Pie VI, sa vie, son pontifical (1717-1799)*, t. I, Paris, p. 452-483; Niccolo Rodolico, *Gli amici e tempi di S. de' Ricci*, Florence, 1920, in-8°; Arturo Jemolo, *Il giansenismo in Italia prima de della Revolutione*, Bari, 1928, in-8°, p. 350-382; *Protest. Realencyclopädie*, t. XVI, p. 743-749; *Kirchenlexicon*, t. X, col. 32-41 (art. *Pistoia*).

J. CARREYRE.

RICCIOLI Jean-Baptiste, jésuite italien. Né à Ferrare le 17 avril 1598, entré au noviciat le 6 octobre 1614, il enseigna d'abord les humanités, puis la philosophie et pendant vingt ans la théologie et l'astronomie à Parme et à Bologne, fut préfet des études à Parme et mourut à Bologne le 25 juin 1671.

Il doit sa célébrité surtout à ses études et publications sur l'astronomie. Pendant une dizaine d'années, de 1640 à 1650, il fit de nombreuses expériences et observations avec le concours du célèbre physicien François-Marie Grimaldi, S. J. (1613-1663); il en publia les conclusions dans son grand ouvrage *Almagestum novum astronomiam veterem novamque complectens*, Bologne, 1651, 2 vol. in-fol., complété par *Astronomia reformata*, Bologne, 1665, 2 vol. in-fol. Ces ouvrages ont encore aujourd'hui un réel intérêt à cause de leur érudition historique. Le P. Riccioli cherchait à concilier l'ancienne et la nouvelle astronomie. Mais, par suite de la condamnation de Galilée, il écarta le système de Copernic et s'efforça même de le réfuter dans un opuscule intitulé *Argomento fisicomattematico contro il moto diurno della terra*, Bologne, 1668, in-4°, suivi d'une *Apologia pro argumento physicomathematico contra systema Copernicanum*, Venise, 1669, in-4°. Il reconnaît cependant les mérites du système combattu qui lui paraît assez admissible comme simple hypothèse; mais, bien que l'immobilité de la terre ne soit pas de foi, « nous tous catholiques, nous sommes obligés par la vertu de prudence et d'obéissance d'admettre ce qui a été décrété [contre Galilée], ou du moins de ne pas enseigner le contraire d'une manière absolue ». *Almagestum*, t. I, p. 52. Il publia en outre un grand ouvrage de chronologie, *Chronologia reformata et ad certas conclusiones redacta*, Bologne, 1669, 3 vol. in-fol., ainsi que divers ouvrages sur la géographie et la topographie et même sur la prosodie et la phonétique (voir les titres dans Sommervogel).

Il laissa également deux ouvrages de théologie : *De distinctionibus entium in Deo et in creaturis*, Bologne, 1669, in-fol., et *Immunitas ab errore tam speculativo quam practico definitionum S. Sedis apostolicæ in canonizatione sanctorum, in festorum ecclesiasticorum institutione et in decisione dogmatum quæ in verbo Dei scripto traditove implicite tantum continentur aut ex alterutro sufficienter deducuntur*, Bologne, 1668, in-4°. Ce dernier livre fut, par décret du 27 mars 1669, prohibé *donec corrigatur;* il figure encore actuellement à l'Index. Nous ignorons quelles étaient les corrections demandées; Benoît XIV le cite plusieurs fois dans son *De beatificatione et canonizatione*, sans mentionner la condamnation. Cf. Reusch, *Der Index der verbotenen Bücher*, t. II *a*, p. 140.

Fabronius, *Vitæ Italorum*, t. II, p. 355-378; J. Schreiber, dans *Stimmen aus Maria-Laach*, t. LIV, 1898, p. 252-272; B. Duhr, S. J., *Jesuitenfabeln*, 4e éd., p. 284 sq.; Sommervogel, *Bibl. de la Comp. de Jésus*, t. VI, col. 1796-1805; Hurter, *Nomenclator*, 3e éd., t. IV, col. 169-171; L. Koch, S. J., *Jesuiten-Lexikon*, col. 1542 sq.

J.-P. GRAUSEM.

1. RICHARD Charles-Louis, dominicain français, né en avril 1711 à Blainville-sur-l'Eau en Lorraine, fusillé à Mons, le 16 août 1794. D'une vieille famille lorraine, il entra, âgé de seize ans, au couvent des dominicains de Blainville comme novice. Il fit profession à Nancy. Ses études théologiques se firent à Paris où il devint docteur en théologie et où il continua à demeurer, menant l'existence d'un polémiste occupé à défendre les principes religieux menacés par les philo-

sophes du XVIIIe siècle. Il le fit avec l'intransigeance qu'on peut supposer. Il attaqua dans plusieurs opuscules un arrêt du parlement de Paris, intervenu au sujet du mariage d'un juif converti. La prudence l'obligea à se retirer à Lille en 1778. Il put s'y maintenir jusqu'au moment de la Révolution. Il passa alors dans les Pays-Bas. En 1794, lors de la seconde invasion des Français, il se trouvait à Mons. Son grand âge — il avait quatre-vingt-trois ans — l'empêcha de fuir. Mais il ne réussit pas à demeurer caché. Arrêté, il fut jugé par une commission militaire qui le condamna à mort. Le motif de cette condamnation était que le P. Richard, quelques semaines avant l'entrée des Français dans la ville, avait publié un opuscule intitulé : *Parallèle des Juifs qui ont crucifié Jésus-Christ avec les Français qui ont exécuté leur roi*, Mons, 1794, in-8°. Le P. Richard fut fusillé le 15 août 1794 et, quoique vieillard et sans force, il montra un courage héroïque.

Il avait commencé par s'intéresser à la démonologie, et avait rédigé une *Dissertation sur la possession des corps et de l'infestation des maisons par les démons*, 1746, in-8°. Mais tout le reste de son activité philosophique et théologique a été dirigée par un esprit ardemment anti-révolutionnaire. Il a pris le contre-pied des Encyclopédistes. A l'époque où les philosophes prenaient parti pour les « révolutions de Brabant », Richard publiait un ouvrage *Des droits de la maison d'Autriche sur la Belgique*, Mons, 1794, in-8°. A l'époque où l'État français voulait restreindre les libertés, le recrutement, l'existence des ordres mendiants, Ch.-L. Richard multiplia les libelles contre le droit du souverain sur les biens-fonds des moines, contre les ennemis des privilèges des moines mendiants, par exemple il écrivit : *Examen du libelle intitulé « Histoire de l'établissement des moines mendiants »*, Avignon, 1767, in-12. L'attaque ou plutôt la contre-attaque du P. Richard contre les Encyclopédistes allait souvent beaucoup plus loin et se développait en plein terrain doctrinal. Il a écrit un livre opposant « *La nature en contraste avec la religion et la raison* », Paris, 1773, in-8°, des *Observations modestes sur les pensées de d'Alembert*, Paris, 1774, in-8°, car il était autant ennemi de d'Alembert que de Rousseau. A un libelle il répond par une *Réfutation de l'Alambic moral*. Ce ne sont que défenses de la religion, de la morale, de la vertu, de la société. Il écrit une diatribe contre Condorcet, deux autres contre les protestants qu'il déteste autant que les juifs. Il ne semble pas qu'il ait beaucoup aimé les jésuites car il a éprouvé le besoin d'écrire une *Défense du pape Clément XIV*. Mais, bien entendu, il fait cause commune avec Trévoux contre Voltaire. Il ne manque pas de verve dans son *Voltaire de retour des ombres et sur le point d'y retourner pour n'en plus revenir, à tous ceux qu'il a trompés*, Bruxelles et Paris, 1776, in-12. D'autres parmi ses travaux montraient en face de la nocivité philosophique les bienfaits du christianisme par exemple : *Annales de la charité et de la bienfaisance chrétienne*, Paris, 1785, 2 vol. in-12. On peut se rendre compte de la facilité et de l'abondance du P. Richard par le fait qu'il a publié en 1789 quatre volumes de ses *Sermons*. Il était d'ailleurs capable de beaucoup d'application. Son *Analyse des conciles généraux et particuliers*, Paris, 1772-1777, in-4°, représente une réelle érudition.

On conçoit qu'animé de telles intentions, d'une telle facilité et d'un tel acharnement à la tâche, le P. Richard ait eu le grand dessein de dresser contre l'*Encyclopédie* de Diderot et d'Alembert, sous une forme relativement abrégée et plus populaire, une contre-encyclopédie, l'encyclopédie de la religion. Réussissant à y intéresser ses confrères dominicains des couvents du faubourg Saint-Germain et de la rue Saint-Honoré il parvint au bout de sa tâche : cinq in-folio parurent en 1760-1761 et un sixième en supplément parut en 1765. Le titre manque un peu de modestie : *Dictionnaire universel dogmatique, canonique, historique, géographique et chronologique des sciences ecclésiastiques*, contenant l'histoire générale de la religion, de son établissement et de ses dogmes, de la discipline de l'Église, de ses rits, de ses cérémonies et de ses sacrements; la théologie dogmatique et morale spéculative et pratique, avec la décision des cas de conscience; le droit canonique, sa jurisprudence et ses lois, la juridiction volontaire et contentieuse et les matières bénéficiales, l'histoire des patriarches, des prophètes, des rois, des saints et de tous les hommes illustres de l'Ancien Testament; de Jésus-Christ, de ses apôtres, de tous les saints et saintes du Nouveau Testament; des papes, des conciles, des Pères de l'Église et des écrivains ecclésiastiques; des patriarcats, des sièges métropolitains ou épiscopaux, avec la succession chronologique de leurs patriarches, archevêques et évêques, des ordres militaires et religieux; des schismes et des hérésies; avec des sermons abrégés des plus célèbres orateurs chrétiens, tant sur la morale que sur les mystères et les panégyriques des saints. Ouvrage utile non seulement aux pasteurs chargés par état des fonctions du sacré ministère, mais aussi à tous les prêtres séculiers ou réguliers et généralement à tous les fidèles de toutes les conditions, par le R. P. Richard et autres religieux dominicains des couvents du faubourg Saint-Germain et de la rue Saint-Honoré. On aurait tort de rechercher dans cette contre-encyclopédie ou plutôt dans ce supplément catholique et rectificatif de l'Encyclopédie une pensée subtile. Sans doute les grandes questions : conscience, morale, grâce, providence sont traitées en théologie thomiste. Mais il s'agit d'un thomisme simplifié pour devenir simple bon sens. Bref l'ouvrage français du XVIIIe siècle ne vaut pas la *Pantheologia* de Rainier de Pise publiée et adaptée, en latin, au siècle précédent par Jean Nicolaï et qui était un monument philosophique. On ne peut se défendre de l'impression qu'en cette fin du XVIIIe siècle la théologie thomiste a perdu toute initiative capable de conduire des esprits. Pourtant, lorsqu'on voudra un dictionnaire religieux au début du XIXe siècle, on rééditera l'honnête compilation du P. Richard sous le titre de *Bibliothèque sacrée*, Paris, 1821-1827, 29 vol. in-8°.

Il est à craindre d'une manière générale que, dans sa lutte contre la libre-pensée, le P. Richard ait voulu être plus « populaire » que les philosophes. Il n'a pas su acquérir leur prestige de menues, même d'indigentes finesses. Pourtant, il voyait très clair sur les dangers du philosophisme. Voir Moulaert, la *Vie et les œuvres du R. P. Ch.-Louis Richard*, Louvain, 1867, in-16, p. 20, 28-29, 42, 77-78, 175. Il avait parfaitement prévu, vingt ans d'avance, que le philosophisme amènerait à la Révolution, *ibid.*, p. 97.

Outre la monographie de Moulaert, citée plus haut, voir *L'ami de la religion*, t. XXX, 1822.

M.-M. GORCE.

2. RICHARD François, né à Pont-à-Mousson, en 1612, entra dans la Société de Jésus, à Nancy, le 7 novembre 1631. En 1644 il fut envoyé en Grèce, pour y travailler à l'œuvre des missions; c'est dans l'île d'Eubée (Négrepont) qu'il mourut en décembre 1673. Il a écrit, en grec vulgaire, un ouvrage d'exposition du dogme catholique, où il traite d'une manière spéciale les points controversés entre Grecs et Latins : Ἡ Τάργα τῆς πίστεως τῆς Ῥωμαϊκῆς Ἐκκλησίας εἰς τὴν διαφένδευσιν τῆς ὀρθοδοξίας, *Le bouclier de la foi de l'Église romaine pour la défense de l'orthodoxie*, deux parties, Paris, 1658. Cet ouvrage fut jugé digne d'une réfutation par le polémiste grec Georges Coressias. Voir ici, t. III, col. 1847. Le P. Richard a écrit également une *Relation des missions des Pères de la Compagnie de Jésus dans l'île de Sant-Erini* (Santorin), Paris, 1657.

Dom Calmet, *Bibliothèque lorraine*, p. 812; E. Legrand, *Bibliographie hellénique du XVII*e *s.*, t. II, p. 100-105; Sommervogel, *Bibliothèque de la Compagnie de Jésus*, t. VI, col. 1809.

É. AMANN.

3. RICHARD Gilles. Voir GILLES, t. VI, col. 1358.

4. RICHARD D'ARMAGH, ainsi nommé de la ville d'Irlande dont il fut archevêque (d'où son nom latin d'ARMAGHANUS); nommé aussi FITZRALPH *(filius Radulphi)*, prélat anglais du XIVe siècle († 1360). Né aux dernières années du XIIIe siècle, à Dunkalk (comté de Louth), il fit ses études à Oxford, où il aurait été l'élève de Jean de Baconthorp et devint *fellow* de Balliol College; en 1333, il était vice-chancelier de l'université, puis chancelier. En 1334, il est chancelier de la cathédrale de Lincoln et, peu après, archidiacre de Chester; en 1337 le pape Benoît XII le fait doyen du chapitre cathédral de Lichtfield. Dix ans plus tard le pape Clément VI le nommait archevêque d'Armagh, et il était sacré à Exeter le 8 juillet 1347. Aussi bien, il était pour lors fort connu à la cour d'Avignon, où l'on relève sa présence en 1335, 1338, 1341, 1342, 1344, 1349, sans qu'il soit nécessaire d'ailleurs, d'admettre un séjour continu.

C'est à la cour de Benoît XII (1334-1342), que Richard Fitzralph entre en relations avec les prélats arméniens venus pour négocier l'union de leur Église avec Rome. Ce lui fut l'occasion de rédiger un ouvrage important en 19 livres : *Summa in quæstionibus Armenorum* (dont le l. I porte le titre *Summa de erroribus Armenorum*), qui sera imprimé à Paris, par Jean Petit, en 1511, in-fol. (très rare; à la Bibl. nat. de Paris sous la cote *D. 934;* et *Rés. D. 2344*); Richard y examine et y discute les doctrines où les arméniens diffèrent des catholiques. En voir un sommaire dans A. Possevin, *Apparatus sacer*, t. II, 1608, p. 325-326.

Rentré dans les Iles britanniques, l'archevêque d'Armagh se fit une réputation de grand prédicateur, et il s'est conservé en manuscrits un certain nombre de ses sermons. Mais il fut particulièrement célèbre par la position qu'il adopta dans la querelle entre le clergé séculier et les ordres mendiants, qui reprend de plus belle dans la seconde moitié du XIVe siècle. Chargé, au cours de 1349, d'une visite canonique en Angleterre, il recueille les échos des plaintes des curés et transmet à la Curie pontificale, en juillet 1350, le mémoire qui les contient : *Propositio ex parte prælatorum et omnium curatorum totius Ecclesiæ coram papa in pleno consistorio... adversus ordines mendicantes* (en ms. à la Bodléienne d'Oxford, n. *144*, fol. 251 *b*). En même temps, Richard mettait en chantier un traité plus personnel : *De pauperie Salvatoris* qu'il complètera ultérieurement. En 1356, lors d'une nouvelle visite canonique dans le diocèse de Londres, il retrouve, plus excitée que jamais la même controverse, et il prend position de manière plus résolue encore en beaucoup de sermons (quatre de ces sermons sont publiés à la fin de l'édition de la *Summa in quæstionibus Armenorum* de 1511). S'il fallait en croire les religieux mendiants qui, bien entendu, combattirent l'archevêque, celui-ci aurait avancé de graves erreurs : la mendicité volontaire était chose répréhensible; le Christ n'avait jamais mendié, ni n'avait conseillé la mendicité, il l'avait plutôt interdite, etc. (voir un résumé dans Wadding, *Annales minorum*, an. 1357, n. IV et V). Un franciscain, Roger Conway (Rogerius Chonnous), prit la défense du genre de vie des moines mendiants dans *Defensiones pro mendicantibus contra Armachanum*. Les adversaires de Richard firent si bien que finalement l'archevêque fut cité à Avignon par le pape Innocent VI. Le 8 novembre 1357, il prononçait devant la cour pontificale sa *Defensio curatorum contra eos qui privilegiatos se dicunt*, souvent publiée depuis 1475, soit à part, soit en divers recueils; on la trouvera en particulier dans Goldast, *Monarchia*, t. II, p. 1392 sq., et dans Brown, *Fasciculus rerum expetendarum et fugiendarum*, t. II, p. 466 sq. C'est sans doute à la même occasion que Richard mit la dernière main à son traité en sept livres *De pauperie Salvatoris:* les quatre premiers livres et le sommaire des trois derniers sont publiés par R. L. Poole en appendice à l'édition du *De dominio divino libri III* de Wyclef, publiée par la *Wyclif society*, Londres, 1890. C'est une œuvre considérable et qui demanderait une sérieuse étude. Plusieurs des idées émises par l'Armaghanus ont été reprises par Wyclef. Le procès de Richard à la Curie ne semble pas avoir eu de conclusion; et l'archevêque mourut en Avignon, sans avoir été condamné, le 20 novembre 1360. Il laissait une réputation de sainteté bien établie en Angleterre. En dehors des ouvrages signalés, il reste de lui bon nombre de manuscrits dont nous reproduisons les indications d'après Tanner, *Bibliotheca britannico-hibernica*, 1748, p. 284 sq. : *Sermons*, dont une série est intitulée : *De laudibus Mariæ Avenioni, Lectura Sententiarum, Quæstiones Sententiarum, Lectura theologiæ, De peccato ignorantiæ, De vafritiis judæorum, Dialogus de rebus ad sanctam Scripturam pertinentibus, Vita sancti Manchini abbatis* et des lettres. On trouvera dans Tanner, d'après Leland, les indications des manuscrits.

R. L. Poole, art. *Fitzralph (Richard)*, dans le *Dictionary of national biography*, t. XIX, 1889, p. 194-198 : Hurter, *Nomenclator*, 3e éd., t. II, col. 631 (sous le mot *Fitzralph*); Trithème a déjà une courte notice, *De scriptor. eccles.*, éd. de Paris, 1512, fol. CXL.

É. AMANN.

5. RICHARD DE CORNOUAILLES, appelé aussi RICHARD LE ROUX, fut à Oxford, d'après Thomas d'Eccleston, le cinquième maître en théologie du couvent des frères mineurs. *De adventu minorum in Anglia*, édit. A.-G. Little, p. 65. Originaire d'Angleterre, il était entré chez les mineurs à Paris « au moment où frère Élie troublait tout l'ordre et où son appel était encore pendant », et donc vers 1238. Il rentra en Angleterre, où il fit profession, sans aucun doute à Oxford. En 1248 il y était encore. C'est à ce moment que le ministre général, Jean de Parme, lui donna congé de se rendre à Paris; mais Richard, se ravisant, prit le parti de continuer à Oxford son enseignement; il commença à y « lire » les Sentences en 1250, comme nous l'apprend un texte de Roger Bacon. *Compendium studii theologici*, édit. Rashdall, p. 52-53. Mais « à cause de certains troubles », il demanda un peu plus tard à quitter l'Angleterre pour rentrer à Paris. Tous ces détails sont fournis par les lettres d'Adam de Marisco, dans *Monumenta franciscana*, dans *Rolls series*, t. I, p. 330, 349, 359, 360, 365. Le départ pour la France doit se placer en 1253. A Paris, au dire d'Eccleston, Richard aurait professé avec beaucoup d'éclat, *magnus et admirabilis philosophus judicatus est.* Ce n'est pas l'avis de Roger Bacon, qui, dans le passage cité plus haut, l'accable de son mépris et le rend responsable de lourdes erreurs philosophiques qui se sont perpétuées longtemps (Bacon écrit en 1292). Vers 1256, Richard fut rappelé à Oxford, pour prendre la succession de Thomas d'York. Après 1259 on perd sa trace.

Richard ayant été, à Paris, le successeur et peut-être le contemporain de saint Bonaventure, qui y professa à partir de 1251, il y aurait intérêt à pouvoir lire les Commentaires des Sentences qu'il a composés. Le commentaire de Bonaventure a même figuré, en certains mss. sous son nom. Deux mss. d'Assise contenant, le premier un commentaire des l. I et II expressément attribué à Richard de Cornouailles (n. *346*, de l'ancienne *Bibliotheca secreta*), le second un commentaire du l. I, ayant même *incipit* (n. *339* du même catalogue) ont disparu d'Assise et n'ont pas encore été identifiés.

Un autre ms. (n. *375*, du même catalogue) également disparu contenait une *Compilatio quatuor librorum Sententiarum secundum magistrum Richardum Ruphi de Anglia, facta Parisiis;* on a proposé de l'identifier avec le ms. *33* de la bibliothèque communale de Todi. On a donné aussi de sérieux arguments pour l'attribution à notre Richard d'un commentaire sur les trois premiers livres des Sentences, contenu dans le ms. *62* de Balliol College à Oxford, et qui contiendrait la substance des leçons professées par Richard, en cette ville, de 1250 à 1253. Le ms. *196* de la même bibliothèque contient un commentaire anonyme des quatre livres des Sentences. A.-G. Little y verrait volontiers le commentaire professé à Paris par notre auteur. Tout ceci aurait encore besoin de précision.

Tout l'essentiel dans A.-G. Little, *Franciscan school at Oxford*, dans *Archivum franciscanum historicum*, t. XIX, 1926, p. 841-845, qui reprend et complète son livre antérieur : *The grey friars in Oxford;* pour l'identification du ms. *62* de Balliol College, voir F. Pelster, dans *Scholastik*, t. I, p. 50-58.

É. AMANN.

6. RICHARD DE MAIDSTONE ou **MAYDESTONE** (XIVe s.). Originaire du comté de Kent (Angleterre), il entra chez les carmes, sans doute à Aylesford (même comté), et fut envoyé à Oxford pour faire ses études de théologie; il devint bachelier, puis docteur; il a dû rentrer ensuite dans son couvent, où il mourut le 1er juin 1396. Polémiste ardent, il prit part aux controverses sur la pauvreté, qu'avait ranimées la prédication de Wyclef († 1384); Richard s'attaqua surtout à l'un des disciples du novateur, Jean Ashwardby. En dehors d'un poème *Super concordia regis Ricardi et civium Londinensium* (publié dans *Rolls Series, Political songs*, t. II, p. 289-299), toute son œuvre est demeurée manuscrite. Elle comporte, outre quelques commentaires sur des passages ou des livres bibliques (Psaumes de la pénitence, Cantique de Moïse, Cantique des Cantiques) des traités polémiques : *Protectorium pauperis* (bibl. Bodléienne, ms. *e Mus. 86*, fol. 160-176); *Determinaciones (ibid., e Mus. 94)*, dont la seconde est dirigée *contra M. Johannem* (Ashwardby) *vicarium ecclesiæ Sanctæ Mariæ Oxon.; Contra lollardos; Contra wiclefistas.* Il reste aussi d'assez nombreux sermons et des ouvrages de théologie : *Quæstionum liber unus; Super Sententias libri IV; De sacerdotali functione lib. I : An quilibet constitutus in ordine sacerdotis teneatur ex vi ordinis ad officium prædicandi?* etc.

Tanner, *Bibl. britannico-hibernica*, Londres, 1748, qui renverra à Leland et à Bale; Cosme de Villiers, *Bibl. carmelitana*, t. II, p. 682, 683; C.-L. Kingsford, art. *Maidstone* du *Dictionary of national biography*, t. XXXV, 1893, p. 339.

É. AMANN.

7. RICHARD DE MEDIAVILLA, célèbre professeur franciscain de la fin du XIIIe siècle.

I. VIE. — Malgré les prodiges d'ingéniosité faits depuis quelque vingt ans pour préciser les données relatives à la vie de cet auteur, il semble que l'on reste encore dans l'incertitude sur bien des points. On ne sait même pas encore comment il faut transcrire son nom. Les anciens bibliographes anglais, Leland, Bale, le nommaient, sans hésiter, Richard de Middleton ou de Middletown, mais ne pouvaient dire laquelle des villes anglaises de ce nom devait lui être attribuée comme patrie. Récemment on a signalé deux mss., qui paraissent tous deux anglais d'origine, le ms. *144* d'Assise, et le ms. *139* de Merton College à Oxford, qui s'accordent à mettre des *quodlibet* sous le nom de Richard de Menneville; et l'identité de ce dernier est assurée, car le scribe qui a écrit ce nom en tête de la série des trois *quodlibet*, d'ailleurs connus par ailleurs, de notre Richard, n'hésite pas à intituler la première de ces pièces : *Primum quodlibet fratris Ricardi de Mediavilla* (Merton College, ms. *139*, fol. 162 r°). Mediavilla est-il la traduction telle quelle de Menneville? Ce n'est pas impossible. Menneville est-il un nom de localité, ou un nom de famille? L'une et l'autre hypothèses ont été soutenues. Si c'est un nom de localité, faut-il chercher celle-ci en Angleterre? On n'en a point trouvé; mais les Menneville ou les Moyenneville ne manquent pas en France. Par contre, si c'est le nom d'une famille noble — naturellement originaire de France — il ne manque pas d'attestations relatives à l'existence aux XIIIe et XIVe siècles dans le Northumberland de personnes portant le nom de Meyneville ou Menneville. Voir F. Pelster, S. J., *Die Herkunft des Richard von Mediavilla*, dans *Philosophisches Jahrbuch* de la *Gœrresgesellschaft*, t. XXXIX, 1926, p. 172-178. Cette argumentation n'a pas convaincu le P. Lampen, O. M., qui est intervenu à plusieurs reprises, non pour démontrer, comme on l'a dit parfois, l'origine française de Richard, mais pour faire remarquer que l'on ne peut donner aucune preuve de son origine anglaise. De fait, ni les mss. contenant ses œuvres ni les plus anciens chroniqueurs de l'ordre quand ils citent Richard de Mediavilla n'en font un Anglais. P. Glorieux n'a pas réussi davantage à démontrer son origine française (Moyenneville près d'Abbeville). Voir *France franciscaine*, 1936, p. 97 sq. Mais c'est certainement à Paris que Richard a enseigné, et les œuvres considérables qui restent de lui reproduisent ses leçons et ses argumentations parisiennes; c'est à Paris qu'il a acquis une juste célébrité.

Il y est vers 1280, au dire du *Firmamentum trium ordinum*, fol. XLII, c. 2. En 1283, il est bachelier et fait partie comme tel de la commission franciscaine qui doit examiner les écrits de Jean-Pierre Olieu. Cf. *Chronique des XXIV généraux*, dans *Analecta franciscana*, t. III, p. 374-376. Cette commission, on le sait, fut très sévère à Olieu, voir ici t. XI, col. 983, et Richard passa aux yeux de ce dernier comme un de ses plus décidés adversaires. Quand en 1285 il compose un mémoire pour sa défense, Olieu met en cause avec d'autres « maîtres en théologie » frère Richard de Mediavilla. Texte dans Ehrle, *Petrus Olivi*, publié dans *Archiv für Litteratur-und Kirchengeschichte des M. A.*, t. III, 1887, p. 418; et sous une autre forme dans Duplessis d'Argentré, *Collectio judiciorum*, t. I, p. 226. Ces deux textes nous permettent de fixer à peu près les dates du professorat de Richard à Paris, en les complétant par les renseignements, assez maigres à la vérité, que l'on peut retrouver dans les œuvres existantes de Richard. C'est en 1284 qu'il devient maître, et il est *actu regens* dès septembre de cette année, jusqu'en juin 1287. A partir de ce moment, ses traces se brouillent de nouveau. Par le procès de canonisation de saint Louis, évêque de Toulouse, de l'ordre des frères mineurs, nous apprenons que Richard a été en rapport avec celui-ci; non peut-être à Barcelone lorsque Louis, fils de Charles II de Sicile, y était retenu comme otage, mais certainement alors que, rentré à Naples, le jeune prince, retiré au château de l'Œuf, après avoir déjà reçu la prêtrise, s'instruisait dans la théologie. « Après le repas, dit un témoin du procès, il s'appliquait à quelque conférence sur des matières théologiques, philosophiques ou morales, surtout après l'arrivée de Richard de Mediavilla, maître en théologie, qui lui avait été assigné comme maître et socius. » Texte dans *Analecta franciscana*, t. VII, p. 14. Ceci se passait après l'ordination sacerdotale de Louis et donc pas avant 1296. Comme, par ailleurs, Richard n'est pas cité parmi les frères mineurs bénéficiaires du testament que le jeune évêque de Toulouse dicte le 19 août 1297 (jour même de sa mort), on en conclura, selon toute vraisemblance, qu'à ce moment Richard n'était plus dans l'entourage de saint Louis. Sur ces rapports de Richard avec Louis, voir W. Lampen, *Utrum Richardus de M. fuerit S. Ludovici*

Tolosani magister, dans *Arch. franc. histor.*, t. xix, 1926, p. 113-116; t. xxiii, 1930, p. 246-248. Nous n'avons plus d'autres renseignements personnels sur Richard après cette date; mais, avec Lechner, on peut accepter comme date de sa mort 1307 ou 1308. Le frère mineur dit l'Astesan, qui rédige, en 1317, sa *Summa de casibus* mentionne dans son *Prœmium* les théologiens de son ordre qu'il a mis à contribution et, visiblement, selon leur date obituaire. Il met Richard entre Gauthier de Poitiers († 1307) et Jean Scot († 1308). Voir le texte dans E. Hocedez, *Richard de Middleton*, p. 133.

II. Œuvres. — L'œuvre littéraire de Richard est relativement bien conservée et considérable, même si l'on défalque les productions douteuses ou apocryphes.

A cette dernière catégorie appartiennent des traités canoniques : *Distinctiones super Decretis* (ms. de Douai, *644*; de Vienne, Bibl. nat., *2194*), *Ordo judiciarius* (édit. de C. Witte, Halle, 1853), qui sont du canoniste Richard l'Anglais; un *Tractatus de clavium potestate*, qui est de Richard de Saint-Victor (cf. *P. L.*, t. cxcvi, col. 1159-1178). Les anciens catalogues des œuvres de notre auteur lui attribuent aussi un traité *De conceptu B. Mariæ virginis;* ce doit être par suite d'une confusion avec le même Victorin; en toute hypothèse d'ailleurs, notre Richard ne saurait être donné comme un défenseur du privilège marial, car, en son commentaire des Sentences, il enseigne clairement que l'âme de la Vierge, par son union avec la chair, a contracté la souillure du péché originel. *III Sent.*, dist. III, a. 1, q. i, éd. de Brescia, p. 27.

Par contre l'authenticité des ouvrages suivants est bien assurée. 1° *Commentaire sur les quatre livres des Sentences* fourni par de nombreux mss., voir P. Glorieux, *Répertoire*, n. 324; le l. IV imprimé à Venise, 1479 (cf. Hain, n. 10 984) et dans les années suivantes; les quatre livres, en deux volumes, Venise, 1507-1509; puis Brescia, 1591. — 2° *Quæstiones disputatæ* au nombre de 45; fournies par de nombreux mss., voir Glorieux, ibid., et E. Hocedez, dans *Recherches de science religieuse*, 1916, p. 493-494; ce dernier a donné, *ibid.*, p. 500-513, le titre de chacune des questions; la q. xiii, *Utrum angelus vel homo intelligat verum creatum in æterna virtute* a été publiée par les Pères de Quaracchi, dans *De humanæ cognitionis ratione anecdota quaedam*, 1883, p. 221 sq. — 3° Les *quodlibet;* les mss. donnent d'ordinaire à la suite du commentaire des Sentences trois *quodlibet;* ils ont été publiés ensemble et dans le même ordre dans l'édition de Venise, 1507-1509, à la suite dudit commentaire. On trouvera le détail des questions dans P. Glorieux, *La littérature quodlibétique de 1260 à 1320*, p. 258-271. A la suite de cette table, ce même auteur fournit la capitulation de deux autres *quodlibet* donnés à Richard par le ms. *14 305* de la Bibliothèque nationale de Paris, mais dont l'attribution reste au moins douteuse; il se pourrait que l'on ait affaire à une œuvre de Pierre de Falco; ces deux textes sont demeurés inédits. — 4° Aux *quodlibet* se rattachent deux autres questions : 1. *Quæstio de privilegio papæ Martini IV*, et relative aux droits accordés aux ordres mendiants d'entendre les confessions, sans aucune approbation préalable des évêques et des curés, à condition toutefois que les fidèles se confesseraient une fois l'an à leurs curés respectifs. Richard examine le point de savoir si celui qui s'est confessé à quelqu'un de ces religieux est tenu de réitérer l'aveu de ses fautes quand il se confesse à son propre curé; ce texte a été publié par F. Delorme, O. M., *Fr. Richardi de M. quæstio disputata de privilegio Martini papæ IV nunc primum edita*, Quaracchi, 1925, où l'on trouvera une riche documentation sur toute cette affaire qui engendra bien des remous. — 2. *Quæstio de gradu formarum* répondant à cette question : *Utrum in quolibet composito sit una forma;* cet écrit doit être incessamment publié; Pelster, *Oxford theology and theologians*, p. 109, en rapproche une question analogue du ms. *158* d'Assise, fol. 55. — 5° Plusieurs sermons de Richard sont fournis par divers mss. E. Hocedez, en a publié trois en appendice à son livre sur *Richard de Middleton*, Paris-Louvain, 1925, l'un pour la fête de sainte Catherine de 1281, le second pour la Purification de l'année 1283, le troisième pour le samedi avant la Passion (3 avril 1283); un autre sermon pour l'Ascension, de date incertaine, a été publié par W. Lampen dans la *France franciscaine*, 1930, p. 388-390. — 6° *Postilles* sur l'Écriture sainte. Les affirmations des anciens bibliographes sur la composition par Richard de brèves annotations sur les quatre évangiles et sur les épîtres paulines paraissent dignes de foi; jusqu'à présent il ne s'en est rien retrouvé.

La date de ces différentes œuvres se laisse assez facilement déterminer. Voir surtout E. Hocedez, *op. cit.*, p. 27 sq. Le Commentaire des Sentences a été professé, mais non rédigé, en 1282-1284, il n'aurait pris sa forme définitive que vers 1295. Il aurait donc été précédé par la publication des *Quæstiones disputatæ*, fin de 1284. Le 1er *Quodlibetum* se place à Pâques de cette même année scolaire et donc en 1285, le 2e à Pâques de l'année suivante, 1286, le 3e à Pâques 1287. La *Quæstio disputata* sur la confession serait de cette même année scolaire 1286-1287. La date des sermons a été indiquée ci-dessus. En définitive c'est dans les années 1283-1287 que se situe la plus grande activité scolaire de notre docteur.

III. Place dans le mouvement intellectuel. — Les dates que l'on vient de fixer ont précisément leur intérêt en ce qu'elles montrent le milieu dans lequel a vécu et enseigné Richard.

Les deux écoles dominicaine et franciscaine et, si l'on veut, aristotélicienne et augustinienne, ont défini leur position vers le milieu du siècle. Un conflit d'idées s'en est suivi qui a été violent. Les deux grands chefs, Thomas d'Aquin et Bonaventure, sont morts presque simultanément en 1274. Les épigones continuent le combat et l'année 1277 semble marquer au compte de l'aristotélisme une grosse défaite; pêle-mêle avec les doctrines averroïstes — exagérations de l'aristotélisme — sont condamnées par l'évêque de Paris, Étienne Tempier, en bon nombre, des thèses strictement thomistes. Cette année devrait donc marquer le triomphe de la théologie et de la philosophie augustiniennes dont l'ordre franciscain entend maintenir les traditions. Or, il est extrêmement remarquable qu'un homme comme Richard, franciscain dans l'âme, tout en se montrant très en garde contre les thèses condamnées en 1277, ne professe pas, à l'endroit de l'aristotélisme, toutes les défiances du milieu où il vit; non moins intéressant de le voir prendre à son compte, en théologie, plusieurs doctrines thomistes. Sans que l'on puisse parler, à son sujet, d'éclectisme, il faut rendre hommage à l'ouverture de son esprit qui ne paraît pas se résigner à jurer *per verba magistri*.

Les historiens des sciences, en particulier P. Duhem, ont signalé chez lui — et c'est plus vrai encore de son contemporain R. Bacon — des curiosités relatives aux choses de la nature, des idées sur la valeur de l'expérience, des théories sur la pesanteur et le mouvement des projectiles qui témoignent qu'il s'affranchit de la tyrannie aristotélicienne sous laquelle se courbait encore, en ces matières, un saint Thomas. Voir P. Duhem, *Études sur Léonard de Vinci, ceux qu'il a lus et ceux qui l'ont lu*, t. ii, Paris, 1909, p. 368 sq., 411-412, 442 sq.

En ontologie il se rallie à un réalisme modéré : *Universale non potest esse actu in re extra*, et l'on peut dire que, jusqu'à un certain point, c'est la raison qui lui donne naissance, *ipsa universalitas est res constituta a ratione;* il n'empêche que cet « universel » a dans l'in-

tellect une existence réelle, et cette existence est plus réelle que celle des corps. Le voici d'accord avec saint Thomas. Mais il s'en sépare sur la question du principe d'individuation; pour Thomas d'Aquin, on le sait, ce principe est à rechercher dans la *materia signata in quantitate*, en telle sorte que, pour les êtres qui ne comportent pas de matière (les anges par exemple), il ne peut y avoir plusieurs individus dans la même espèce. Richard s'oppose nettement à ce point de vue; encore qu'il reconnaisse dans les anges un certain hylémorphisme, il ne serait pas embarrassé, au cas même où l'on n'admettrait pas chez eux de matière, de trouver un principe qui permette de distinguer plusieurs individus au sein d'une même espèce. Nous sommes en route vers la philosophie de Scot. De même l'insistance avec laquelle Richard fait remarquer que notre intelligence perçoit immédiatement le singulier fait penser aux affirmations du Docteur subtil. Il fausse compagnie à saint Thomas sur la question de la multiplicité des formes dans le composé; mais le retrouve dans l'étude de la connaissance. L'école bonaventurienne, fidèle à la pensée d'Augustin, faisait, dans l'intellection une part considérable à l'illumination divine, sorte de grâce de l'intelligence, analogue à la grâce qui actionne et soutient le libre arbitre. Richard, tout en admettant, bien entendu, le concours général divin pour notre intelligence comme pour tous nos actes, voit d'abord dans notre intelligence l'effort individuel et personnel et il insiste avec force sur le côté actif de l'intellection. Cf. P. Rucker, *Der Ursprung unserer Begriffe nach R. v. M.*, dans les *Beiträge* de Bäumker, t. XXXI, fasc. 1. Dans ce même domaine de la psychologie, il se garde d'ailleurs des morcelages que le thomisme paraissait vouloir faire. De même qu'il nie la distinction réelle de l'essence et de l'existence, de même il veut que les facultés soient simplement des fonctions diverses de l'âme et non point des entités réellement distinctes de sa substance. Moins intellectualiste que saint Thomas, il attribue à la volonté le primat sur l'intelligence, le rôle de celle-ci étant de disposer la volonté: c'est en celle-ci, dans son pouvoir d'auto-disposition, qu'il faut chercher d'abord la racine de la liberté. Pourtant, quand il entreprend, en éthique, de discuter les fondements de la loi éternelle, il ne cherche pas dans la volonté divine la raison dernière de la distinction entre le bien et le mal. La loi divine, c'est dans la nature des choses qu'il faut en voir le fondement. Tout ceci nous montre dans Richard un esprit fort personnel qui, s'il accepte les grandes directives de la pensée bonaventurienne, ne laisse pas de demander à d'autres maîtres, et spécialement à Thomas d'Aquin, des compléments d'information.

L'influence de saint Thomas sur notre franciscain serait, au dire d'un des meilleurs juges, le P. Hocedez, plus profonde encore en théologie qu'en philosophie. « Sur un grand nombre de questions libres, Richard adopte la position thomiste; plus souvent encore il propose les théories de saint Thomas comme probables, sans se prononcer formellement pour ou contre elles. » Voici quelques-unes des questions où il se rapprocherait du Docteur angélique : « Il rejette comme lui les raisons séminales, sans accepter toutefois l'explication positive du saint Docteur. Les anges n'ont pu pécher au premier instant de leur existence. Il incline à croire, avec Thomas que, sans la chute, le Verbe ne se fût pas incarné. Dans l'hypothèse que Dieu exigeât une satisfaction *ex condigno*, les souffrances du Christ devenaient nécessaires. L'impeccabilité du Christ est une conséquence de la vision béatifique. Le caractère sacramentel a son siège dans l'essence de l'âme, par l'intermédiaire de l'intelligence. Les actes du pénitent sont la quasi-matière du sacrement... Mais on pourrait également dresser une longue liste des thèses, et des plus importantes, où Richard s'éloigne de l'Aquinate. Avec saint Bonaventure, il conçoit la théologie comme une science pratique. Pour lui, ce qui est objet de science peut être objet de foi, *saltem habitu*. La grâce et la charité ne se distinguent pas réellement (on pourra voir une étude très approfondie de ce point par J. Reuss, *Die theologische Tugend der Liebe nach der Lehre des Richard von M.*, dans *Franziskanische Studien*, t. XXII, 1935, p. 11-43, à compléter par une autre monographie de V. Heynck, O. F. M., *Die aktuelle Gnade bei R. v. M.*, *ibid.*, p. 297-325). Les vertus surnaturelles ont toutes leur siège dans la volonté. La nature angélique est composée de matière et de forme et se multiplie dans une même espèce. Il y a dans le Christ un double *esse* et une double filiation. Sa nature humaine intervenait dans les miracles seulement à titre de cause morale et occasionnelle. Les sacrements ne sont pas proprement causes de la grâce. (Il y a sur la question de l'enseignement sacramentel de Richard un travail considérable de J. Lechner, *Die Sakramentlehre des R. v. M.*, dans les *Münchener Studien zur historischen Theologie*, fasc. 5, Munich, 1925.) La béatitude consiste formellement dans un acte d'intelligence et de volonté. L'intellect agent garde un rôle dans la vision béatifique, etc. » Hocedez, *op. cit.*, p. 384-385.

Pour ce qui est de la doctrine sacramentelle, qui a été plus particulièrement étudiée, voici les conclusions auxquelles aboutit J. Lechner. Il voit comme facteur qui réalise l'unité dans la synthèse de Richard, l'accentuation du rôle de la volonté divine; c'est elle qu'il faut considérer avant tout dans l'action sacramentelle. Écartant avec douceur l'activité physique instrumentale du sacrement — le terme d'efficacité *ex opere operato* est soigneusement évité — Richard met au premier plan l'efficience divine. Et ceci explique la doctrine assez particulière qu'il a sur la matière et la forme des sacrements et dont Scot devait s'inspirer. La matière, c'est le signe lui-même, la forme c'est l'*ordinatio ad sanctificandum* que le Christ a attachée à ce signe. Dans la doctrine du caractère, le primat de la causalité divine se manifeste encore dans le fait que ce caractère et ses effets ne sont qu'en relation morale avec le signe sacramentel. « Il est bien remarquable, dit Lechner, que notre Docteur ne tient à l'existence absolue du caractère que sur la foi des *auctoritates* et qu'il reste hésitant dans la question de la catégorie de la qualité dans laquelle il faut ranger le caractère sacramentel. » Pour ce qui est du baptême et de la confirmation, on ne remarque chez lui rien de très particulier. Mais sa théologie de l'eucharistie est digne d'attention. C'est lui qui fait passer dans l'école franciscaine la spéculation de saint Thomas et de Pierre de Tarentaise, tout spécialement pour ce qui concerne le concept de transsubstantiation et l'influence vivante de l'eucharistie sur la vie surnaturelle de l'âme. Et Lechner renvoie pour ce qui est du premier point aux subtiles analyses de Richard sur la signification du mot *hoc* dans la formule de la consécration, sur le moment précis de la transsubstantiation, sur la corruption aussi des espèces sacramentelles qui met un terme à la présence réelle.

De grande importance est l'enseignement de notre franciscain pour ce qui est de la pénitence. Avec plus de décision encore que Thomas d'Aquin ou Pierre de Tarentaise, il déclare que le pouvoir des clefs ne s'exerce pas seulement sur la peine, comme le pensaient encore Alexandre de Halès et saint Bonaventure, mais encore sur la coulpe. Cela l'oblige d'ailleurs à accentuer le caractère sacramentel des actes du pénitent qui, avant même la confession, ne procurent la rémission que par le vœu du sacrement à recevoir. Mieux que saint Thomas, il aurait accentué dans cet ordre d'idées la différence entre la contrition proprement dite et l'attrition et il a, sur la manière dont l'ab-

solution du prêtre « informe » l'attrition, des développements qui méritent d'être retenus. Les données de Richard sur les autres sacrements ont moins d'importance, encore qu'elles témoignent toujours d'une pensée très personnelle.

Tout ceci montre que Richard de Mediavilla tient une place tout à fait distinguée parmi les théologiens de second ordre qu'a vu éclore la fin du XIIIe siècle et qui ont rendu classiques les synthèses élaborées par leurs grands prédécesseurs. Les titres qui lui seront donnés plus tard : *Doctor solidus, copiosus, fundatissimus* expriment assez bien les qualités que la postérité a découvertes chez lui. Il semble que l'on ait vu surtout en lui un théologien tout à fait classique, à qui il était indiqué de faire confiance. Le fait que Denys le Chartreux lui fasse une place considérable dans son Commentaire sur les Sentences est particulièrement significatif. Assez oublié depuis la Réforme et la contre-réforme, il semble que le maître franciscain retrouve aujourd'hui une nouvelle jeunesse.

On trouvera dans le livre de E. Hocedez, *Richard de Middleton, sa vie, ses œuvres, sa doctrine*, Paris-Louvain, 1925, une bibliographie exhaustive des travaux parus jusqu'à cette date. Les travaux plus récents de F. Pelster, W. Lampen, V. Heynck, J. Reuss, P. Rucker et J. Lechner ont été mentionnés au cours de l'article.

É. AMANN.

8. RICHARD DE SAINT-LAURENT

(XIIIe s.). Les circonstances de sa vie sont mal connues; on sait qu'en 1239 il est doyen du chapitre métropolitain de Rouen et qu'en 1245 il devait encore remplir ces fonctions. Par la lettre d'envoi de son œuvre majeure au célèbre dominicain Hugues de Saint-Cher, on voit qu'il était en relations d'amitié avec celui-ci. C'est tout ce que l'on peut dire de certain sur son compte. Qu'il soit entré ultérieurement dans l'ordre de Cîteaux, on l'a conjecturé du titre d'un de ses ouvrages. Sa production littéraire qui est surtout d'ordre édifiant est considérable; et il est même surprenant qu'un écrivain si fécond ait été si profondément ignoré par les plus studieux bibliographes du Moyen Age. Il lui revient un *De virtutibus* en 20 livres, conservé dans les mss. *174* de Saint-Omer, *1530* et *1774* de Troyes; un *De vitiis*, dans les mss. *4* de Gray et *1530* de Troyes; un *De exterminatione mali et promotione boni*, qu'on trouvera édité parmi les œuvres de Richard de Saint-Victor, *P. L.*, t. CXCVI, col. 1073-1116; un certain nombre de sermons; un *De origine ac viris illustribus ordinis cisterciensis* dans un ms. de Saint-Jacques de Liège (a donné lieu au bruit que l'auteur était entré chez les cisterciens); enfin et surtout un énorme *Mariale*, intitulé encore *De laudibus beatæ Mariæ virginis libri XII*, conservé par un nombre assez important de mss. parmi lesquels il faut signaler le *Paris. lat. 3173* qui a appartenu à Hugues de Saint-Cher et lui avait été envoyé « de Picardie » par l'auteur lui-même. Imprimé sans nom d'auteur à Strasbourg, 1493, peu après à Cologne, s. d., puis en 1509; à Douai sous le nom de Richard en 1625, cet ouvrage a été inséré par Jammy, O. P., dans les œuvres d'Albert le Grand, t. XX, 2e part., 1651; il figure encore aujourd'hui dans l'édition Vivès de ce même docteur, t. XXXVI, tout entier. L'auteur s'y réfère à des passages de ses ouvrages antérieurs spécialement au *De virtutibus* et au *De vitiis*, ce qui permet d'assurer son identité. Ce *Mariale* est une somme intéressante de théologie et surtout de dévotion mariales, très propre à éclairer sur l'état des questions relatives à la sainte Vierge en ce milieu du XIIIe siècle. Après une explication de la salutation angélique (l. I), l'auteur entend montrer ce que Marie est pour nous, *quomodo Maria servivit nobis in singulis membris et sensibus suis* (l. II). Suit la description des privilèges accordés à Marie (il n'est pas question de la conception immaculée), puis de ses vertus, de sa double beauté, corporelle et spirituelle (l. III-V). Alors commence l'inventaire des appellations qui lui conviennent : mère, sœur, fille, épouse, princesse, reine et servante (l. VI) et des symboles par lesquels on la peut désigner, symboles célestes (l. VII), terrestres (l. VIII), aquatiques (l. IX). Plus curieuse encore que ces dernières énumérations, où la fantaisie se donne déjà fort libre carrière, est la série des symboles représentant Marie qui sont empruntés aux détails de l'habitation humaine : trône, tribunal, chaire, lit, tente, grenier, etc. (l. X). Avec le l. XI viennent les images prises soit à l'art de la guerre (château, citadelle, tour, place forte), ou à l'art nautique (navire, ancre, port, arche de Noé, etc.). Le l. XII roule tout entier autour de l'appellation *Hortus conclusus*, qui fournit à l'auteur un certain nombre de gracieuses images. De toute cette symbolique mariale dont la piété ultérieure n'a recueilli qu'une minime partie (se reporter par exemple aux *Litaniæ Lauretanæ*), Richard n'est pas l'inventeur; il doit beaucoup à ses prédécesseurs et en particulier à saint Bernard. Son œuvre n'en reste pas moins le reflet de son époque et à ce titre elle mériterait d'être étudiée.

Les notices littéraires : Oudin, *De script. eccles.*, t. III, p. 158; Fabricius, *Bibliotheca mediæ et infimæ latinitatis*, t. VI, p. 81; Quétif-Échard, *Scriptores ord. prædic.*, t. I, p. 177, et même de Daunou, dans *Hist. litt. de la France*, t. XIX, 1838, ne sont plus au point. Les compléter par les renseignements fournis par P. Glorieux, *Répertoire des maîtres en théologie de Paris au XIIIe siècle*, n. 148, t. I, Paris, 1933, p. 330-331.

É. AMANN.

9. RICHARD DE SAINT-VICTOR. —

I. Vie. II. Écrits. III. Doctrine. IV. Appréciation.

I. VIE. — Les maigres renseignements qui nous sont parvenus sur la vie de Richard de Saint-Victor proviennent exclusivement de la notice intitulée *Richardi canonici et prioris Sancti Victoris parisiensis vita ex libro V antiquitatum ejusdem Ecclesiæ*, c. LV. Cette notice fut rédigée par Jean de Toulouse, chanoine de Saint-Victor et a été publiée pour la première fois en 1650 en tête de l'édition de Rouen des œuvres de Richard. Voir cette notice, *P. L.*, t. CXCVI, col. IX-XIV.

Nous y apprenons que Richard était d'origine écossaise ou irlandaise, *scoticæ nationis;* qu'il fit profession au couvent des chanoines réguliers de Saint-Victor au temps de l'abbé Gilduin, et qu'il y fut le disciple du célèbre Hugues. En 1159, en qualité de sous-prieur, Richard souscrivit, avec l'abbé Achard et le prieur Nanter, une convention passée entre l'abbaye de Saint-Victor et Frédéric, seigneur de Palaiseau. Devenu prieur en 1162, Richard vit à Saint-Victor, dans le courant de l'année 1164, le pape Alexandre III et, en septembre 1170, il y reçut l'archevêque de Cantorbéry, Thomas Becket, qui prêcha le jour de l'octave de saint Augustin. La situation du prieur de Saint-Victor était alors assez délicate, car l'abbé Ervise, successeur d'Achard, joignait à une mauvaise gestion du temporel de son abbaye une grande négligence pour l'observation de la discipline canoniale. Alexandre III lui avait rappelé ses devoirs lors de la visite qu'il fit à Saint-Victor, en 1164, mais ce n'est qu'en 1172 qu'une commission épiscopale, envoyée par le pape, obtint la démission de l'abbé négligent. Nous ignorons quelle fut l'attitude de Richard en cette affaire. On a voulu y voir une allusion dans un passage de son opuscule *De gradibus caritatis*, où il déplore la décadence de la ferveur religieuse. *P. L.*, t. CXCVI, col. 1204. Mais la teneur de ce passage est bien trop générale pour qu'on puisse y reconnaître une allusion à des faits précis. Voir Kulesza, *La doctrine mystique de Richard de Saint-Victor*, Saint-Maximin, s. d. (1925). Richard mourut le 10 mars 1173, peu de mois après l'installation de l'abbé Guérin, successeur d'Ervise.

II. Écrits. — *Classification.* — Les écrits de Richard étaient très recherchés déjà de son vivant. La notice de Jean de Toulouse nous apprend qu'un prieur de l'ordre de Cîteaux, nommé Guillaume, lui avait emprunté plusieurs de ses opuscules et que Jean, le sous-prieur de Clairvaux, lui avait demandé de composer pour lui une prière au Saint-Esprit. Nous verrons encore que plusieurs des ouvrages de Richard ont été composés à la demande de ses amis. Les éditeurs de Richard ont classé ses écrits en trois groupes : le premier contient les écrits exégétiques; le deuxième, les écrits théologiques; le troisième, les mélanges. Kulesza a contesté l'exactitude et la terminologie de cette classification. Il propose de ranger les écrits de notre Victorin en trois groupes : le premier contenant « les ouvrages qui se rapportent à la vie intérieure », donc qui traitent d'ascétique et de mystique; dans le second, il fait entrer « les écrits proprement théologiques », les opuscules plus ou moins exégétiques étant réservés pour le troisième. Tous ces écrits sont cités ici d'après l'édition reproduite dans *P. L.*, t. cxcvi.

1° *Premier groupe.* — Seize écrits constituent le premier groupe de la classification de Kulesza.

1. *De præparatione animi ad contemplationem, liber dictus Benjamin minor* (col. 1-63); cet ouvrage est un traité de morale mystique : il y est expliqué comment l'âme doit se préparer à la contemplation par la répression des passions et l'acquisition des vertus. Le sous-titre de *Benjamin minor*, sous lequel ce livre est souvent cité provient de ce qu'il débute par le texte du ps. lxvii, 28.

2. Le *De gratia contemplationis, seu Benjamin major* (col. 63-192) est un traité de la contemplation. C'est l'écrit de Richard qui a été le plus étudié et le plus cité jusqu'à aujourd'hui. L'auteur l'a intitulé *Benjamin major* parce que, selon le ỷ. 28 du ps. lxvii cité plus haut, Benjamin est présenté par lui comme le fils de la contemplation, et parce qu'il est notablement plus long que le *Benjamin minor*, qui traite de la préparation à la contemplation.

3. Les *Allegoriæ tabernaculi fœderis* (col. 192-202) donnent un résumé du traité de la contemplation sous la forme d'une description allégorique de l'arche d'alliance.

4. Le *Tractatus de gradibus caritatis* (col. 1195-1207) a été composé par Richard à la prière d'un religieux de ses amis nommé Séverin. Il décrit en quatre chapitres les quatre qualités de l'amour contemplatif.

5. Le *Tractatus de quatuor gradibus violentæ caritatis* (col. 1207-1224) décrit la prière contemplative. Kulesza en loue la profondeur et met en relief le tour vraiment poétique de la description.

6. *In Cantica canticorum explicatio* (col. 405-524).

7. *Mysticæ adnotationes in psalmos* (col. 265-402).

8. *Expositio cantici Habacuc* (col. 401-405); ces trois écrits exposent différents points de doctrine et de pratique mystique en prenant des textes scripturaires comme points de départ.

9. *De exterminatione mali et promotione boni* (col. 1073-1116). Cet opuscule est un traité de morale mystique. Il expose comment on doit purifier son âme et indique les vertus nécessaires pour la persévérance dans le bien. Il insiste sur l'utilité de la contemplation pour la sanctification. Mais ce traité est revendiqué pour Richard de Saint-Laurent (ci-dessus, col. 2675).

10. *De conditione interioris hominis* (col. 1229-1365). Comme le titre l'indique, cet ouvrage est un traité de vie intérieure, basée sur l'explication tropologique du songe de Nabuchodonosor, relaté par le prophète Daniel. Dans un passage intéressant, l'auteur regrette que trop souvent les hommes d'étude, quand ils sont parvenus à une situation éminente, perdent tout goût pour les travaux solitaires de l'esprit, col. 1237.

11. Le *De missione Spiritus Sancti* (col. 1018-1031) est un sermon pour le jour de la Pentecôte, sur le texte *Spiritus Domini replevit orbem terrarum*, Sap., i, 8.

12. Le *De comparatione Christi ad florem et Mariæ ad virgam* (col. 1031) est un très bref opuscule d'à peine une colonne, qui ne fait que répéter ce qui se dit communément sur ce sujet depuis saint Jérôme.

13. *De sacrificio David prophetæ* (col. 1031-1042). Cet opuscule contient des considérations d'ordre ascétique et mystique proposées par l'auteur à l'occasion du sacrifice de David, dont parle le ps. lxx et qu'il compare à celui d'Abraham.

14. *De differentia sacrificii Abrahæ a sacrificio beatæ Mariæ virginis* (col. 1043-1058). Ce traité donne des réflexions mystiques et ascétiques, en comparant le sacrifice d'Abraham à celui que Marie offrit le jour de sa purification.

15. Le *Tractatus de meditandis plagis quæ circa mundi finem evenient* (col. 201-212), n'est, comme le titre l'indique, qu'une méditation sur les tribulations qui doivent précéder la fin du monde.

16. *De gemino paschate* (col. 1059-1074) se compose de deux sermons, l'un pour le dimanche des Rameaux, l'autre pour la fête de Pâques.

2° *Deuxième groupe.* — Le deuxième groupe, qui est celui des écrits proprement théologiques comprend, selon la classification de Kulesza, dix traités.

1. Le *De Trinitate* (col. 887-992) donne, en six livres, la démonstration spéculative de l'unité de la nature divine et de la trinité des personnes. Ce traité est le seul des écrits importants de Richard qui soit d'ordre exclusivement spéculatif. Il est aussi le seul des écrits théologiques qui soit vraiment original, et qui fasse connaître la doctrine théologique particulière à son auteur. Vincent de Beauvais voyait en lui le plus important des ouvrages de Richard. Cf. *Speculum historiæ*, l. XXVIII, c. lviii. Aussi en donnerons-nous plus loin une analyse détaillée.

2. Le *De tribus appropriatis personis in Trinitate* (col. 992-994) explique très brièvement pour quelles raisons, dans la Trinité l'unité et la puissance sont attribuées au Père, l'égalité et la sagesse au Fils, la concorde entre les deux premières personnes et la bonté au Saint-Esprit. Cet opuscule est adressé à un certain Bernard, qui avait consulté Richard sur cette matière. Il nous semble fort douteux que ce personnage soit le célèbre abbé de Clairvaux. Vincent de Beauvais semble ranger cet opuscule comme septième livre dans le traité *De Trinitate*.

3. Le *Liber de Verbo incarnato* (col. 995-1010) est dédié à un certain Bernard, qui ne paraît pas devoir être identifié avec l'abbé de Clairvaux. Richard y expose que seule une personne qui est en même temps Dieu et homme est capable de donner à Dieu la satisfaction qu'il est en droit d'exiger pour le péché, et que cette personne ne saurait être que la seconde de la sainte Trinité, le Fils de Dieu. Bien que Richard se flatte d'avoir démontré « que la claire raison prouve que la cause de l'homme exigeait spécialement la personne du Fils pour son expiation », col. 1004, le traité *De Verbo incarnato* ne saurait être rangé parmi les écrits purement spéculatifs, son auteur ayant lié son argumentation à l'exégèse du verset d'Isaïe : *Custos quid de nocte?* (xxi, 11) et l'ayant fâcheusement encombré de réflexions parénétiques. Du reste, l'idée de la nécessité de l'incarnation n'est pas particulière au prieur de Saint-Victor.

4. Le très bref opuscule intitulé *Quomodo Spiritus Sanctus est amor Patris et Filii* (col. 1011) explique en quel sens le Père aime le Fils par le Saint-Esprit et le Fils aime le Père par le même Esprit.

5. *De superexcellenti baptismo Christi* (col. 1011-1016). Cet opuscule, dédié à un parent de l'auteur, con-

tient des considérations pieuses sur le baptême reçu par le Christ et sur celui qu'il a institué.

6. *De statu interioris hominis* (col. 1115-1159). Ce traité expose l'état de la nature de l'homme après la chute. Il décrit la triple plaie de l'homme, constituée par la faiblesse, l'ignorance et la concupiscence; les trois genres de péché qui en résultent, faiblesse, erreur, et méchanceté, auxquels il oppose comme remèdes les commandements de Dieu, ses promesses et ses menaces. De nombreuses considérations d'ordre ascétique sont mêlées à l'exposé de l'état de la nature humaine.

7. Dans l'opuscule intitulé *De potestate ligandi et solvendi* (col. 1159-1178), Richard distingue entre *peccata dimittere* et *peccata remittere*. Par *peccata dimittere*, il entend la relaxation de toute la peine due au péché, tandis que *peccata remittere* ne signifie, selon lui, que la mitigation de cette peine. Cette mitigation est opérée par le prêtre au sacrement de pénitence. Quant à la relaxation totale, sans prestation d'aucune satisfaction de la part du pécheur, elle n'est réalisée qu'au baptême. Ce traité adressé à plusieurs personnes qui avaient consulté Richard est du reste plutôt parénétique que dogmatique.

8. *De judiciaria potestate in finali et universali judicio* (col. 1177-1185). Ce petit traité semble être un sermon; il expose comment les apôtres procéderont au jugement de tous les hommes et détermineront les sanctions pour chacun d'entre eux. Il est lui aussi plutôt parénétique que dogmatique.

9. *Tractatus de spiritu blasphemiæ* (col. 1185-1191). Cet opuscule répond à une question posée concernant l'identité du péché de blasphème et du péché contre l'Esprit. L'auteur pèse le pour et le contre sans donner de solution bien nette.

10. *De differentia peccati mortalis et venialis* (col. 1191-1194). Un homme mort coupable d'un péché mortel et d'un péché véniel, ayant encouru la damnation éternelle par le premier, a-t-il à subir un surcroît de peine pour le second? Richard, auquel cette question avait été posée, l'examine ici sans toutefois fournir une solution nette.

3° *Troisième groupe.* — Sept ouvrages de Richard sont classés par Kulesza dans le groupe des écrits exégétiques.

1. *Expositio difficultatum suborientium in expositione tabernaculi fœderis* (col. 211-255). Cette « exposition », que Richard écrivit à la demande de ses amis, contient dans une première partie la description littérale et tropologique du tabernacle de l'ancienne alliance. Il s'y joint des considérations d'ordre ascétique. Une deuxième partie donne la description du temple de Salomon, d'après les Livres des Rois. Une troisième partie se borne à la chronologie des rois d'Israël et de Juda. L'importance exégétique de ce traité est minime.

2. *Declarationes nonnullarum difficultatum Scripturæ* (col. 255-265). Cet opuscule que les éditeurs estiment dédié à saint Bernard donne de brèves réflexions sur les animaux purs et impurs de l'ancienne Loi et sur le texte de saint Paul : *Expurgate vetus fermentum* (I Cor., v, 7). Il est sans grand intérêt et la dédicace à saint Bernard semble fort douteuse.

3. Dans le grand traité intitulé *In visionem Ezechielis* (col. 527-600), Richard s'applique à donner des explications littérales de la vision relatée dans le premier chapitre du prophète Ézéchiel, ainsi que de celle qui décrit le temple des temps nouveaux dans les c. XLI et suivants du même prophète. L'auteur a inséré des plans dans son commentaire.

4. *Explicatio aliquorum passuum difficilium Apostoli* (col. 665-684). Les passages difficiles que Richard essaie d'expliquer en cet opuscule ont trait au rôle des œuvres de la Loi dans la sanctification du chrétien.

5. Les sept livres que Richard a écrit *In Apocalypsim Joannis* (col. 683-887) forment le plus volumineux de ses traités exégétiques. Il suit le sillage de la *Glossa ordinaria*, divise comme elle l'Apocalypse en sept visions et joint à son commentaire des remarques et des applications d'ordre mystique.

6. *De Emmanuele* (col. 601-665). Richard nous avertit, dans un prologue, qu'il a écrit ce traité parce qu'un certain Maître André avait donné une explication peu satisfaisante du texte d'Isaïe *Ecce virgo concipiet*. Il reprend les arguments de saint Jérôme pour montrer que ce texte ne peut viser que la conception du Sauveur.

7. *Quomodo Christus ponitur in signum populorum* (col. 523-527). Ce très bref opuscule ne contient que des considérations pieuses sur le texte d'Isaïe : *Radix Jesse qui stat in signum populorum* (XI, 10).

Cette brève revue de l'œuvre exégétique de Richard suffit pour faire voir qu'elle est fort peu originale, voire même très peu scientifique, comme le remarque Kulesza, *op. cit.*, p. 9.

Kulesza a omis de signaler parmi les écrits de Richard le *Liber excerptionum* (dans l'appendice d'Hugues de Saint-Victor, t. CXXVII, col. 193-225). On y trouve un résumé des trois premiers livres du *Didascalicon* d'Hugues de Saint-Victor. Il y expose l'origine et la différence des arts libéraux; il donne une description du monde et un résumé de l'histoire. Si cet écrit n'est pas original, il démontre néanmoins que Richard reconnaissait l'utilité du savoir profane et s'y intéressait. L'éditeur de Richard, dans *P. L.*, l'avait avec raison, rangé parmi les mélanges.

Trithème et Montfaucon ont prétendu qu'un certain nombre d'écrits de Richard se trouvent encore manuscrits dans des bibliothèques d'Italie, d'Allemagne et d'Angleterre. Aucun de ces traités n'a été publié et leur authenticité semble fort douteuse. Voir la nomenclature de ces traités, *P. L.*, t. CXCVI, col. XXIX sq.

III. DOCTRINE. — Richard de Saint-Victor est surtout connu comme auteur mystique. C'est en cette qualité que ses contemporains l'estimaient et Dante dit de lui que « pour contempler, il fut plus qu'un homme ». *Paradis*, chant X, 130. Son influence a été considérable sur la mystique allemande. Voir E. Krebs, *Meister Dietrich*, Munster-en-W., 1906, p. 132 sq. Pour le détail de la doctrine mystique de Richard, voir ici MYSTIQUE, t. X, col. 2613 sq.

L'œuvre exégétique de Richard étant négligeable parce que peu originale, il reste à exposer sa doctrine philosophique et théologique.

Longtemps notre Victorin fut méconnu; bien que sa position dans l'histoire de la pensée scolastique ait été convenablement exposée par Petau, les théologiens paraissaient faire fort peu de cas de lui. Encore en 1905, l'éditeur du deuxième volume de l'*Histoire de la philosophie* d'Ueberweg, un prêtre catholique cependant, le rangeait parmi les mystiques qui tendent à éliminer la dialectique de la recherche théologique, t. II, 9e éd., p. 222 sq. L'*Histoire de la philosophie médiévale* de M. de Wulf, parue vers le même temps, ne connaît Richard que comme auteur mystique. P. 231. Après Scheeben, c'est le P. de Régnon qui a eu le mérite de mettre en évidence l'originalité de la spéculation théologique de notre Victorin. *Études de théologie positive sur la sainte Trinité*, t. II, p. 235 sq. Cf. Scheeben, *Dogmatik*, t. I, p. 428. Plus tard, Clément Bäumker a souligné l'importance de sa pensée philosophique, surtout en ce qui concerne les preuves de l'existence de Dieu, *Witelo*, Munster-en-W., 1907, p. 312.

Le traité *De Trinitate* étant le seul des grands écrits de Richard qui soit exclusivement spéculatif, nous estimons qu'une analyse détaillée constitue le meilleur moyen de saisir l'originalité de la pensée du prieur de Saint-Victor.

Analyse du De Trinitate. — Les deux premiers livres traitent de l'unité divine; les quatre derniers sont consacrés à l'étude de la trinité des personnes.

Prologue. — Le prologue de ce traité expose qu'étant appelé à voir Dieu, le chrétien doit se préparer à cette vision en se donnant de la peine pour saisir par la raison ce qu'il tient par la foi. *Nitamur semper comprehendere ratione quod tenemus ex fide.* Col. 889. Le chrétien ne doit donc pas se borner à tenir pour vraies les vérités révélées; il doit essayer de les pénétrer par la réflexion, tout comme les philosophes se sont appliqués à bien comprendre le monde par le raisonnement. *Ibid.*

Livre Ier. — Les premiers chapitres précisent le but que se propose l'auteur. L'homme parvient à la connaissance des êtres qui sont dans le temps par l'expérience des sens. Ce qui est en dehors du temps lui est accessible par le raisonnement et par la foi. L'objet de la foi est au-dessus de la raison, semble même parfois être contre elle. C'est pourquoi « une profonde et très subtile pénétration », *profunda et subtilissima indagatio*, col. 891, des données de la révélation est nécessaire. Toutefois cette pénétration des articles de la foi n'est possible qu'à celui qui croit fermement, selon la parole prophétique : *nisi credideritis, non intelligetis*, Is., VII, 9. Or, rien n'est plus certain que la réalité de la révélation qui a été démontrée par des miracles. Le *De Trinitate* ne se propose pas de procéder à l'examen spéculatif de tous les articles de la foi; il se borne à ceux qui sont « éternels » et écarte « les mystères de notre rédemption qui ont été réalisés dans le temps ». Col. 890-892. Pour ces vérités éternelles, l'auteur ne veut pas se contenter de « raisons de probabilité »; il a l'intention d'indiquer « les raisons nécessaires », « d'en dégager et d'en faire saisir le bien fondé »; car aux êtres qui existent nécessairement... les preuves non de probabilité, mais nécessaires, *de necessitate*, ne sauraient faire défaut, bien que parfois elles puissent se dérober à notre recherche. Les êtres contingents sont connus par l'expérience des sens et non par le raisonnement, car ils peuvent ne pas être; mais les êtres éternels... qui ne peuvent pas ne pas être... ne sauraient manquer de raisons nécessaires. Toutefois « ce n'est pas l'affaire d'un chacun de les trouver et de les faire connaître ». Col. 892. L'auteur s'estime heureux s'il peut inciter quelques esprits à s'adonner à de semblables recherches.

Richard précise ensuite que le présent traité s'occupera « de l'unité substantielle et de la trinité des personnes en Dieu ». Il expose brièvement cet article de foi en des termes tirés du symbole *Quicumque;* il ajoute « avoir lu et entendu fréquemment l'exposé de cette doctrine, mais ne pas en avoir lu les preuves rationnelles...; les autorités abondent, mais non les arguments ». Col. 893. Ces précisions données, l'auteur passe aux preuves de l'existence de Dieu. Il en donne trois. La première est tirée de l'existence d'êtres contingents; la seconde, de l'existence de degrés dans les êtres; la troisième, de l'existence de la puissance d'être, *potentia essendi.* Tous les êtres existants ou possibles, explique-t-il, sont ou de toute éternité et par eux-mêmes, ou ni de toute éternité ni par eux-mêmes, ou de toute éternité mais non par eux-mêmes, ou par eux-mêmes mais non de toute éternité. Il écarte cette dernière hypothèse qui suppose qu'un être non existant serait capable de se donner l'existence. Col. 893. Comme il est de bonne méthode de partir de ce qui est au-dessus de tout doute, pour aboutir par le raisonnement, en se servant de ce qui est connu par l'expérience des sens, à ce qu'on doit penser des êtres qui sont au-dessus de cette expérience, Richard prend comme point de départ les êtres qui, n'étant ni de toute éternité ni par eux-mêmes, sont soumis au changement. L'expérience quotidienne nous montre que ces êtres, les plantes, les animaux, les hommes, les produits de la nature comme ceux de l'industrie humaine n'existent qu'un certain temps : ils paraissent et disparaissent plus ou moins rapidement. « Mais en partant de l'être qui n'est pas de toute éternité ni par lui-même, le raisonnement parvient à l'être qui est par lui-même et qui, de ce fait, est de toute éternité, car si rien n'était de toute éternité, rien ne serait par quoi ce qui n'a pas son être par soi-même, ni ne peut l'avoir, aurait pu parvenir à l'existence. Il est donc prouvé que quelque être existe par lui-même et, par là, de toute éternité; sinon il y aurait eu un temps où rien n'était et alors rien n'aurait jamais pu être, car ce qui aurait donné ou pu donner à soi-même ou aux autres le commencement de l'existence n'aurait été d'aucune manière. C'est ainsi que, de ce que nous voyons, nous parvenons par le raisonnement à ce que nous ne voyons pas, de ce qui passe nous arrivons à ce qui est éternel; du monde et des hommes, nous aboutissons à ce qui est au-dessus du monde et à Dieu. » Col. 894. Richard termine son argumentation en citant saint Paul aux Romains, I, 20.

Nous avons tenu à citer ce passage passablement rugueux, parce que, selon Clément Bäumker, nous avons ici le premier essai d'une preuve de l'existence de Dieu à posteriori, à l'aide du principe de causalité. Voir Bäumker, *Witelo*, p. 312; Grünwald, *Geschichte der Gottesbeweise im Mittelalter*, thèse de Strasbourg, publiée à Munster-en-W., en 1907, p. 81 sq.; Ebner, *Die Erkenntnislehre des Richards von Saint-Viktor*, thèse de Munich, publiée à Munster-en-W., en 1917, p. 74 sq.

Après avoir écarté l'opinion de ceux qui prétendent que l'existence d'un être éternel qui n'est pas par lui-même est une impossibilité, « comme si la cause devait nécessairement précéder l'effet » et « comme si ce qui est d'un autre devait nécessairement lui être postérieur », le rayon du soleil procédant de celui-ci sans lui être postérieur, col. 895, Richard passe à la seconde preuve de l'existence de Dieu.

Ici encore, il veut partir d'une base absolument certaine. On ne peut douter, explique-t-il, que, dans la multitude des êtres, il n'en existe un qui soit le plus haut, *summum*, le plus grand et le meilleur de tous. Il est de même hors de doute que la nature rationnelle est supérieure à celle qui est dénuée de raison; donc c'est une substance rationnelle qui doit avoir la première place parmi les êtres. Comme cette substance ne peut avoir reçu d'un inférieur ce qui constitue son être, il s'en suit qu'elle ne peut l'avoir que d'elle-même. Il en est de même pour « la possession de la première place ». Cette substance étant par elle-même, est nécessairement de toute éternité, assurant ainsi la possibilité de l'origine et de la succession des êtres sujets au changement. « C'est ainsi, termine Richard, que l'évidence des choses tombant sous l'expérience des sens prouve l'existence d'une substance existant par elle-même. » Col. 896.

Richard expose ensuite que tout ce qui est parvient à l'existence par le fait de la puissance d'être, *potentia essendi*, laquelle ne peut être que par elle-même et possède par elle-même tout ce qu'elle a. Toute essence, toute puissance et toute sagesse provenant d'elle, elle est la suprême essence, la suprême puissance et la suprême sagesse. Comme aucune sagesse ne saurait exister sans une substance rationnelle, il s'ensuit qu'il est une substance suprême, *summa substantia*, identique à la puissance d'être et qui est l'origine de toutes choses. Col. 896. La suprême sagesse et la puissance suprême étant identiques à la substance suprême, sont nécessairement « l'une ce qu'est l'autre ». Col. 897.

Passant à la démonstration de l'unicité de la substance suprême, Richard explique que, si une substance est la puissance suprême, une autre substance ne sau-

rait l'être, car alors « deux substances différentes seraient une et une substance serait deux substances différentes ». Col. 897. D'où il suit que la substance suprême, du fait de son identité avec la puissance d'être, est nécessairement unique; qu'aucune autre substance ne peut lui être égale ni participer à sa nature.

Toutes choses étant de la substance suprême, la divinité même est aussi d'elle. Col. 898. Dieu possédant la divinité par lui-même, la substance suprême la possède nécessairement par elle-même, d'où il s'ensuit qu'elle est identique à Dieu. La substance suprême ne pouvant communiquer sa nature à une autre substance, il faut en conclure « que la vraie divinité est dans l'unité de la substance, que la véritable unité de la substance est dans la divinité..., que Dieu ne saurait être que substantiellement un ». Col. 898. Si l'unité substantielle de Dieu rend impossible la communication de la divinité à d'autres substances, il ne s'ensuit pas que plusieurs personnes ne puissent posséder la nature divine. La sagesse de Dieu étant identique à sa puissance, son savoir ne peut dépasser son pouvoir, ni son pouvoir s'étendre plus loin que son savoir. La sagesse de Dieu étant identique à sa nature, Dieu la possède dans sa plénitude; donc il sait tout. Il en est de même pour sa puissance, d'où il s'ensuit qu'il peut tout. Étant tout-puissant, Dieu est nécessairement unique.

Livre II. — Le l. II est consacré à l'étude des « propriétés divines ». Dieu étant sans commencement, parce qu'existant par lui-même, sans fin, c'est-à-dire sempiternel, parce qu'identique à la vérité qui ne peut disparaître, immuable, parce que tout-puissant et possédant par lui-même tout ce qu'il est, Richard en déduit son éternité qu'il définit « durée sans commencement, ni fin, ni changement ». Col. 903. Étant infini quant à son éternité, Dieu l'est nécessairement quant à sa grandeur *(magnitudo)*, ce qui implique son immensité. L'éternité et l'immensité étant la substance divine même, il ne saurait exister qu'un seul éternel et qu'un seul immense. Col. 904.

La substance divine existant seule par elle-même, tous les autres êtres procèdent de l'activité de sa nature ou de celle de son bon vouloir, *secundum operationem naturæ aut secundum impartitionem gratiæ.* Col. 905.

La nature divine ne pouvant être ni détériorée ni corrompue et Dieu étant substantiellement un, un autre Dieu ne saurait procéder de l'activité de sa nature, mais un être qui ne serait pas Dieu ne le pourrait non plus. Tout ce qui n'est pas Dieu existe par l'opération de son bon vouloir et peut par conséquent ne pas être. Tous les êtres contingents sont créés de rien, les êtres matériels comme ceux qui sont immatériels, la matière primordiale ne pouvant exister par elle-même. Col. 905.

L'immensité et l'éternité de Dieu sont incommunicables, du fait de leur identité avec sa substance. Il en est de même pour sa sagesse et sa puissance. Cette conséquence n'est pas infirmée par le fait que l'homme peut être puissant et sage, car Dieu est sa propre sagesse et sa propre puissance, tandis que l'homme ne peut que posséder une certaine sagesse et une certaine puissance. Les « propriétés » divines étant identiques à sa substance ne subsistent pas en celle-ci comme en un sujet. C'est pourquoi il convient de le nommer « essence supersubstantielle ». Col. 913. Dieu est essentiellement présent partout; il est en entier en tous lieux, et ne peut être circonscrit en aucun espace, col. 913; il est au-dessus du temps, le futur et le passé n'existent pas pour lui. A la fin de ce livre, Richard note que, dans ce qui précède, il n'a voulu exposer que ce que Dieu est par lui-même de toute éternité, sans s'occuper de ce qui le concerne d'une manière relative.

Livre III. — Richard aborde ici la question de la *trinité des personnes divines.* La nécessité de cette étude est urgente, parce que, à son avis, les écrits des Pères sont déficients en ce qui concerne la preuve rationnelle, *rationis attestatio*, de cette vérité de foi. L'auteur ne se dissimule pas que d'aucuns tourneront son entreprise en dérision; il affirme que c'est l'ardeur de son esprit qui l'a incité à la tenter. Et, s'il ne réussit pas dans sa démonstration, la satisfaction de l'avoir essayée le dédommagera des critiques qu'il aura encourues. Col. 915 sq.

Dieu étant la suprême bonté et le souverain bien doit nécessairement avoir la suprême charité, le suprême amour. Or, l'amour doit nécessairement tendre vers une personne aimée et, pour que la personne aimée soit digne de l'amour divin, elle doit nécessairement avoir la nature divine. « On voit par là, dit Richard, comment la raison prouve facilement que, dans la véritable divinité, la pluralité des personnes ne saurait faire défaut. » Col. 917. Rien n'assure la parfaite béatitude comme l'amour mutuel. Or, nécessairement l'amour mutuel suppose plusieurs personnes; ainsi l'amour mutuel qui ne saurait faire défaut à Dieu établit la pluralité des personnes divines. Col. 917. La gloire de Dieu est parfaite. Or, si aucune personne ne participait à la plénitude de la gloire divine, il faudrait admettre que Dieu n'a pas voulu ou n'a pas pu avoir de participants à sa gloire. La première éventualité met en doute sa bienveillance; la seconde, sa toute-puissance. Elles sont par conséquent impossibles l'une comme l'autre. C'est ainsi que la plénitude de la gloire de Dieu exige elle aussi la pluralité des personnes divines. Col. 918.

Pour notre Victorin, ces preuves de la pluralité des personnes divines sont si claires *(aperte)*, si évidentes, que ceux qui se refusent à les admettre doivent être taxés d'insanité. Col. 918 sq.

La bonté et la charité de Dieu réclamant la pluralité des personnes divines, celles-ci sont nécessairement éternelles, car ce qui est rendu nécessaire par l'amour divin ne saurait être qu'éternel comme cet amour divin lui-même.

Les personnes aimées par Dieu de la plénitude de son amour doivent aussi lui être égales; s'il n'en était ainsi, elles ne seraient pas dignes de la plénitude de cet amour. La pluralité des personnes divines ne pouvant constituer qu'un seul Dieu, qu'une seule substance divine, « pourquoi s'étonner, s'écrie Richard, si la raison par son raisonnement *(ratio ratiocinando)* découvre une pluralité de personnes dans l'unique nature divine, quand l'expérience constate l'existence du corps et de l'âme, donc l'existence d'une pluralité de substances dans la personne humaine?... Qu'on m'explique comment l'unité personnelle de l'homme peut subsister dans une si grande dissemblance et diversité de substances, alors je dirai comment l'unité substantielle (de Dieu) subsiste dans la grande similitude et l'égalité de ces personnes. Tu dis : « Je ne saisis pas, je ne com-« prends pas »; mais ce que ton intelligence ne saisit pas, l'expérience me l'affirme. Et, si l'expérience nous enseigne que, dans la nature de l'homme, il est quelque chose qui dépasse l'intelligence, ne devrait-elle pas t'avoir enseigné que, dans la nature divine, il est quelque chose qui dépasse ton intelligence. C'est ainsi que l'homme peut apprendre en lui-même ce qu'il doit penser de ce qui lui est proposé de croire par rapport à Dieu. Ceci est dit pour ceux qui veulent définir et déterminer la profondeur des mystères divins *(secreta)* d'après la mesure de leur capacité intellectuelle et non d'après la tradition des Pères qui ont été instruits par le Saint-Esprit et qui ont enseigné avec son assistance. Col. 921 sq.

Bien que jusqu'ici Richard ait employé parfois le

terme de pluralité de personnes, il n'avait en vue que la démonstration de l'existence de la seconde personne divine. Dans ce qui suit, il s'applique à montrer que la plénitude de l'amour divin exige l'existence d'une troisième personne, qui participe à la suprême bonté et à la suprême charité de Dieu. Sans ce *condilectus*, comme dit Richard, la seconde personne ne jouirait ni de la plénitude de l'amour, ni de celle de la béatitude et de la gloire. C'est aussi ce *condilectus* qui rend parfait l'amour mutuel des deux premières personnes divines et assure la perfection de la concorde divine. Col. 927. Pour notre Victorin, ces considérations constituent une preuve évidente et indubitable de l'existence d'une troisième personne en Dieu : *manifesta et indubita ratione convincitur*. Col. 923, 927, 930.

Les trois personnes divines sont égales en ce sens que cet être suprême et infiniment simple qui est la substance divine appartient dans sa plénitude et dans sa perfection à l'une des personnes comme à chacune des autres. Col. 929.

Livre IV: La compatibilité de la trinité des personnes et de l'unité de la substance. — Après avoir rappelé qu'il faut être faible d'esprit pour ne pas être convaincu de la pluralité des personnes divines par la démonstration qui vient d'en être donnée, col. 930, Richard aborde la grosse difficulté de la compatibilité de la pluralité des personnes et de l'unité de la substance divine. Il ne s'en dissimule pas la gravité; il sait qu'elle a engendré bien des hérésies, « car quand la foi vacille, on révoque en doute ce que de multiples raisonnements ont établi ». Mais, continue-t-il, si la trinité des personnes en une seule substance est incompréhensible, s'ensuit-il qu'elle est impossible? Bien des choses affirmées par l'expérience sont incompréhensibles; pourquoi l'œil voit-il ce qui est hors de lui sans pouvoir apercevoir la paupière qui le couvre? L'œil perçoit ce qui est loin, pourquoi les autres sens ne peuvent-ils saisir que ce qui les touche? Le corps et l'âme sont de nature bien différentes et constituent néanmoins une seule personne humaine. Bien des choses dépassant l'expérience, mais démontrées par le raisonnement, sont incompréhensibles : c'est le cas de l'éternité, de l'immensité et de la toute-puissance divines, ainsi que de l'identité des perfections divines entre elles et avec la substance divine elle-même. Col. 932.

Quant à la terminologie du dogme trinitaire, Richard ne veut pas du terme hypostase, « dans lequel, selon saint Jérôme, il y a suspicion de venin ». Col. 932. Au terme *subsistence* que d'aucuns ont proposé comme plus propre que celui de *personne*, il reproche de manquer de précision et d'être inconnu du grand public. Richard veut donc s'en tenir à la formule : « une substance divine en trois personnes ». Par *personne* Richard entend une substance rationnelle douée d'une propriété qui ne peut être possédée que par un seul et qui, par conséquent, est incommunicable. Col. 934. La *substance* répond à la question *quid*, et la réponse qu'elle donne ne peut être qu' « un terme général ou spécial ou une définition », par exemple : homme, ange, Dieu. Quant à la personne, qui répond à la question *quis*, elle ne peut répondre que par un nom propre : par exemple, Barthélemy, Pierre, etc. Col. 934. Quand nous disons : voici trois personnes, nous affirmons l'existence de *tres aliqui*, dont chacun est substance rationnelle, mais nous n'indiquons pas par là si ces *tres aliqui* sont plusieurs substances rationnelles ou si tous ensemble ils n'en possèdent qu'une. Sans doute, les hommes, habitués plutôt à suivre l'expérience des sens que les démonstrations de la raison, parce que trois personnes humaines sont trois substances humaines, inclinent à concevoir les choses divines à la façon des choses créées; « mais, si la foi sommeille, la raison doit veiller, et nous venons de montrer clairement qu'il n'est pas nécessaire que là où sont plusieurs personnes, plusieurs substances doivent aussi se trouver. » Col. 935.

La raison nous avertissant que la substance répondant à la question *quid* et la personne à la question *quis*, de trois personnes différentes, chacune est nécessairement *alius, aliquis;* de trois substances différentes, chacune est nécessairement *aliud, aliquid*. Comme, dans la Trinité, la substance divine, l'être suprême et simple, est commune aux trois personnes, il ne saurait y avoir en elles *aliud* et *aliud aliquid;* il ne peut donc exister en elle diversité *(alietas)* de substance, mais seulement diversité *(alietas)* de personnes. Col. 935 sq.

Par ces considérations, Richard estime avoir démontré rationnellement qu'il n'existe aucune contradiction dans l'affirmation que Dieu est substantiellement un et personnellement trine; « car, de même que la diversité substantielle du corps et de l'âme ne détruit pas l'unité de la personne humaine, la diversité des personnes divines ne déchire pas l'unité de la substance divine. » Col. 936.

Dans toute personne, il y a lieu de distinguer le *modus essentiæ*, qui nous renseigne sur son être, sa nature, sur ce qu'elle possède, et le *modus obtinentiæ*, qui nous fait voir de quelle manière elle possède son être, si c'est par elle-même ou par un autre. Pour Richard, la personne est donc constituée par deux éléments, « ce qu'elle a » et « d'où elle a » ce qu'elle possède. A son avis, le terme *existentia* se prête bien pour désigner cette double considération; le radical *sistere*, sistence, concernant l'essence, la nature, la réalité substantielle; le préfixe *ex* visant la provenance de la sistence, *ex aliquo sistere quod est substantialiter ex aliquo esse. Sistere*, sistence, a donc trait au *modus essentiæ*, le préfixe *ex* au *modus obtinentiæ*. Les personnes humaines, explique Richard, diffèrent entre elles tant par le *modus essentiæ* que par le *modus obtinentiæ*, chacune d'elles ayant sa substance individuelle différente de celle des autres, et son origine particulière. Les anges ont bien chacun leur substance individuellement différente, mais leur origine est commune, la toute-puissance créatrice de Dieu. Ils diffèrent donc entre eux par le *modus essentiæ*. Quant aux personnes divines, étant absolument égales, parce qu'elles ne possèdent qu'une seule substance divine numériquement identique, elles ne peuvent différer que par le *modus obtinentiæ*, c'est-à-dire par leur mode d'origine. Col. 939.

Si Richard s'était arrêté à ce résultat et en avait conclu qu'en Dieu il y a une seule sistence, une seule essence, c'est-à-dire la substance divine, et trois existences, c'est-à-dire trois manières de la posséder, sa doctrine aurait gagné en netteté et en originalité. Malheureusement, dans ce qui suit, il a appliqué la notion d'existence à la substance divine elle-même, parce qu'elle n'est pas *ab alio aliquo*, ce qui l'a contraint à admettre une existence commune aux personnes, contrairement à sa définition.

Revenant au problème trinitaire, Richard expose que la personne étant incommunicable, les différences qui constituent les personnes divines, donc les « existences » sont nécessairement incommunicables, d'où il s'ensuit qu'en Dieu il y a autant de personnes que d' « existences incommunicables », *quot igitur in divinitate personæ, tot incommunicabiles existentiæ*. Col. 942. Chacune de ces personnes possédant la même substance divine, le même être supersubstantiel, les mêmes perfections divines, en vertu d'une propriété personnelle et incommunicable, *ex proprietate personali et incommunicabili*, chacune d'elle est toute puissante, parce qu'elle possède la même et unique puissance suprême, en vertu de sa « propriété personnelle », *ex ista vel alia proprietate*. Col. 942. C'est ainsi que dans la divinité, l'unité est *secundum modum essentiæ*, la pluralité *secundum modum obtinentiæ. Ibid.*

Richard termine son argumentation en disant que l'explication qu'il vient de donner doit suffire aux âmes pieuses, une pénétration plus profonde de ce mystère étant irréalisable durant la vie terrestre. Col. 943.

A la fin de ce quatrième livre, Richard expose quelques considérations concernant la définition de la personne. Celle que donne Boèce : *Persona est rationalis naturæ individua substantia* ne lui semble pas heureuse, la Trinité étant substance individuelle, mais non une personne. Pour notre Victorin, la personne divine doit être définie : *naturæ divinæ incommunicabilis existentia*, la définition de Boèce ne pouvant valoir que pour la personne humaine. Col. 945. Il aurait mieux valu, pour la bonne marche de son exposé, que Richard plaçât ces considérations au début du l. IV, quand il discutait les rapports de la substance et de la personne. Du reste, le prieur de Saint-Victor eut peu de succès avec ses critiques et ses suggestions concernant la définition de la personne. Saint Thomas les note en passant, mais s'en tient à la définition de Boèce. *Sum. theol.*, I^{a}, q. XX, a. 3, ad 4um.

Livre V: Des processions divines. — Ayant établi au quatrième livre que les personnes divines ne diffèrent que par leur mode d'existence, Richard se propose au l. V de préciser ce mode d'existence, c'est-à-dire le mode d'origine des personnes divines, afin que « sur ce point aussi, nous puissions saisir et démontrer par la raison la certitude de ce que nous tenons par la foi ». Col. 949.

D'après Richard, les arguments qui, au premier livre, ont démontré l'existence d'une substance *a semetipsa*, valent aussi pour prouver qu'une des personnes divines existe nécessairement par elle-même et non par une autre. Si aucune personne divine n'existait par elle-même, expose notre auteur, si chacune d'elle existait par une autre, leur nombre irait nécessairement à l'infini, car, en ce cas, il n'y aurait dans la divinité aucun « principe d'origine ». Col. 950. Ce principe d'origine étant nécessaire dans la divinité comme dans le monde des êtres finis, une des personnes divines doit nécessairement exister par elle-même, d'où il suit qu'elle est l'essence suprême et la puissance suprême, et que tout être, toute puissance, toute existence, toute personne, humaine, angélique et divine, lui est redevable de son existence. Étant l'origine de toute chose, la personne divine existant par elle-même est nécessairement unique. Col. 951.

Si le mode d'existence *a semetipso* est incommunicable, celui d'existence *ab alio* peut être commun à plusieurs. Il n'est donc pas inconcevable qu'en Dieu une personne existe par elle-même, et deux par d'autres qu'elles et de toute éternité, la seconde tirant son origine de la première seule, et la troisième de la première et de la seconde. Col. 952.

Toutes les personnes humaines procèdent d'autres personnes humaines d'une manière immédiate, par rapport à ceux qui les ont procréées, et d'une manière médiate par rapport aux ascendants de leurs parents. Col. 952. Dans la divinité, la perfection de la personne qui est par elle-même exige la procession d'une seconde personne divine et la perfection de chacune de ces deux personnes rend nécessaire la procession d'une troisième personne divine, ainsi qu'il fut démontré au l. III. Col. 954. Mais en Dieu, aucune procession médiate n'est possible; la seconde et la troisième personne divine, pour posséder la plénitude de la sagesse, doivent chacune voir sans intermédiaire la personne qui est par elle-même. Or, si l'une d'elle procédait de cette personne d'une manière médiate, il lui serait impossible de la voir directement, ce qui la mettrait dans l'impossibilité de posséder la plénitude de la sagesse, donc de posséder la substance divine elle-même. Col. 956. Si en Dieu il existait une quatrième personne, elle devrait procéder des trois autres d'une manière immédiate, car si elle ne procédait de l'une ou de l'autre que d'une manière médiate, elle ne pourrait la voir sans intermédiaire, ce qui est incompatible avec la possession et la plénitude de la sagesse. Il en serait de même s'il existait en Dieu une cinquième ou une sixième personne et ainsi de suite *in infinitum*. Si la troisième personne divine procédait de la première sans procéder aussi de la seconde, elle ne pourrait voir cette dernière sans intermédiaire, ce qui est incompatible avec la possession de la plénitude de la sagesse, avec la possession de la substance suprême. Col. 956.

C'est ainsi qu'en Dieu une seule personne, la seconde, procède d'une seule autre; une seule personne, la troisième, procède des deux autres; une seule personne, la première, ne procède d'aucune autre. Col. 957.

Les personnes divines étant au nombre de trois, une seule d'entre elles, la troisième, ne possède pas la procession active, aucune autre personne divine ne procédant d'elle; une seule, la première, de laquelle procèdent la seconde et la troisième, n'a pas la procession passive, car elle ne procède d'aucune autre. Une seule, la seconde, a la procession active comme la procession passive, la troisième personne procédant d'elle et elle-même procédant de la première. Col. 957. Il y a donc dans la trinité trois « distinctions de propriétés », qui sont incommunicables : la personne sans procession passive, existant par elle-même, étant nécessairement unique, de même celle de laquelle aucune autre ne procède, ce qui implique l'unicité de celle qui a la procession active comme la procession passive. Ces trois « distinctions de propriétés » établissent dans la Trinité une très belle proportion; une seule personne donne sans recevoir, une seule personne reçoit sans donner, une seule personne donne et reçoit. La beauté de cette proportion serait irrémédiablement faussée si la Trinité devait être conçue d'une autre manière. Col. 959 sq. Richard termine son argumentation en remarquant qu'il faut être simple d'esprit, *idiota*, pour ne pas saisir le bien-fondé de son exposé. Col. 961.

Seule, une personne qui possède la substance souveraine peut jouir de la plénitude de l'amour. Or, l'amour est gratuit, quand il s'adresse à une personne de laquelle il n'a reçu aucun don; il est dû, quand il répond à l'amour gratuit; enfin il est mixte, quand il se donne gratuitement tout en répondant à l'amour gratuit. Col. 961. Dans la Trinité, la personne qui existe par elle-même pratique l'amour gratuit envers les deux autres, la personne qui n'a pas la procession active, rend aux deux autres la plénitude de l'amour dû; mais comme nulle autre personne ne procède d'elle, elle ne peut exercer l'amour gratuit dans sa plénitude. Col. 962. Enfin, la personne qui procède activement et passivement pratique l'amour gratuit comme l'amour dû; elle possède donc l'amour mixte. Col. 963. C'est ainsi que l'amour suprême est possédé de trois manières différentes, par trois propriétés, tout en étant substantiellement une seule et même dilection. En Dieu, l'amour étant identique à la substance, chaque personne divine possède le même amour divin comme elle possède la même substance divine « selon la différence de sa propriété personnelle », c'est-à-dire selon la différence de son mode d'origine. Col. 963. Chaque personne divine peut donc être dite « l'amour suprême, distinct uniquement selon la différence des propriétés ». Les différences de propriétés ne pouvant être qu'au nombre de trois, trois personnes divines seulement peuvent posséder l'amour divin dans sa plénitude. *Ibid.*

L'amour dû étant la plénitude de l'amour divin comme l'amour gratuit, la personne qui possède le pre-

mier ne peut être en aucune manière inférieure à celle qui possède le second. Cette conclusion est encore corroborée par le fait qu'en Dieu la communication de l'amour est opération de nature et non de grâce. Col. 965. Il n'y a donc en Dieu qu'un seul amour substantiel, qui diffère uniquement par les propriétés de personnes. Col. 966. Sur cette doctrine des processions, cf. T.-L. Penido, *Gloses sur la procession d'amour* dans *Ephem. theol. Lovan.*, 1937, p. 48 sq.

Livre VI. — Le l. VI est consacré à l'étude des différences des processions du Fils et du Saint-Esprit.

La nature de l'homme créé à l'image de Dieu peut nous fournir quelques indications sur la nature divine et sur les différences des processions. Col. 967. La procréation d'un homme par son père ressemble à la procession de la seconde personne divine, car dans les deux cas nous avons « une personne procédant immédiatement d'une autre personne par l'opération de la nature ». Col. 968. Pour des raisons inhérentes à sa nature, la première personne divine a voulu produire de soi un consubstantiel; elle a donc voulu engendrer. Bien qu'en Dieu il n'y ait pas de sexe, les termes de Père et de Fils désignent convenablement les deux termes de la génération divine. Col. 970. La troisième personne divine procède, elle aussi, de la première, mais si le Père a engendré le Fils, c'est pour communiquer à un égal la plénitude de son amour; il a voulu un *condignus*, tandis que, si le Père a voulu une troisième personne qui lui soit égale, c'est pour la faire participer aux trésors de l'amour qui lui est témoigné par le Fils. C'est donc un *condilectus* que le Père a voulu avoir par la procession de la troisième personne. Il est clair que, dans l'ordre logique (non dans l'ordre temporel qui n'existe pas en Dieu), la procession du *condignus* est antérieure à celle du *condilectus*. C'est donc la procession du *condignus* qui a le premier rang; c'est pourquoi celui-ci est appelé le Fils. La procession du *condilectus* ne venant qu'en deuxième ligne, celui-ci ne saurait être appelé le Fils de la première personne. Le *condilectus* n'est pas le Fils de la seconde personne, bien qu'il procède d'elle d'une manière immédiate, car il procède du Père de la même manière. Le Fils procède du Père *immediate* et *principaliter;* le Saint-Esprit procède du Père *immediate* mais non *principaliter*. Dans la nature humaine, il n'y a aucune analogie à la procession du Saint-Esprit; c'est pour cette raison qu'elle ne peut être désignée par aucun terme qui lui soit propre. Le Père et le Fils sont tous deux « esprits » et « saints »; si le vocable *Saint-Esprit* est réservé à la troisième personne, c'est parce que celle-ci étant le commun amour du Père et du Fils rend saints les esprits des hommes en les faisant participer à cet amour. Col. 974.

Dans la Trinité, le Fils, tout comme le Père, possède la plénitude de la divinité et la communique, tandis que le Saint-Esprit reçoit cette plénitude sans la communiquer. Possédant chacune la plénitude de la divinité, les trois personnes sont intérieurement égales, mais extérieurement différentes : le Père et le Fils donnant la divinité, le Saint-Esprit la recevant sans la donner. Or comme le terme *Image* se dit d'une ressemblance plutôt extérieure, le Fils seul, parce qu'il donne la divinité comme le Père, est l'Image de celui-ci; ne donnant pas la divinité, le Saint-Esprit ne saurait être l'image du Père. Col. 975.

Le Fils est appelé le *Verbe* de Dieu, parce que c'est par lui que la sagesse divine est manifestée. Existant par lui-même, le Père ne saurait être le Verbe d'un autre. Le Verbe ne pouvant être verbe (parole) que d'un seul, le Saint-Esprit qui procède de deux personnes ne peut être appelé le Verbe. Col. 976. Toutefois, comme personne divine, le Saint-Esprit perçoit la parole interne de Dieu et peut contribuer à la faire connaître aux hommes, selon la parole de l'Évangile : *quæcumque audiet, loquetur*. Joa., XVI, 13.

Étant la plénitude de l'amour, le Saint-Esprit, quand il est donné aux hommes, les remplit de l'amour qu'ils doivent à Dieu. Par cet amour, les hommes deviennent semblables au Saint-Esprit, qui n'a que l'amour dû. Ils ne deviennent pas semblables au Père qui n'a que l'amour gratuit, ni au Fils qui a l'amour gratuit comme l'amour dû. C'est parce qu'il se rend les hommes semblables en les remplissant de l'amour dû à Dieu quand il leur est donné, que le Saint-Esprit est appelé le *Don*. Col. 978.

La puissance, la sagesse et la bonté qui se trouvent dans le monde, sont une image de la Trinité. La puissance, au sens ontologique du terme, c'est-à-dire la puissance d'être, existe partout où il y a un être; la sagesse, par contre, n'existe que là où il y a la puissance d'être, et la bonté ne saurait être que là où la puissance et la sagesse se trouvent. Ne dépendant de rien d'autre, la puissance désigne la première personne divine, qui n'existe par aucune autre; la sagesse, qui suppose la puissance, représente la seconde personne divine, qui tire son origine de la première; enfin la bonté, qui ne saurait exister sans la puissance et la sagesse, représente la troisième personne divine qui procède des deux autres. Il convient donc pour ces raisons d'attribuer dans la Trinité au Père la puissance, au Fils la sagesse, au Saint-Esprit la bonté. Col. 979 sq.

Dans ce qui suit, Richard donne d'autres arguments pour démontrer que seul le Fils est l'image du Père. Si le Fils est l'image du Père, explique-t-il, ce n'est pas parce qu'il possède la même substance divine que lui : il ne saurait y avoir d'image « sans mutuelle convenance, jointe à quelques différences». Or, la substance divine, qui est numériquement une, exclut la convenance qui est impossible sans une dualité; sa simplicité rend aussi toute différence impossible. Dans la Trinité, la raison d'image ne peut donc se trouver que dans les propriétés des personnes : « il est commun aux trois personnes, note Richard, de posséder la plénitude de la divinité; c'est le propre du Père de ne pas recevoir et de donner; c'est le propre du Fils de recevoir et de donner; il y a donc convenance par rapport à donner et différence par rapport à recevoir. » Col. 984.

C'est du fait de la similitude de volonté que le Fils peut être dit figure de la substance du Père : « de même que le Père veut avoir une personne qui procède de lui pour pouvoir lui communiquer les délices de l'amour qui lui revient, ainsi le Fils veut en tout de même. » Col. 986. Mais comment le Fils peut-il être la figure de la substance du Père, puisqu'ils possèdent tous deux une seule et même substance? A cette objection, Richard répond que le terme « figure de la substance du Père » équivaut à celui de « figure de la substance inengendrée », ou encore à celui de « figure de la personne inengendrée », la personne du Père étant la substance inengendrée, celle du Fils la substance engendrée. « Mais, de notre temps, continue Richard, beaucoup ont surgi qui n'osent pas dire cela... qui osent le nier contre l'autorité des Pères, contre de si nombreux témoignages de la tradition. Ils s'efforcent même de le réfuter. D'aucune façon ils ne concèdent que la substance engendre la substance ou que la sagesse engendre la sagesse; ils nient opiniâtrément ce que les saints affirment et, en faveur de leur propre position, ils ne peuvent alléguer aucune autorité. Qu'ils citent, s'ils le peuvent, je ne dis pas plusieurs, mais une seule autorité qui nie que la substance engendre la substance. Mais, disent-ils, il faut interpréter les Pères. Les Pères affirment bien que la substance engendre la substance, mais nous les expliquons dans le sens que la substance n'engendre pas la substance. Explication vraiment fidèle et digne de respect, qui prétend faux ce que tous

les Pères proclament d'une seule voix, et qui soutient vrai ce que jamais aucun saint n'a énoncé! — Mais, disent-ils encore, si la substance du Fils est engendrée, et celle du Père inengendrée, comment n'est-elle qu'une seule et même substance en l'un et l'autre? — Oui, certes, la substance du Fils est engendrée, la substance du Père est inengendrée, la substance non engendrée n'est pas engendrée, la substance engendrée n'est pas non engendrée. Mais il ne s'ensuit pas qu'il y ait autre et autre substance; il s'ensuit simplement qu'il y a autre et autre personne... Je ne saisis pas, dites-vous, je ne comprends pas. Eh bien! ce que vous ne pouvez saisir par l'intelligence, vous pouvez le croire par la foi... Comprenez-vous par l'intelligence ou démontrez-vous par des exemples qu'il peut y avoir unité de substance dans une pluralité de personnes, ou pluralité de personnes dans une unité de substance? L'intelligence humaine est-elle plus dépassée par ce que vous niez opiniâtrément que par ce que vous affirmez dans la même foi que nous?... Si vous êtes également incapables d'expliquer ces deux mystères, pourquoi croyez-vous l'un sur la parole des saints Pères et ne croyez-vous pas également l'autre sur leur parole? Or, si à bon droit on croit aux saints Pères, la personne du Père n'est pas autre chose que la substance inengendrée et la personne du Fils n'est pas autre chose que la substance engendrée. » Col. 986 sq.

Nous avons cité ce passage, parce qu'il est caractéristique pour la position théologique et pour la manière de polémiser de Richard, mais aussi parce que vraisemblablement il vise Pierre Lombard.

Richard termine le *De Trinitate* en donnant deux exemples qu'il estime susceptibles de jeter quelque lumière sur le mystère d'un seul Dieu en trois personnes. *Premier exemple :* Un homme, par son labeur intellectuel, acquiert la science et l'enseigne ensuite à un autre. Ces deux hommes possèdent essentiellement la même science, le premier l'a par lui-même, le second l'a reçue du premier. Il en est de même pour la sagesse divine, le Père l'a par lui-même, le Fils l'a du Père, tous deux possèdent la même sagesse qui est identique à la substance divine. Col. 988 sq. — *Deuxième exemple :* Un homme acquiert la science qu'il enseigne à un autre, lequel la fixe par écrit. Un troisième lit cet écrit du second et de ce chef acquiert la science. Ces trois hommes possèdent la même science, le premier l'a par lui-même; le second l'a du premier et le troisième l'a du premier et du second. C'est ainsi que, dans la Trinité, le Père a la sagesse divine par lui-même, le Fils l'a du Père et le Saint-Esprit l'a du Père et du Fils. Chacune des trois personnes possède la même sagesse, identique à la substance divine, mais chacune la possède d'une manière différente. Col. 989 sq.

IV. Appréciation. — 1° *La démonstration de la Trinité.* — L'ensemble du *De Trinitate* nous montre que Richard, comme Anselme de Cantorbéry, veut saisir et pénétrer par le raisonnement ce que l'Église nous propose de croire. Sa foi cherche à comprendre, elle peut être dite *quærens intellectum*. Richard est convaincu que, sans une foi ferme, il est impossible de parvenir à l'intelligence des vérités qui dépassent la raison et que cette intelligence n'est pleinement réalisée que par la connaissance des « raisons nécessaires » des vérités révélées. La prétention de Richard de donner des raisons nécessaires de la trinité des personnes dans l'unité de la substance divine lui a valu bien des critiques. Pohle lui a reproché « de se vanter d'une manière suspecte en prétendant avoir trouvé des raisons de nécessité pour la Trinité ». *Dogmatik*, t. I, 4e édit., p. 321. Pour Thiébaut Heitz, Richard exagère la capacité de l'intelligence humaine en lui attribuant la faculté de scruter la raison d'être du plus ineffable des mystères. Il croit que notre Victorin a été entraîné à cette exagération sous l'influence de l'Aréopagite, de Scot Érigène et d'Abélard. Thiébaut Heitz, *Les rapports entre la philosophie et la foi, de Bérenger de Tours à saint Thomas*, Paris, 1909, p. 80 sq.

Pour arriver à une juste appréciation de la position théologique de Richard, on doit tenir compte du fait que tout son raisonnement spéculatif repose sur les données de la foi. A plusieurs reprises, il rappelle la parole du prophète : *Nisi credideritis, non intelligetis.* Cf. Is., VII, 9. Ce n'est donc pas indépendamment de la foi qu'il veut trouver les raisons nécessaires de ce que nous devons croire. En outre il souligne à plusieurs reprises le caractère mystérieux de la Trinité « qui ne saurait être exposée par aucun homme en termes adéquats ». Il réprouve énergiquement ceux qui entreprennent de la définir sans recourir aux enseignements des Pères « qui ont été instruits par le Saint-Esprit et qui ont enseigné avec son assistance ». Col. 965, 921. Sans doute, à bien des reprises, Richard a répété que sa démonstration de la pluralité des personnes et de la compatibilité de cette pluralité avec l'unité de substance est tellement claire qu'il faut être faible d'esprit pour ne pas en être convaincu. Col. 918, 929, 951, 978, 993. Mais il n'en demeure pas moins convaincu que la trinité des personnes dans l'unité de substance est incompréhensible, tout comme l'unité de substance dans la trinité des personnes. Il l'a dit à plusieurs reprises et tout particulièrement dans le long passage que nous avons cité à la fin de l'analyse du *De Trinitate*. Col. 986 sq. Si Richard était si convaincu du caractère mystérieux de la Trinité, que voulait-il donc avec ses « démonstrations »? Il nous l'apprend au début du traité : « Les vérités de foi, explique-t-il, sont au-dessus de la raison, mais semblent parfois lui être contraires. C'est pourquoi elles exigent une très profonde et très subtile pénétration. » Col. 891. De cette remarque il ressort que les démonstrations de Richard tendraient avant tout à nous faire voir que le dogme trinitaire, tout en dépassant la raison, ne lui est pas contraire, que l'article de foi enseignant un seul Dieu en trois personnes n'implique aucune contradiction. Sans doute Richard a été trop loin en essayant d'établir spéculativement la trinité des personnes divines, mais son but primordial qui était de montrer la concevabilité rationnelle de la Trinité était correct et dans la ligne de toute saine théologie. Il se peut, comme l'a noté Grabmann après le P. de Régnon, que ce soit le tempérament mystique de Richard qui parfois l'ait entraîné au delà des bornes d'un sage raisonnement. M. Grabmann, *Geschichte der scholastischen Methode*, Fribourg-en-B., t. II, p. 317; Th. de Régnon, *Étude de théologie positive sur la Trinité*, t. II, p. 235 sq.

C'est encore un fait digne de remarque que la prétention de Richard de trouver des raisons nécessaires à la Trinité n'a provoqué aucun blâme formel de la part des grands scolastiques. Dans les questions disputées *De veritate*, q. XIV, a. 9, ad 1um, saint Thomas approuve Richard pour avoir dit (col. 894) que tout ce qui doit être cru doit avoir des raisons nécessaires, bien que celles-ci soient parfois inaccessibles à notre entendement. Dans la *Somme théologique*, Thomas d'Aquin cite le même passage de Richard sans le blâmer, tout en déclarant non recevable la preuve de l'existence de plusieurs personnes en Dieu *ex plenitudine bonitatis et felicitatis*, proposée par le Victorin. *Sum. theol.*, Ia, q. XXXII, a. 1, ad 2um. Mathieu d'Aquasparta cite lui aussi le passage de Richard concernant les raisons nécessaires des articles de la foi; il fait sienne la distinction entre les vérités qui concernent Dieu dans son être — celles qui font l'objet du *De Trinitate* — et celles qui se rapportent à son activité *ad extra* — celles que Richard a exclues de son traité. Pour les premières, Mathieu admet l'existence de raisons néces-

saires, tout en estimant qu'elles dépassent la capacité de la raison humaine. Voir *Quæstiones de fide et de cognitione*, Quaracchi, 1903, q. v, *De fide*, p. 138 sq.

Il résulte de ces considérations que L. Jannssens semble avoir assez exactement formulé la position théologique de Richard dans les trois propositions suivantes : 1. le mystère de la sainte Trinité, parce qu'il dépasse la raison humaine, ne peut être clairement démontré, *persuaderi;* 2. il peut néanmoins être exposé d'une manière efficace et prouvé d'une certaine façon, quand on accepte la lumière de la révélation; 3. comme il concerne l'Être nécessaire, il peut en soi être démontré par des raisons nécessaires, lesquelles toutefois sont inaccessibles à l'entendement de l'homme. Jannssens estime que la doctrine contenue dans ces trois propositions est non seulement correcte, mais très belle. *Tractatus de Deo trino*, Fribourg-en-B., 1900, p. 405. Sans doute, la troisième de ces propositions ne tient pas compte du fait que Richard se flatte d'avoir découvert des raisons nécessaires de l'existence des trois personnes en Dieu, mais, pour le reste, la position théologique du prieur de Saint-Victor est bien telle que Jannssens la présente. Si Richard a trop fait crédit à la raison humaine, ce fut sur des points de détail; dans son ensemble, sa position est correcte.

2° *Exposé systématique du « De Trinitate ».* — Dans ces derniers temps, on s'est plu à mettre en évidence le génie philosophique et l'esprit systématique de Richard. Grabmann, *Geschichte der scholastischen Methode*, t. II, p. 415 sq.; Grünwald, *Geschichte der Gottesbeweise im Mittelalter*, p. 78; cf. Bäumker, *Witelo*, p. 312. Cette appréciation n'est pas sans fondement. Partant de ce qui lui semble le plus certain, l'existence d'êtres contingents connus par l'expérience des sens, Richard démontre à l'aide du principe de causalité que l'existence d'êtres contingents est inconcevable sans l'existence d'une substance suprême, nécessairement unique, identique à la divinité. L. I et II. Nous avons déjà noté dans notre analyse du *De Trinitate*, qu'à en croire Bäumker, Richard est le premier penseur du Moyen Age qui ait utilisé le principe de causalité pour la démonstration de l'existence de Dieu. Quant à cette démonstration elle-même, telle que Richard la donne, Grünwald estime qu'elle doit être rangée parmi les œuvres les plus spéculatives produites par la scolastique, de saint Anselme à saint Thomas. *Op. cit.*, page 78.

Abordant au l. III le problème trinitaire, Richard expose que l'existence d'une deuxième et d'une troisième personne en Dieu résulte de la plénitude de la bonté, de la béatitude et de la gloire divine. Le l. IV établit la compatibilité de la pluralité des personnes dans l'unité de la substance divine en démontrant que, les différences des personnes se réduisant à leur différence d'origine, chacune d'elles peut posséder l'unique substance à titre différent. Enfin les deux derniers livres sont consacrés à l'étude des processions divines, dans le but d'en fixer le nombre et d'établir en quoi elles diffèrent l'une de l'autre.

L'ensemble du *De Trinitate* est donc judicieusement ordonné mais le détail l'est moins. L'analyse de ce traité nous a permis de constater que Richard tombe souvent dans des redites.

L'argumentation du l. III aurait gagné en netteté si elle avait été plus concise. Il n'était nullement nécessaire, pour prouver l'existence d'une troisième personne, de reproduire toute la démonstration *ex plenitudine bonitatis, felicitatis et gloriæ* qui avait déjà été donnée pour établir l'existence de la seconde. La critique de la définition de Boèce aurait dû être placée au début du l. IV, là où Richard expose ce qu'il faut entendre par personne et non à la fin du livre, comme il l'a fait. Enfin, quand, au cours du l. VI, Richard entreprend de démontrer que le Fils seul est l'image du Père, il disloque fâcheusement son argumentation en la donnant à deux endroits différents.

3° *Les sources de Richard.* — Le P. de Régnon a prétendu que Richard avait dû étudier les Pères grecs, l'ensemble de sa doctrine trinitaire étant plutôt grecque que latine, surtout en ce qui concerne sa conception des processions divines. De Régnon, *op. cit.*, p. 241.

A notre avis, ces conceptions grecques, dans le *De Trinitate*, s'expliquent par l'influence de l'Aréopagite que Richard avait en haute estime, comme toute sa doctrine mystique le démontre, sans que nous soyons obligés d'admettre qu'il a étudié d'autres Pères orientaux.

4° *Richard et le IVe concile du Latran.* — A la fin du l. VI, dans un passage que nous avons cité en entier, voir col. 2690, Richard prend vivement à partie des contemporains qui niaient que, dans la Trinité, la substance inengendrée ait engendré la substance engendrée. Le P. de Régnon a avancé que le Victorin vise ici Pierre Lombard qui, de fait, enseigne dans ses *Sentences* que « si la divine essence a engendré l'essence, une chose s'est engendrée elle-même, ce qui est absolument impossible ». L. I, dist. V. Or, en 1215, le IVe concile du Latran, dans le décret qui condamne l'enseignement de l'abbé Joachim, fait sienne la doctrine de Pierre Lombard, qui est nommément cité, et il définit que la substance divine n'est « *ni generans, ni genita, ni procedens*, mais que c'est le Père qui engendre, le Fils qui est engendré, et le Saint-Esprit qui procède, de sorte que les distinctions sont dans les personnes et l'unité dans la substance ». Denz.-Bannw., n. 432. Voir ci-dessus, art. PIERRE LOMBARD, t. XII, col. 2010.

Plusieurs théologiens s'étant demandé si Richard est englobé dans la condamnation portée par le concile contre l'abbé Joachim, Petau a démontré que ce qui est visé dans le décret conciliaire, c'est le trithéisme de l'abbé de Flore, lequel suppose qu'en Dieu il y a autant de substances que de personnes. Or Richard, comme Pierre Lombard et comme le concile, attribue dans la divinité les différences aux personnes et l'unité à la substance; il ne saurait donc être touché par cette condamnation. Du reste, dans la suite du décret, le concile enseigne avec Richard que le Père, le Fils et le Saint-Esprit sont bien *alius* et *alius*, mais non *aliud* et *aliud*. Tout au plus pourrait-on dire qu'après la définition du concile, la formule de Richard *substantia ingenita genuit substantiam genitam* ne saurait être avancée sans explication. Petau, *Dogmata theologica, De Trinitate*, l. VI, c. XII, § 6; de Régnon, *op. cit.*, p. 252 sq.

5° *Influence sur la théologie postérieure.* — Bien que des juges compétents, ainsi que nous l'avons vu plus haut, prisent très fort l'œuvre philosophique de Richard, son influence directe sur les grands scolastiques, tels qu'Albert le Grand et Thomas d'Aquin, ne nous semble pas démontrée. Quant à ses conceptions trinitaires, elles ont exercé une influence directe sur Alexandre de Halès, qui cite fréquemment Richard et déclare vouloir suivre sa doctrine. Sur les rapports de Richard et d'Alexandre, voir de Régnon, *op. cit.*, p. 343 sq.

Les œuvres de Richard se trouvent au t. CXCVI de la *P. L.* de Migne. Une préface de Mgr Hugonin renseigne sur les éditions antérieures. L'édition de Migne n'est pas exempte de fautes, surtout en ce qui concerne la ponctuation.

Sur la doctrine philosophique de Richard, voir M. de Wulf, *Histoire de la philosophie médiévale*, 6e éd., t. I, Paris, 1934, p. 222 sq.; Egbert, *Die Erkenntnislehre Richards von S.-Viktor*, Munster-en-W., 1917; Grünwald, *Geschichte der Gottesbeweise im Mittelalter*, Munster-en-W., 1907, p. 78 sq.

Sur les idées théologiques de Richard : Grabmann, *Geschichte der scholastichen Methode*, Fribourg-en-B., 1911, p. 309 sq. (ne s'occupe que de sa position en général); P. de Régnon, *Études de théologie positive sur la sainte Trinité*, t. II, p. 235 sq. (ne traite que certains points de doctrine,

sans exposé d'ensemble); Ottaviano, *Riccardo di San Vittore. La vita, le opere, il pensiero*, dans *Memorie della R. Academia dei Lincei, Cl. di sc. morale*, t. IV, 1933, p. 411-541.

G. Fritz.

RICHE Auguste, né le 1er mars 1824, à Crécy-sur-Serre, au diocèse de Soissons, d'une famille profondément chrétienne, entra le 16 octobre 1843 au séminaire de philosophie à Issy, où il reçut la tonsure le 1er juin 1844. Il retourna ensuite à Soissons, où il acheva ses études théologiques et fut ordonné prêtre en 1848. Son évêque le nomma aumônier militaire de la garnison de La Fère. Après dix années de ce ministère, il demanda à entrer dans la compagnie de Saint-Sulpice. Son année de Solitude achevée (1859-1860) il fut envoyé comme vicaire à la paroisse Saint-Sulpice, à laquelle il consacra le reste de sa vie, sauf le temps où il remplit avec zèle les fonctions d'aumônier militaire durant la guerre de 1870. Au retour il fut désigné pour préparer à la mort les soldats de la Commune pris les armes à la la main et condamnés par la cour martiale du Luxembourg. Parmi ceux qui acceptèrent les consolations de son ministère, il y en eut un qui l'avertit à temps de ce qui avait été préparé pour détruire Notre-Dame de Paris : ce qui permit d'éviter un désastre. A la paroisse, à côté des fonctions ordinaires communes à tous les vicaires, il eut à diriger plusieurs œuvres particulières, celle des Étudiants, l'œuvre des Familles, la confrérie de la sainte Vierge. Il fonda pour les étudiants la conférence Foucault, qui le mit en rapport intimes avec de nombreux jeunes gens et aussi avec des savants distingués, comme le docteur Auzoux, Frédéric Le Play et le célèbre centenaire, membre de l'Institut, Chevreul, qu'il ramena à la foi ou à la pratique religieuse. Il l'a raconté lui-même dans *Quelques pages intimes sur M. Chevreul*, Paris, 1889, in-8°, et dans *Frédéric Le Play*, Paris, 1891, in-8°, il a rapporté ses relations d'amitié avec cet illustre économiste et sa fin profondément chrétienne. Les six dernières années de la vie de M. Riche furent une longue épreuve et un martyre : réduit à l'inaction par la paralysie et offrant à Dieu au milieu de douleurs continuelles un perpétuel sacrifice avec résignation et générosité. Il mourut le 6 mars 1892.

Ses premières publications furent des traductions. Au retour d'un voyage en Italie, à Assise, il publia : *Fioretti ou petites fleurs de saint François d'Assise*, traduites de l'italien pour la première fois, 1847, in-18, traduction louée par Ozanam pour son exactitude et son élégance, elle eut six éditions; *De l'incendie du divin amour par saint Laurent Justinien*, traduit du latin, 1849, in-18, deux éditions; *Le combat spirituel*, traduction nouvelle précédée d'un exposé critique sur les traductions françaises publiées jusqu'à ce jour et augmentée de la *Paix intérieure* et d'un supplément au *Combat spirituel*, Paris, 1860, in-32. Son principal ouvrage fut une œuvre apologétique : *Le catholicisme considéré dans ses rapports avec la société*, œuvre dont Pie IX avait accepté la dédicace, Paris, 1866, in-8°, de plus de 500 pages, ouvrage loué par Mgr Dupanloup, Mgr Plantier et par Mgr Mercurelli, secrétaire de Sa Sainteté pour les lettres latines, qui souligne le plan général de l'ouvrage, son importance et son opportunité. Il y eut trois éditions in-8°. Pour en répandre plus largement la doctrine il en monnaya le texte en dix petits volumes in-18 qui sont autant de chapitres détachés de son grand ouvrage : *Le dogme, le culte, le culte particulier de la vierge Marie, les harmonies du culte de la sainte Vierge et la virginité, l'homme, la famille, l'Église dans sa constitution et son influence, la société civile, les ordres religieux, l'art chrétien.* Le volume et ces dix opuscules traduits en cinq langues, furent répandus à cent cinquante-cinq mille exemplaires. Ses relations avec le docteur Auzoux l'amenèrent à étudier les sciences naturelles et à publier : *Les merveilles de l'œil, étude religieuse d'anatomie et de physiologie humaines*, Paris, 1876, in-18; *Les merveilles du cœur, étude religieuse d'anatomie et de physiologie humaines*, Paris, 1877, in-18, deux ouvrages qui ont mérité à l'auteur les plus flatteuses approbations. Dans le dernier, il traite déjà du Sacré-Cœur de Jésus. Ce fut le début d'une série d'ouvrages sur cette question. *Le cœur de l'homme et le Sacré-Cœur de Jésus*, Paris, 1878, in-8°. A une critique du P. Ramière, publiée dans le *Messager du Cœur de Jésus*, en juillet 1878, M. Riche répondit par l'opuscule intitulé : *Le cœur de l'homme et le Cœur de Jésus*, réponse de M. l'abbé Riche au R. P. Ramière, Paris, 1898, in-8°. Ce premier ouvrage fut suivi rapidement de plusieurs autres dans le même ordre d'idées : *Essai de psychologie sur le cerveau et sur le cœur*, 1881, in-18; *Le sang de l'homme et le précieux sang de Jésus*, 1883, in-12; *La génération de la pensée et de la volonté*, 1885, in-18; *La face de l'homme et la sainte face de Jésus*, 1888, in-12; *Neuvaine à la sainte face de Jésus*, 1889, in-16; il traduisit la *Neuvaine au Sacré-Cœur de Jésus par S. Alphonse de Liguori*, en y ajoutant une introduction. Entre temps il publiait des ouvrages de nature différente, comme *Le Docteur des nations ou la Somme de saint Paul* en latin et en français, 1882, in-18; *L'abbé Leseur, diacre de Saint-Sulpice*, 1885, in-18; le *Pater noster par un prêtre de Saint-Sulpice*, Paris, 1890, in-18; *Souffrances et consolations*, dont la première édition en 1869 fut publiée sous le pseudonyme d'Auguste Wiseman et les deux autres sous son véritable nom en 1872 et en 1881; *L'amitié* parue en 1871, petit livre in-12, qui eut trois éditions et fut fort apprécié; *Le livre de prières à l'usage des hommes*, avec des explications et des maximes, Paris, 1873, in-32; *Les derniers moments de M. Hamon, curé de Saint-Sulpice*, 1875, in-12.

Notice nécrologique par M. Icard, 4 avril 1892; *M. l'abbé Auguste Riche*, par Gaston de Carné dans la *Semaine religieuse* de Paris, 19 mars 1892; L. Bertrand, *Bibliothèque sulpicienne*, t. II, p. 475-483.

E. Levesque.

RICHELIEU (Armand-Jean du Plessis, cardinal de) (1585-1642), naquit à Paris, le 9 septembre 1585; il fit de brillantes études au Collège de Navarre et se distingua en particulier dans l'étude de la théologie. Il fut sacré évêque à Rome, le 17 avril 1607, par le cardinal de Givry et devint évêque de Luçon. Il acquit, de suite, la réputation de prédicateur et de théologien; député aux États généraux de 1614, il y joua un rôle capital comme avocat du clergé et il attira l'attention de la reine mère, Marie de Médicis. Il devint grand aumônier de la cour, en 1615, et secrétaire d'État le 30 novembre 1616; désormais, il vécut presque toujours à la cour, sauf les années d'exil à Avignon. Il dirigea les affaires du royaume. Cardinal le 5 septembre 1622; il fut principal ministre d'État et chef des conseils, en 1624. Comme coadjuteur de l'abbé de Cluny, puis comme abbé de Cluny, à partir de 1627, il intervint dans la réforme des monastères bénédictins. Il mourut à Paris, le 4 décembre 1642, et fut enseveli dans la chapelle de la Sorbonne qu'il avait fait rebâtir.

Malgré ses fonctions absorbantes, Richelieu a composé des ouvrages importants, parmi lesquels on ne citera que les ouvrages qui regardent la théologie. Pour ses diocésains, Richelieu a composé des *Ordonnances synodales*, publiées à la suite d'une *Brève et facile instruction pour les confesseurs* de son grand vicaire J.-H. de Flavigny, Fontenay, 1613, in-12. Comme ouvrage de controverse, il faut citer : *Les principaux points de la foi catholique défendus contre l'écrit adressé au Roi par les quatre ministres de Charenton*, Poitiers, 1617, in-12; Paris, 1617, 1629; Rouen, 1630; Paris, 1642, in-fol.; traduit en latin par Rodolphe Gazilius,

docteur de Sorbonne, Paris, 1623, in-8°. Cet ouvrage dédié au roi, répondait à l'écrit des quatre ministres, intitulé : *La défense de la confession des Églises réformées de France, en réponse à un sermon prononcé devant le roi par le P. Arnoux.* Le pasteur David Blondel répondit à l'écrit de Richelieu, dans la *Modeste déclaration de la sincérité et vérité des Églises réformées de France contre les invectives de l'évêque de Luçon et autres docteurs catholiques romains*, Sedan, 1619, in-8°.

Comme exposé doctrinal, Richelieu a écrit l'*Instruction du chrétien*, Paris, 1618, 1621, 1626, 1642, in-8°; traduit en basque, 1626; en latin, 1626; en arabe, 1640. C'est un abrégé de la doctrine chrétienne, composé pour le peuple et destiné à être lu chaque dimanche, au prône des messes, pour servir de texte aux instructions des curés; des conseils pratiques, très sages, accompagnent chaque instruction. Cet écrit eut plus de trente éditions françaises et un grand nombre d'évêques l'adoptèrent pour leur diocèse; il fut traduit dans presque toutes les langues de l'Europe. On l'appelait le *Catéchisme de Luçon*. Le *Traité de la perfection du chrétien*, commencé en 1636 et terminé en 1639, laissé en manuscrit par Richelieu, est une suite de l'*Instruction du chrétien;* il fut publié en 1646, Paris, in-4°, et traduit en latin en 1651; il a été reproduit par Migne, *Dictionnaire d'ascétisme*, t. II, p. 1017-1190. C'est un manuel de piété qui indique les divers degrés par lesquels l'âme, après s'être détachée des passions, dans la voie purgative, arrive à l'union parfaite avec Dieu. Parmi les moyens d'atteindre la perfection, Richelieu, dans l'*Avant-propos*, indique « le fréquent usage des sacrements de pénitence et d'eucharistie » et ainsi il se sépare complètement des thèses jansénistes d'Arnauld. Il revient sur ce même sujet dans le cours de l'ouvrage, c. IX-XXII; au c. XLIII, il conseille « l'action à tous les chrétiens, qui en sont capables, et la contemplation seulement à ceux qui y sont particulièrement appelés ». Dans la correspondance de Richelieu, on trouve des lettres de *direction* et des lettres de *consolation*, qui montrent le ministre sous un jour peu connu et complètent le *Traité de la perfection du chrétien.*

Enfin Richelieu avait composé un *Traité qui contient la méthode la plus facile et la plus assurée pour convertir ceux qui se sont séparés de l'Église*, Paris, 1651, in-fol., et Paris, 1657, in-4°. Certains ont attribué cet écrit à l'abbé de Bourzéis. Il faut ajouter les inédits qui se trouvent à la Bibliothèque nationale, ms. *fr. 22 960* (extraits, pour la plupart théologiques, faits par Le Masle, secrétaire de Richelieu) et n. *25 666* (sermons).

Dreux du Ravier, *Dictionnaire historique et critique du Poitou*, t. III (1754), p. 355-412; Moréri, *Le grand dictionnaire historique*, t. VIII, 1759, p. 405-407, art. *Plessis;* Sainte-Beuve, *Port-Royal*, t. I, p. 306-335; Mgr Perraud, *Le cardinal de Richelieu, évêque, théologien et protecteur des lettres*, in-8°, Paris, 1882; G. Hanotaux, *Histoire du cardinal de Richelieu*, t. I, *La jeunesse de Richelieu*, Paris, 1893; L. Dussieux, *Le cardinal de Richelieu, étude biographique*, Paris, 1886, in-8°; Gustave Fagniez, *Le P. Joseph et Richelieu*, t. II, Paris, 1894, in-8°, p. 1-79; Lacroix, *Richelieu à Luçon, sa jeunesse et son épiscopal*, Paris, 1890, in-12, p. 258-288; L. Valentin, *Cardinalis Richelius, scriptor ecclesiasticus*, Toulouse, 1900, in-8°; Féret, *La faculté de théologie de Paris et ses docteurs les plus célèbres, Époque moderne*, t. IV, 1906, p. 25-51; dom Paul Denis, *Le cardinal de Richelieu et la réforme des monastères bénédictins*, Paris, 1913, in-8°; Mgr Grente, *Rayons de France*, Paris, 1935, in-12, p. 138-160 : *Richelieu, homme d'Église.*

J. CARREYRE.

RICHEOME Louis, né à Digne en 1544, entra dans la Compagnie de Jésus en 1565, à l'époque où Maldonat était à la fois maître des novices et professeur au collège de Clermont. Muni de la formation d'un tel maître, il fut pendant cinq ans préfet des études littéraires et supérieur du pensionnat à l'université de Pont-à-Mousson. En 1581, il devint recteur du collège des Godrans, qui s'ouvrait à Dijon. Dès lors il ne cessa de remplir les plus hautes charges de son ordre, alors très actif en France malgré la persécution. Tour à tour recteur, provincial et assistant, il fut très mêlé à la vie religieuse de son temps. Il eut l'idée de porter la cause de la Compagnie devant le roi Henri IV lui-même, par ses préfaces, ses dédicaces ou ses livres, et gagna son procès. Le parlement de Paris eut beau condamner et saisir deux de ses imprimés, la seconde fois, le roi leva l'interdit. Les jésuites lui sont donc redevables, autant qu'au P. Coton, de la bienveillance royale qui, dès 1603, leur permit de travailler avec un succès croissant. D'une activité prodigieuse, Richeôme trouva, malgré ses emplois, le temps de prêcher et d'écrire une quantité d'ouvrages abondants : une vingtaine de livres et autant de libelles. Il occupa ses dernières années à mettre au jour ses écrits spirituels et à préparer l'édition complète de ses œuvres principales, qui ne parut d'ailleurs qu'en 1628. Il mourut à Bordeaux en 1625.

Son œuvre est en partie apologétique et polémique contre les protestants, ainsi : *Trois discours pour la religion catholique, les miracles, les saints, les images*, Bordeaux, 1597, in-12; *La sainte messe déclarée et défendue*, Bordeaux, 1600, in-8°; *Défense des pèlerinages*, Paris, 1604, in-8°; *L'idolâtrie huguenote*, Lyon, 1608, in-8°; *Le Panthéon huguenot*, Paris, 1609, in-8°; *L'immortalité de l'âme déclarée...*, Paris, 1621, in-8°; et en partie ascétique : *L'adieu de l'âme dévote...*, Tournon, 1590, in-8°; *Tableaux sacrés des figures mystiques*, Paris, 1601, in-8°; *La sacrée Vierge au pied de la croix*, Arras, 1603, in-12; *Le pèlerin de Lorette*, Bordeaux, 1604, in-8°; *La peinture spirituelle ou l'art d'aimer Dieu*, Lyon, 1611, in-8°; *L'Académie d'honneur dressée par le Fils de Dieu*, Lyon, 1614, in-8°; *Le jugement général*, Paris, 1620, in-8°; *La guerre spirituelle*, dans les *Œuvres*, t. II, p. 835-1024. Certains de ces travaux connurent une dizaine d'éditions françaises et furent traduits en latin, en flamand, en italien et en anglais. Les principaux se trouvent réunis dans les *Œuvres* de Richeôme, éditées chez Cramoisy, Paris, 1628, 2 vol. in-fol.

Apologiste solide et documenté, polémiste alerte, prompt à la riposte, parfois mordant et truculent jusqu'à la trivialité, le plus souvent spirituel et courtois plus qu'on ne l'était généralement à cette époque, Richeôme fut pour les protestants, et en particulier pour Pasquier et pour Duplessis-Mornay, un sérieux adversaire dont ils reconnaissaient la valeur. Auteur spirituel, il enseigne et dirige comme en se jouant, et sa spiritualité, humaine, optimiste, abandonnée, annonce saint François de Sales. Il fut très lu et très goûté. « Son influence, écrit H. Bremond, qui lui consacre cinquante pages de son *Histoire du sentiment religieux*, est d'autant plus significative qu'elle représente plus exactement une des maîtresses forces du catholicisme à cette époque » (t. I, p. 63). On pourrait tirer de son œuvre un excellent volume de morceaux choisis qui donneraient l'idée de sa science très sûre, de sa piété ingénieuse, confiante et enthousiaste, et aussi de cette éloquence qui lui valut chez les siens le titre un peu flatteur de *Cicéron français.*

Sommervogel, *Bibl. de la Comp. de Jésus*, t. VI, col. 1815-1831; J.-M. Prat, *Recherches historiques et critiques sur la Compagnie de Jésus en France du temps du P. Coton*, 5 vol., *passim;* H. Fouqueray, *Histoire de la Compagnie de Jésus en France*, t. I, II, III, *passim;* H. Bremond, *Histoire littéraire du sentiment religieux en France*, t. I, p. 18-67.

H. BEYLARD.

RICHER Edmond (1559-1631), naquit à Chesley, village situé près de Chaours, au diocèse de Langres, le 15 septembre 1599. Il était domestique au Collège du cardinal Lemoine, lorsqu'il commença ses études avec beaucoup de succès. Bientôt il enseigna la philosophie, puis la théologie; il fut docteur, en 1592 probable-

ment. D'abord partisan de la Ligue, il devint le défenseur des droits d'Henri IV et zélé gallican. En 1595, il était recteur du Collège du cardinal Lemoine, où il rétablit l'ordre et la discipline. Censeur de Sorbonne, il fut nommé syndic le 2 janvier 1602; à ce titre, il défendit les libertés de l'Église gallicane et les droits de l'université contre les empiétements des ordres religieux et particulièrement des jésuites. Les thèses gallicanes de Richer furent condamnées sous l'influence du cardinal du Perron : le syndic dut donner sa démission, en 1612. Richer travailla très activement à sa défense et refusa de se rétracter, malgré les attaques d'André Duval. L'intervention du cardinal Richelieu l'amena à signer, le 7 décembre 1629, un acte qui ressemble à une rétractation. Richer mourut le 29 novembre 1631.

Les ouvrages de Richer abordent des sujets très divers; on ne citera ici que les écrits qui se rapportent plus ou moins directement à la théologie. Parmi les écrits plutôt littéraires, il faut citer les *Notæ ad Tertulliani librum De pallio*, Paris, 1600 et 1635, in-8°, avec une traduction et des notes de Marsile Ficin, et le *De optimo Academiæ statu*, Paris, 1603, in-8°, dédié à Achille de Harlay et dirigé contre Georges Critton, professeur au Collège royal; celui-ci, désigné sous le pseudonyme de Palémon, répliqua par le *Paranomus* auquel Richer répondit par son *Apologia pro senatus-consulto adversus scholæ Lexovcæ Paranomum ad senatum augustissimum*, Paris, 1603, in-8°. Dans tous ces écrits, il était question des règlements de l'université, alors que Richer était censeur.

Richer édita les *Œuvres* de Gerson, dans lesquelles il manifeste ses opinions personnelles touchant les droits de l'Église gallicane : *Joannis Gersonii, doct. et canon. Paris., opera multo quam antea auctiora et castigatiora in partes quatuor distributa. Accessit vita Gersonii ex ejus operibus fideliter collecta, cum indice rerum et verborum et aliquot opusculis Petri de Alliaco cardinalis, Jacobi Almaini et Joannis Majoris, doctorum Parisiensium, super Ecclesiæ et concilii auctoritate, pro Gersonii et placitorum scholæ Parisiensis propugnatione*, Paris, 1606, in-fol. Le but poursuivi par Richer était de défendre les thèses de Gerson contre les interprétations que venait d'en donner Bellarmin et de montrer que la doctrine de Gerson était la doctrine même de l'école de Paris. Afin de répondre d'une manière plus complète à Bellarmin, Richer composa dès cette époque un écrit qui ne fut publié qu'en 1676 : *Apologia pro Joanne Gersonio, pro suprema Ecclesiæ et concilii generalis auctoritate et independentia regiæ potestatis ab alio quam a solo Deo. Adversus scholæ Parisiensis et ejusdem Doctoris christianissimi obtrectatores*, Leyde, 1676, in-4°. L'ouvrage fut imprimé en Italie dès 1607, mais d'une manière très incorrecte, aussi Richer se proposa de le faire imprimer lui-même; mais la publication du livre de Bellarmin, en 1611, contre Barclay, engagea Richer à reprendre son travail et les polémiques soulevées par un écrit de Richer, qui n'était qu'un fragment de l'*Apologie* de Gerson, engagèrent Richer à retarder la publication de son travail. Celui-ci ne fut publié qu'en 1676 avec une réimpression de la *Vie de Gerson*. Il en fut de même de l'écrit intitulé : *Analysis tractatus Gersonii de vita spirituali animæ*.

L'*Apologie de Gerson*, contient les principes essentiels que Richer a développés dans le célèbre livre intitulé *De ecclesiastica et politica potestate libellus*, Paris, 1611 et Francfort, 1613 et 1621, in-4° et in-12; il y eut diverses éditions à Cologne, puis à Amsterdam. Ce petit écrit a provoqué de très violentes discussions au sein de la Sorbonne et dans l'Église de France et causa de nombreux déboires à son auteur qui se vit enlever les fonctions de syndic. L'ouvrage de Richer fut aussitôt attaqué par de nombreux écrits: *La monarchie de l'Église, contre les erreurs d'un certain livre intitulé De la puissance ecclésiastique et politique*, Lyon, 1612, in-12, par Pierre Pelletier, nouveau converti, ami et commensal du cardinal du Perron; *Deux avis, l'un sur le livre de M. Edmond Richer, docteur en théologie de la faculté de Paris, intitulé «De la puissance ecclésiastique et politique»; l'autre sur un livre dont l'auteur ne se nomme point, qui est intitulé « Commentaire de l'autorité de quelque concile que ce soit sur le pape : de la réponse synodale donnée à Bâle»*, par Théophraste Bouju, sieur de Beaulieu, conseiller et aumônier ordinaire du roi, Paris, 1613, in-4°; *Libelli de ecclesiastica et politica potestate elenchus, pro suprema romani Pontificis in Ecclesiam auctoritate* par André Duval, Paris, 1612, in-8°; c'est la meilleure critique; *Lettre envoyée à M. Edmond Richer, docteur de la faculté de théologie de Paris, et naguère syndic d'icelle, par un sien ami, qui charitablement lui montre les erreurs de son livre « De ecclesiastica et politica potestate » et le convie de les effacer, non tantum atramento, sed etiam lachrymis, comme il a promis à MM. de la Cour du Parlement, le mercredi, premier jour de février 1612, et à la faculté, tant à l'assemblée tenue au collège de Sorbonne, le premier jour de juin suivant qu'en plusieurs autres congrégations de ladite faculté*, Paris, 1614, in-12, par Joachim Forgemont, docteur de Sorbonne; *Notæ stigmaticæ ad magistrum triginta paginarum*, Paris, 1614, in-12, de Jacques Sirmond; *Advis d'un docteur de Paris, sur un livre intitulé «De la puissance ecclésiastique et politique»*, par le docteur Claude Durand, Paris, 1622, in-12. Richer fut également blâmé par la Sorbonne, le 3 février 1612 et défendu par le Parlement; la Cour, à la demande du nonce Ubaldini et sur le rapport du cardinal du Perron, autorisa la censure du livre de Richer, qui fut condamné par l'assemblée des évêques de la province de Sens, le 19 mars 1612 et par l'assemblée provinciale d'Aix, le 24 mai 1612. L'Index condamna l'écrit par un arrêt du 10 mai 1613. Richer fit appel comme d'abus au Parlement de la censure de Sens, avril 1613, mais cet appel fut rejeté; d'autre part, Richer refusa de se démettre de la charge de syndic de la faculté et il fut déposé, en septembre 1612; il publia un écrit intitulé *Demonstratio libelli de ecclesiastica et politica potestate, Parisiis primum edita anno 1611, in quo prædictus libellus refertur integer, majus culislitteris excuditur et demonstratur*, Paris, 1622, in-12 et Amsterdam, 1683, in-4°; cet ouvrage est surtout dirigé contre l'écrit de Duval, intitulé *Elenchus*. Richer rétracta son livre d'une manière assez équivoque, le 30 juin 1622, et une seconde fois, le 7 décembre 1629; l'abbé Puyol conclut que cette rétractation ne fut point sincère, car Richer conserva les manuscrits, dans lesquels il avait exprimé l'expression de ses sentiments intimes.

Pour éviter de nouvelles polémiques et de nouvelles condamnations, Richer ne publia plus aucun écrit sur cette question, si on excepte les *Decreta sacræ facultatis theologiæ Parisiensis, de potestate ecclesiastica et primatu romani Pontificis contra sectarios hujus sæculi*, Paris, 1611, in-4°; mais il composa divers écrits qui furent publiés après sa mort par des amis impénitents ou des gallicans zélés. Ce sont : *Edmundi Richerii doctoris theologici Parisiensis libellus de ecclesiastica et politica potestate. Necnon ejusdem libelli per eumdem Richerium demonstratio*, in-12, Paris, 1660; *Vindiciæ doctrinæ majorum scholæ Parisiensis seu constans et perpetua scholæ Parisiensis doctrina de auctoritate et infallibilitate Ecclesiæ in rebus fidei et morum, contra defensores monarchiæ universalis et absolutæ Curiæ romanæ*, Cologne, 1683, in-12; cet écrit en quatre livres contient les décrets de la faculté de théologie de Paris touchant la hiérarchie et la puissance de Rome (l. I) et les trois autres livres contiennent de nombreux documents empruntés à divers auteurs et une apologie de Richer contre ses calomniateurs; *Edmundi Richerii... defensio libelli de ecclesiastica et politica potestate in*

quinque divisa libros, Paris, 1701, 2 vol. in-4°, dont le manuscrit, plus complet que l'imprimé, se trouve à la Bibliothèque nationale, mss. latins, n. *16 062-16 065;* cet écrit attaque très vigoureusement les adversaires de Richer, en particulier Duval (*Mémoires de Trévoux* de janvier 1703, p. 3-23); *Edmundi Richerii de potestate Ecclesiæ in rebus temporalibus et defensio articuli quem tertius ordo comitiorum regni Franciæ pro lege fundamentali ejusdem regni defigi postulavit, annis 1614 et 1615*, Cologne, 1692, in-4° (Bibliothèque nationale, mss. latins n. *16 061-16 062*); *Historia conciliorum generalium in quatuor libros distributa*, Cologne, 1680, 3 vol. in-4° et Rouen, 1683, 3 vol. in-8°; dans cet écrit, Richer entreprend de prouver, par l'histoire des quinze premiers siècles de l'Église, la légitimité de sa doctrine; *Traité des appellations comme d'abus; que c'est un remède conforme à la loi de Dieu, lequel a donné aux rois et princes chrétiens l'Église en protection et pareillement tous les sujets qui vivent en leurs États sans nul excepter, pour leur faire garder la loi divine, naturelle et canonique et en rendre compte à Dieu seul, et juger souverainement de toutes sortes de faits qui peuvent naître en l'Église, comme de chose appartenante à la discipline extérieure*, Paris, 1763, 2 vol. in-12; dans cet écrit qui, au dire de Richer, est le premier et le plus ancien traité des appellations comme d'abus, l'auteur veut prouver la souveraineté des princes séculiers depuis le temps des apôtres jusqu'au XVIe siècle et il raconte l'histoire des démêlés de l'évêque d'Angers, Charles Miron, avec son chapitre.

Dans ces divers écrits, Richer a exposé la doctrine du gallicanisme politique, que le Tiers état affirma aux États généraux de 1614. On peut ramener cette doctrine aux points suivants : 1° Droit divin des rois, ou plutôt des régimes; 2° Indépendance absolue du pouvoir civil : la puissance temporelle et la puissance spirituelle sont souveraines, chacune dans son domaine propre; 3° Autorité purement spirituelle de l'Église; pas d'immunités ecclésiastiques pour les personnes et pour les biens. L'Église n'a d'autres droits temporels que ceux qui lui ont été concédés par le pouvoir civil; les pouvoirs de l'Église sont exclusivement spirituels; l'Église n'a donc pas le droit de coaction; 4° Puissance du souverain sur l'Église, qui reste soumise au roi en tout ce qui se rapporte d'une manière quelconque au gouvernement civil, ainsi la convocation des conciles généraux appartient au souverain temporel; de même, l'administration particulière de l'Église. Les libertés de l'Église gallicane la rendent indépendante du pape, mais la soumettent au souverain temporel. On a pu dire que le gallicanisme politique réalise dans l'État ce que le cartésianisme réalise en philosophie : il affranchit l'État de l'autorité ecclésiastique. Du point de vue doctrinal, d'après Richer, le pape n'est que le chef ministériel de l'Église, dont le chef essentiel est Jésus-Christ; d'autre part, « l'infaillibilité appartient à toute l'Église, ou au concile général qui la représente; c'est au concile général que reviennent toutes les controverses, comme au dernier et infaillible tribunal, contenant toute la plénitude de la puissance ». Le pape lui reste soumis, car Jésus-Christ a confié les clés, c'est-à-dire, la juridiction ecclésiastique, en commun et d'une manière indivise « à tout l'ordre sacerdotal », qui était représenté par les apôtres et les soixante-douze disciples; aussi la puissance d'ordonner et de faire des lois infaillibles réside dans l'Église universelle; c'est pourquoi les évêques ont une juridiction immédiate, et ils sont indépendants du pape dans l'exercice de leur autorité.

Richer intervint dans les polémiques soulevées par Antoine Santarelli jésuite, qui avait attaqué l'autorité des rois et s'appliqua à justifier la conduite de la Sorbonne qui avait condamné l'écrit intitulé *Historia rerum gestarum in Facultate theologica Parisiensi pro et contra censuram libri Antonii Sanctarelli jesuitæ, quem librum memorata Facultas censura notavit anno 1626* (Bibl. nat., ms. latin n. *13 639*); l'écrit intitulé *Relation véritable de ce qui s'est passé en Sorbonne les 15 de mars, 1er d'avril, 2 de mai 1626, le 2 de janvier et le 1er de février 1627*, s. l., 1629, in-8°, n'est qu'un extrait de l'ouvrage précédent. Richer avait déjà publié les *Raisons pour les condamnations ci-devant faites du libelle Admonitio, du livre de Santarel et autres semblables, contre les Santarellistes de ce temps et leurs fauteurs*, par un Français catholique, s. l., 1626, in-8°.

Enfin, pour justifier sa propre conduite, Richer avait composé une histoire de la Faculté de théologie de Paris, sous le titre *Historia Academiæ Parisiensis*, 6 vol. in-fol., à la Bibliothèque nationale, ms. latin n. *9943-9948*, dont un fragment se trouve, *ibid.*, ms. français n. *10 561*, sous le titre *Edmundi Richerii fragmentum historiæ Academiæ Parisiensis, tempore unionis vulgo La Ligue post mortem Henrici III, hoc est, ab anno 1589 ad annum 1595*. Le travail de Richer renferme de très nombreux documents et doit être consulté, même après l'*Historia Universitatis Parisiensis* de Boulay. Le manuscrit latin n. *13 884* est un recueil de morceaux choisis par un prêtre nommé Muric et intitulé *Collectio ex Richerio*. Richer avait rédigé une *Histoire du syndicat d'Edmond Richer*, qui fut publiée à Avignon en 1752 et se trouve en copie ms. à la Nationale, ms. fr. *10 561*. Il faut ajouter enfin que Richer avait une grande admiration pour Jeanne d'Arc; il avait composé une *Histoire de la Pucelle d'Orléans*, in-fol., à la Bibl. nat., ms. fr. n. *10 448*, qui comprend une *Vie de la Pucelle*, son *Procès*, la *Revision du procès* et les *Témoignages en faveur de la Pucelle*. Philippe Hector Dunand a publié dans le *Correspondant* du 10 mai 1903, p. 534-548, un article intitulé : *Le premier historien en date de Jeanne d'Arc, Edmond Richer, docteur de Sorbonne, syndic de la faculté de théologie et de l'Université de Paris* (édité à part, Toulouse et Paris, 1904, in-8°).

Michaud, *Biographie universelle*, t. XXXV, p. 646-648; Hoefer, *Nouvelle biographie générale*, t. XLII, col. 248-249; Moréri, *Le grand dictionnaire historique*, t. IX, 1759, p. 190-191; Nicéron, *Mémoires pour servir à l'histoire des hommes illustres*, t. XXVII, p. 356-373; Ladvocat, *Dictionnaire historique, littéraire et critique*, t. III, p. 294-295; Barral, *Dictionnaire*, t. IV, p. 106-112; El. du Pin, *Histoire ecclésiastique du XVIIe siècle*, t. I, p. 377-425; Ad. Baillet, *La vie d'Edmond Richer, docteur de Sorbonne*, Liége, 1714, in-8°; Bruxelles, 1715; Amsterdam, 1715; s. l., 1734; c'est la reproduction, avec quelques passages supprimés, du ms. fr. de la Bib. nat., n. *2109;* Puyol, *Edmond Richer, Étude historique et critique sur la rénovation du gallicanisme au commencement du XVIIe siècle*, Paris, 1876, 2 vol. in-8°, ouvrage très complet; Féret, *La faculté de théologie de Paris et ses docteurs les plus célèbres. Époque moderne*, t. IV, 1906, p. 1-24; P. Prat, *Recherches historiques et critiques sur la Compagnie de Jésus en France au temps du P. Coton*, t. II, p. 365-438; Victor Martin, *Le gallicanisme et la réforme catholique*, Paris, 1919, in-8°, p. 361-364; du même dans la *Revue des sciences religieuses*, t. VIII, 1927, p. 31-42 : *L'adoption du gallicanisme politique par le clergé de France* (paru en volume, Paris, 1928); Préclin, *Les jansénistes du XVIIIe siècle et la Constitution civile du clergé*, Paris, 1929, in-8°.

J. CARREYRE.

RICHOU Léon, né à Angers le 25 mars 1823, fit ses études à la maîtrise de la cathédrale, puis au petit séminaire de Montgazon. Le 23 octobre 1842 il entrait au grand séminaire d'Angers : son cours régulier achevé, se sentant de l'attrait pour la vocation sulpicienne, il vint à Paris le 11 octobre 1845, et l'année suivante à la Solitude. En 1847, il fut envoyé au séminaire de Rodez, où il passa le reste de sa vie, c'est-à-dire quarante ans, d'abord économe, puis professeur d'Écriture sainte et d'histoire. Ses dernières années furent éprouvées par la maladie, et le 21 novembre 1887, il

mourait comme il s'était montré toute sa vie, âme simple, droite, de la plus exquise charité.

Après avoir donné *Vue générale de l'histoire de l'Église*, Paris, 1860, in-8°, il publia un manuel en 3 vol. in-12, 1871, sous le titre : *Histoire de l'Église à l'usage des séminaires*, qui eut trois éditions, complétées par un *Atlas pour servir à l'étude de l'Écriture sainte et de l'histoire de l'Église*. Il donna aussi : *Le Messie dans les livres historiques de la Bible et Jésus-Christ dans l'Évangile* qu'il regardait comme une introduction à l'*Histoire de l'Église*, 1879, 2 vol. in-12, et *Le Messie et Jésus-Christ dans les prophéties de la Bible*, 1882, in-12.

Lettre nécrologique par M. Icard, le 28 novembre 1887; L. Bertrand, *Bibliothèque sulpicienne*, t. II, p. 452-454.

E. Levesque.

RIESS Florian, jésuite allemand, né en 1823, à Tiefenbach (Wurtemberg). Ordonné prêtre à Rottenburg en 1845, curé à Ravensburg, puis répétiteur à Tubingue, il fonda et dirigea deux journaux catholiques : *Das deutsche Volksblatt* et *Das katholische Sonntagsblatt*. En 1857 il entra au noviciat de la Compagnie de Jésus à Gorheim. En résidence au scolasticat de Maria-Laach, il fonda, en 1864, les *Stimmen aus Maria Laach*, qui parurent d'abord sous forme de brochures périodiques, puis, à partir de 1871, comme revue mensuelle et sont encore aujourd'hui, sous le nom de *Stimmen der Zeit*, une des revues catholiques les plus importantes d'Allemagne. Professeur d'histoire ecclésiastique depuis 1870, il accompagna le scolasticat en exil à Ditton Hall en Angleterre, où il continua à enseigner et à écrire jusque quelques mois avant sa mort. Il mourut à Feldkirch le 30 décembre 1870.

On a de lui : *Der selige Petrus Canisius*, Fribourg, 1865, in-8°; la même année il en publia une édition abrégée : *Das Leben des sel. P. C.*, ibid., in-12; *Das Geburtsjahr Christi, chronologischer Versuch...*, ibid., 1880, in-8°; l'auteur conclut que Jésus est né en l'an 752 de Rome, qui serait aussi le point de départ de la chronologie chrétienne établie par Denis le Petit : conclusions rejetées par l'ensemble des critiques actuels; *Nochmals das Geburtsjahr Jesu*, ibid., 1881, in-8°, défense de l'ouvrage précédent contre les objections du Dr P. Schegg. Ce fut surtout par les *Stimmen* que le P. Riess exerça une influence considérable sur la pensée catholique en Allemagne, en particulier dans la lutte contre le libéralisme et pour les droits de l'Église et du pape. Dans la première série, *Die Encyclica Papst Pius IX. vom 8. Dezember 1864* (12 fascicules, Fribourg, 1865-1869), il publia quatre études sur le Syllabus. Dans la deuxième série, *Das ökumenische Concil* (12 fasc., Fribourg, 1870-1871, en collaboration avec le P. K. von Weber), il exposa et défendit l'autorité et les décisions du concile du Vatican. Neuf articles dans les *Stimmen*, devenues mensuelles, sont consacrés à diverses questions d'histoire ecclésiastique. (Voir dans Sommervogel les titres de ces études et articles.) Dans le *Kirchenlexicon* de Hergenröther et Kaulen il publia les articles *Antinomismus* et *Confirmation*.

Sommervogel, *Bibl. de la Comp. de Jésus*, t. VI, col. 1846-1847; L. Koch, S. J., *Jesuiten-Lexikon*, col. 1546.

J.-P. Grausem.

1. RIGAUD Eudes, frère mineur devenu archevêque de Rouen († 1275). On sait peu de choses sur ses origines; il appartenait, sans doute, à une famille noble, comme il ressort de quelques renseignements fournis par son journal (voir plus loin) relativement à ses frère et sœur. Il a dû naître dans les premières années du XIIIe siècle; c'est en 1236 qu'il entre chez les frères mineurs, selon toute vraisemblance au couvent de Paris, où il a pu suivre les leçons d'Alexandre de Halès. En 1242, s'il n'est pas maître en théologie, il est du moins une autorité dans l'ordre, puisqu'il est officiellement chargé, conjointement avec Alexandre de Halès, Jean de La Rochelle et Robert de La Bassée, de donner sur la règle franciscaine le commentaire connu sous le nom d'*Exposition des quatre maîtres*. C'est certainement son nom de *Rigaldus* qu'il faut lire dans le texte et non celui de *Richardus*, comme le portent des mss. plus récents (c'est la raison qui avait fait désigner Richard de Cornouailles, ci-dessus, col. 2668, comme l'un des quatre maîtres). Jean de La Rochelle, qui avait succédé à Alexandre de Halès dans la chaire de théologie des frères mineurs, étant mort en février 1245, Eudes Rigaud le remplaça comme maître régent du couvent des franciscains. Il ne professa pas longtemps, ayant été élu en 1247 archevêque de Rouen. Le pape Innocent IV, qui pour lors séjournait à Lyon, le sacra en mars 1248 et Eudes fit son entrée à Rouen à Pâques de cette même année. Avec un zèle admirable il se donna tout entier à l'administration de son diocèse. Le journal de ses visites pastorales, soit dans le diocèse même, soit dans la circonscription métropolitaine s'est conservé. C'est un document précieux à tous égards pour l'histoire des mœurs, de la religion, des coutumes liturgiques, etc., au XIIIe siècle. Il nous donne en même temps des indications succinctes, mais fort précises, sur les grandes affaires auxquelles fut mêlé l'archevêque. Entré fort avant dans la confiance du roi saint Louis, peut-être dès son séjour à Paris, Eudes fut souvent consulté par le roi et employé par lui à maintes reprises. Nous n'avons pas à insister ici sur ce côté, d'ailleurs fort intéressant, de l'activité d'Eudes. Il avait déjà prêché la première croisade de Louis IX qui partit en 1248; en 1267 il prend lui-même la croix pour accompagner le saint roi dans sa seconde expédition. Peu après la mort de saint Louis, il est chargé de faire les premières informations en vue de la canonisation. En 1274 il est au IIe concile de Lyon, comme assistant de saint Bonaventure; il meurt peu après son retour du concile, le 2 juillet 1275.

Outre le journal dont nous avons parlé et qui a été publié par Th. Bonnin en 1852, à Rouen, sous le titre de *Regestrum visitationum archiepiscopi Rothomagensis*, il reste d'Eudes Rigaud plusieurs œuvres importantes, demeurées jusqu'à présent inédites. La plus volumineuse est un *Commentaire sur les quatre livres des Sentences*, dont l'authenticité est parfaitement établie. Liste des mss. dans P. Glorieux, *Répertoire des maîtres en théologie de Paris au XIIIe siècle*, t. II, Paris, 1934, p. 31-32 à compléter par F. Pelster, dans *Scholastik*, t. XI, 1936, p. 518-519; quelques extraits relatifs au libre arbitre sont publiés par dom Lottin, dans *Revue thomiste*, t. XXXIV, 1929, p. 234-248, et dans les *Beiträge* de Bäumker, t. XXIX, *passim*. C'est un des premiers commentaires qui soit sorti de l'école franciscaine, un des premiers aussi qui ait pris cette ampleur. La dépendance d'Eudes Rigaud par rapport à la *Somme* d'Alexandre de Halès serait évidente (à moins qu'il ne faille renverser le rapport, car, on le sait, tout n'est pas clair sur les origines de la *Somme* attribuée à Alexandre); Eudes dépend aussi du chancelier Philippe et d'Albert le Grand. Dans le ms. *737* de Toulouse (fol. 167 r°-273 r°), figure un bloc compact de *Quæstiones disputatæ*, où le P. Pelster et dom Lottin voient une œuvre authentique de notre franciscain. L'une de ces questions est relative au libre arbitre et se trouve d'ailleurs explicitement attribuée à frère *Rigaldus* (*ibid.*, fol. 231 v° *b*); dom Lottin a publié la table des matières de cette question assez étendue (elle va jusqu'au fol. 242 v° *b*) et un certain nombre d'extraits, dans *Revue thomiste*, t. XXXVI, 1931, p. 886-895. Le ms. d'Arras *759* fournit un certain nombre de sermons, qui peuvent se dater de 1246-1247.

Par contre les *Postillæ in Pentateuchum, in Psalterium, in Evangelium* qui se retrouvent en divers mss.

anglais doivent être restitués, selon toute vraisemblance, à Eudes (ou Odon) de Châteauroux, voir ici, t. XI, col. 935. Pour ce qui est du *Compendium pauperis*, abrégé de théologie, il est de Jean Rigaud.

Les premiers travaux de prospection dans l'œuvre théologique d'Eudes Rigaud attestent, paraît-il, des qualités remarquables d'exposition théologique; Eudes apparaît comme l'un des bons représentants de l'école franciscaine parisienne à ses débuts; il fait très bonne figure aux côtés d'Alexandre de Halès, Jean de La Rochelle, Jean de Parme, Guillaume de Méliton, qui tous préparent saint Bonaventure.

V. Le Clerc, dans *Histoire littéraire de la France*, t. XXI, 1847, p. 616-628; R. Ménindrès, O. M., *Eudes Rigaud, sa famille, années de formation, premiers travaux*, dans *Revue d'histoire franciscaine*, t. VIII, 1931, p. 156-178; Sydney M. Brown, *Notes biographiques sur Eudes Rigaud* (étudie surtout la carrière épiscopale), dans *Le Moyen Age*, 1931, p. 167-194. Sur la doctrine, voir les deux études de dom Lottin signalées dans le texte, qui renverront aux travaux de Pelster; O. Lottin, *Un commentaire sur les Sentences tributaire d'Odon Rigaud*, dans *Recherches de théol. anc. et méd.*, t. VII, 1935, p. 402 sq.; G. Engelhardt, *Adam de Puteorumvilla. Un maître proche d'Odon Rigaud, ibid.*, t. VIII, 1936, p. 61 sq.

É. AMANN.

2. RIGAUD Jean, frère mineur, mort évêque de Tréguier (XIVe s.). Originaire du diocèse de Limoges, il entra, à une date qu'il est impossible de préciser, dans l'ordre des mineurs, vraisemblablement à Limoges. Il devint l'un des pénitenciers du pape et fut nommé par Jean XXII, le 21 février 1317, à l'évêché de Tréguier; il mourut « en cour de Rome », c'est-à-dire à Avignon, avant le 16 septembre 1323, date à laquelle un successeur lui est donné. Cf. Eubel, *Hierarchia catholica*, t. I, p. 521. Rigaud a composé une *Vie de saint Antoine de Padoue*, publiée en 1899 par le P. Ferdinand-Marie d'Araules, d'après le ms. de Bordeaux *270*. Il s'est servi pour cela d'un remaniement de la légende primitive, dû à Julien de Spire, mais qu'il a complété en utilisant des témoignages recueillis par lui-même, tant à Limoges, où le saint avait demeuré en 1226, qu'à d'autres endroits. Jean est aussi l'auteur d'une *Formula confessionum*, contenue en de nombreux mss., petit manuel offrant, à l'intention des confesseurs, le tableau des actes qui doivent précéder, accompagner ou suivre l'aveu des fautes; cet opuscule se situe dans la série des *Summæ confessorum*, cf. ci-dessus, art. PÉNITENCE, t. XII, col. 948. Il a été composé après 1309 et certainement avant l'ouvrage suivant qui y renvoie. Le *Compendium pauperis*, qui est antérieur à 1311, conservé lui aussi par de nombreux mss., est un résumé de l'ensemble de la théologie, qui n'a rien de très original, l'auteur en convient lui-même; en réalité c'est, pour une bonne part, un démarquage du *Compendium* de Hugues de Strasbourg, voir ci-dessous, l'art. RIPELIN; il faut ajouter d'ailleurs qu'un long appendice, presque aussi volumineux que le reste de l'ouvrage et qui a été parfois traité comme une œuvre à part, donne une série de canevas de sermons pour les dimanches et fêtes de l'année. Le *Compendium*, allégé de cet appendice, aurait été publié à Bâle, chez Jacques de Pforsten, en 1501, par les soins de François Wiler, O. M., qui le donna comme étant de saint Bonaventure. Voir Panzer, *Annales typographici*, t. VI, p. 175. Le *Compendium pauperis* mentionne à trois reprises une *Expositio missæ*, composée par l'auteur. Elle n'a pas été encore identifiée.

Sbaralea, *Supplementum ad scriptores O. S. F.*, Rome, 1806, p. 455-456; Ferdinand-Marie d'Araules, *La Vie de saint Antoine de Padoue par Jean Rigauld, frère mineur, évêque de Tréguier*, Bordeaux, 1899; N. Valois, article *Jean Rigaud, frère mineur*, dans *Hist. litt. de la France*, t. XXXIV, 1914, p. 282-298. Voir aussi la bibliographie de l'art. RIPELIN (Hugues) ci-dessous, col. 2737.

É. AMANN.

3. RIGAUD Raymond, frère mineur (XIIIe s.). La *Chronique des XXIV généraux* signale à deux reprises un *Raymundus Rigaldi*; il est élu en 1279 au chapitre d'Agen comme ministre de la province d'Aquitaine; en 1295, il est élu une seconde fois à la même fonction par le chapitre de Brive et meurt en 1296. Voir *Anal. francisc.*, t. III, p. 373, 432. Par ailleurs on relève son nom dans le *Cartulaire de l'université de Paris*, comme celui d'un des taxateurs de l'année 1287, *Cartul.*, t. II, n. 556, p. 30; Raymond y est donné comme maître en théologie. Il est donc pour lors *actu regens* au couvent de Paris, et sa carrière universitaire se situe vers les années 1280-1290; il a pu succéder à Richard de Mediavilla dans la chaire de théologie des franciscains. Le ms. *98*, de la bibliothèque municipale de Todi contient de lui, fol. 1-51, une série de neuf *quodlibet*. Incipit : *In nostra communi disputatione de quolibet*, et, fol. 51-74, une *Quæstio disputata*. Il s'est conservé aussi de lui plusieurs sermons, n. 15 et 22 du ms. d'Erlangen *326*.

Wadding, *Scriptores O. M.*, Rome, 1806, p. 206; Sbaralea, *Supplementum*, Rome, 1806, p. 631; P. Glorieux, *Répertoire des maîtres en théologie de Paris au XIIIe s.*, t. II, 1934, p. 124; du même, *La littérature quodlibétique*, t. II, 1935, p. 240 sq.; V. Doucet, *Les neuf* quodlibet *de R. Rigauld* dans *la France franciscaine*, t. XIX, 1936, p. 225 sq.

É. AMANN.

RIGAULT Nicolas (1577-1654), né à Paris, en 1577, étudia chez les jésuites et se fit remarquer, dès son jeune âge, par une facilité extraordinaire; il fit des études de droit et fut un grand ami du président De Thou. Il devint garde de la bibliothèque du roi en 1614 et mourut à Toul en 1654.

Il a publié des *Exhortations chrétiennes, imitées des anciens Pères grecs et latins*, Paris, 1620, in-12. Mais il est surtout connu pour ses éditions des Pères : *Tertulliani libri IX ex codice Agobardi, emendati, cum observationibus*, Paris, 1628, in-8°; *Tertulliani opera recensita et illustrata notis et indicibus atque glossario sermonis africani*, Paris, 1634, in-fol.; et 1641; dans ses notes il souligne souvent les points contestables, plus ou moins favorables aux hérétiques; ses idées parfois singulières le mirent en conflit avec plusieurs savants : ainsi il prétend qu'en cas de nécessité, un laïc a le droit de consacrer l'eucharistie; il soutient que Jésus-Christ était dépourvu de tous les avantages de la nature et il fut attaqué, sur ce point, par le P. Vavasseur, *Minutii Felicis Octavius et Cæcilii Cypriani De idolorum vanitate*, Paris, 1643 et Lyon, 1652, in-4°. *S. Cypriani Opera*, Paris, 1649, in-fol.; *Commodiani instructiones adversus gentium deos*, Paris, 1650, in-4°.

Moréri, *Le grand dictionnaire historique*, t. IX, 1759, p. 207-208; E. du Pin, *Bibliothèque des auteurs ecclésiastiques*, t. XVII, p. 226-227; Nicéron, *Mémoires pour servir à l'histoire des hommes illustres*, t. XXI, p. 56-69; Hurter, *Nomenclator*, 3e éd., t. III, col. 1085-1088.

J. CARREYRE.

RIGOLEUC Jean, jésuite français, né à Quintin, dans le diocèse de Saint-Brieuc, le 24 décembre 1595. Entré au noviciat de Rouen en 1617, il enseigna les humanités au collège de Rennes; son troisième an de probation fait à Rouen sous la direction du P. Louis Lallemant, il fut missionnaire dans les diocèses de Vannes, Quimper et Orléans. Vers la fin de sa vie, il redevint professeur, enseigna la rhétorique à Quimper, puis la morale à Vannes, où il mourut en 1658.

Dans ses missions bretonnes, le P. Rigoleuc fut le compagnon et l'auxiliaire aussi modeste que dévoué des PP. Maunoir et Huby (cf. sur la méthode et le succès de ces missions Henri Bremond, *Histoire littéraire du sentiment religieux*, t. V, p. 66 sq.). En spiritualité il est un des disciples du P. Louis Lallemant : moins célèbre que le P. J.-J. Surin, il est celui à qui nous devons surtout de connaître l'enseignement de ce

maître; c'est d'après les notes prises au « Troisième An » par le P. Rigoleuc que le P. Pierre Champion composa, avec des modifications et remaniements qu'il est impossible de déterminer, l'exposé de cet enseignement présenté dans le remarquable ouvrage : *Vie et doctrine spirituelle du P. Louis Lallemant*, Lyon, 1694. Quelques années auparavant, le même P. Champion avait publié une *Biographie* du P. Rigoleuc et ses *Œuvres spirituelles (Traités et Lettres)*, Lyon, 1680, (rééditions à Avignon, 1822, à Paris, par le P. Auguste Hamon, 1931; traduction anglaise, 1859). Sur la haute valeur de l'auteur spirituel et de l'écrivain, ainsi que sur ses rapports doctrinaux avec le P. Lallemant, voir l'art. LALLEMANT *Louis*, t. VIII, col. 2459-2464.

Nous croyons devoir signaler plus en détail deux opuscules moins connus du P. Rigoleuc, qui intéressent la théologie pastorale et la pratique pénitentielle; ils furent l'un et l'autre composés au cours de ses missions, afin d'aider les prêtres de paroisse dans leur ministère.

Le premier est intitulé : *Instruction sur les principaux devoirs des confesseurs et catéchistes, avec une conduite pour une retraite de trois jours et des avis pour la direction des paroisses et pour ceux qui prétendent à la prêtrise;* « dressé suivant l'ordre et le commandement » de Mgr Sébastien de Rosmadec, évêque de Vannes, il fut approuvé par ce prélat, en 1646, « avec injonction aux prêtres et confesseurs de le lire diligemment... » Le second opuscule : *Conduite des confesseurs au fait de l'absolution*, fut, d'après le P. Champion, imprimé sur l'ordre de Mgr Charles de Rosmadec, neveu et successeur du précédent. Après la mort du P. Rigoleuc, les supérieurs du séminaire de Vannes réunirent les deux opuscules et les publièrent de nouveau sous le titre : *Instructions ecclésiastiques sur les principaux devoirs des confesseurs et des catéchistes et sur les exercices de piété propres de leur état, avec une conduite pour la retraite de trois jours*, Vannes, 1680, 278 p.; réédition Caen, 1749, 199 p. Ces *Instructions ecclésiastiques* constituent un document intéressant sur la théologie pastorale du XVII[e] siècle et sur l'état du ministère pénitentiel dans les diocèses bretons à la même époque. En particulier les premiers chapitres (cas où l'on doit donner l'absolution, cas où l'on doit la refuser, cas où l'on peut douter qu'on doive la donner) montrent qu'une pratique pénitentielle de caractère nettement probabiliste, et en somme à peu près semblable à la nôtre, existait en Bretagne avant la réaction rigoriste des *Provinciales* et de l'Assemblée du clergé de 1700. Signalons aussi les pages qui exposent « une méthode pour l'étude des cas de conscience ». A plusieurs reprises le P. Rigoleuc fait de cette étude une obligation grave pour les confesseurs. Comme premier livre d'étude il recommande aux prêtres peu instruits le *Directeur des confesseurs* de Bertaut. Il s'agit du *Directeur des confesseurs en forme de catéchisme contenant une méthode nouvelle, brève et facile pour entendre les confessions*, par M. Bertin Bertaut, prêtre du diocèse de Coutances, 1[re] édition vers 1634; A. Degert, *La réaction des Provinciales sur la théologie morale en France*, dans *Bulletin de littérature ecclés.*, Toulouse, 1913, p. 404, a noté le très grand succès et la propagation très étendue de ce petit livre, qui atteignait en 1668 sa 25[e] édition. A Bertaut, le P. Rigoleuc invite de joindre le *Manuale* de Navarrus, l'*Institutio* de Tolet, les *Medullæ casuum* de Fernandez et de Binsfeld; de tous ces ouvrages il existait des traductions françaises. Il conseille en outre de compléter cette étude personnelle par des « conférences et disputes publiques et privées (de cas), dont l'exercice éclaire et instruit beaucoup les esprits ».

Sommervogel, *Bibl. de la Comp. de Jésus*, t. VII, col. 1850-1851; Henri Bremond, *Histoire littéraire du sentiment religieux...*, t. V, Paris, 1920; Auguste Hamon, S. J., *Jean Rigoleuc, Œuvres spirituelles*, dans la collection *Maîtres spirituels*, Paris, 1931; A. Pottier, *La doctrine spirituelle du P. Louis Lallemant. Texte primitif*, Paris, 1936. Préface.

R. BROUILLARD.

RIMINI (CONCILE DE). — Ce concile des évêques d'Occident fut convoqué par l'empereur Constance dans le but de mettre fin aux controverses trinitaires par l'acceptation de la quatrième formule de Sirmium, que le souverain estimait susceptible de concilier toutes les divergences. Le concile devait ensuite résoudre les difficultés d'ordre personnel et local qui avaient surgi en diverses Églises d'Occident au cours de la controverse dogmatique. Un concile des évêques orientaux, réunis à Séleucie d'Isaurie devait réaliser le même programme pour l'Orient. Voir la lettre de l'empereur Constance au concile de Rimini, dans saint Hilaire, *Fragmenta historica*, VII, *P. L.*, t. X, col. 695 sq.; ou mieux *Corpus* de Vienne, t. LXV, p. 93 sq.; Sulpice-Sévère, *Chronica sacra*, l. II, c. XLI, *P. L.*, t. XX, col. 152 sq.

Au printemps de l'année 359, quatre cents évêques se trouvaient réunis à Rimini. L'Église romaine n'était pas représentée. Il se peut que le gouvernement impérial qui, à cette époque, reconnaissait deux papes, Libère et Félix, voir l'art. LIBÈRE, t. IX, col. 635 sq., ne jugea pas possible de les convoquer tous les deux, ni d'en inviter un en ignorant l'autre. A défaut du pape, il semble que la présidence du concile fut dévolue à Restitutus de Carthage. Ursace de Singidunum, Valens de Mursa, Germinius de Sirmium et Gaius, dont le siège épiscopal est inconnu, présentèrent à l'agrément des Pères le symbole de foi rédigé à Sirmium le 22 mai 358, qui proclamait « le Fils semblable au Père, selon les Écritures », et qui ajoutait : « Quant au terme d'*ousie*, que les Pères ont employé avec simplicité, mais qui cause du scandale aux fidèles auxquels il est inconnu, les Écritures ne le contenant pas, il a paru bon de le supprimer et de ne plus parler d'*ousie* à propos de Dieu et du Fils. Mais nous croyons que le Fils est semblable au Père en toutes choses, comme le disent et l'enseignent les Écritures. » Voir cette formule dans Athanase, *De synodis*, c. VIII, *P. G.*, t. XXVI, col. 692 sq.; Socrates, *Hist. eccl.*, l. II, c. XXXVII, *P. G.*, t. LXVII, col. 305 sq.; Hahn, *Bibliothek der Symbole*, Breslau, 1897, p. 204. Mais la grande majorité du concile, estimant que la formule de Sirmium était « une nouveauté » qui contenait « beaucoup de points de doctrine perverse », décida « ne pas devoir abandonner le symbole reçu..., ni s'éloigner de la foi reçue de Dieu par les prophètes et par le Christ, le Saint-Esprit l'enseignant dans les évangiles et dans tous les apôtres; laquelle foi parvint par la tradition des Pères, selon la succession apostolique, jusqu'à ce qui fut traité à Nicée contre l'hérésie de ce temps et dure jusqu'à maintenant. Nous ne croyons pas pouvoir lui ajouter quelque chose et il est clair que rien n'en peut être retranché. Quant au terme et à la réalité *(rem)* de substance, un grand nombre de textes scripturaires l'ayant insinué à nos esprits, on ne doit pas y toucher, l'Église catholique ayant toujours accoutumé de les confesser et de les enseigner avec la doctrine divine ». Voir la définition du concile de Rimini dans Hilaire, *Fragmenta historica*, VII, 3, *P. L.*, t. X, col. 697, *Corpus* de Vienne, t. LXV, p. 95; voir aussi la lettre du concile à Constance, *Fragmenta historica*, VIII, 1, col. 699 et p. 78 sq.

Ensuite le concile excommunia Ursace, Valens, Germinius et Gaius pour avoir « essayé de renverser ce qui avait été décidé à Nicée », et pour avoir présenté une profession de foi inadmissible (21 juillet 359). *Fragmenta historica*, VII, 4, col. 697 et p. 96.

Une délégation de dix membres du concile, conduite par Restitutus de Carthage, fut envoyée à l'empereur avec une lettre explicative pour lui communiquer ce que la majorité venait de décider. La minorité, qui

comptait environ quatre-vingts évêques, dépêcha, elle aussi, plusieurs de ses membres vers l'empereur. Ursace et Valens étaient à leur tête. Les deux délégations rencontrèrent Constance aux environs de Constantinople. Il reçut immédiatement les membres de la minorité que Valens lui amenait et refusa de voir Restitutus et ses compagnons. Il leur enjoignit d'attendre sa décision à Andrinople d'abord, ensuite dans une station postale de Thrace, nommée Niké. Ursace et Valens y vinrent les visiter et les chapitrèrent si bien qu'ils se prêtèrent à signer le formulaire de Sirmium, aggravé du fait que le Fils n'était plus dit « semblable au Père en toutes choses », mais seulement « semblable selon les Écritures ». La formule signée par Restitutus et ses compagnons est appelée le symbole de Niké. Voir cette formule dans Théodoret, *Hist. eccl.*, l. II, c. XVI, *P. G.*, t. LXXXII, col. 1049; Athanase, *De synodis*, c. XXX, *P. G.*, t. XXVI, col. 745; Hahn, *op. cit.*, p. 205. Il n'est pas invraisemblable qu'Ursace et Valens, qui ne dédaignaient pas les petites habiletés, se soient promis de profiter de la similitude des noms de Niké et de Nicée pour faire passer leur formule comme le symbole de l'illustre concile de Nicée.

Après avoir donné leur signature, Restitutus et ses collègues annulèrent les décisions prises à Rimini, le 21 juillet précédent; ils levèrent l'excommunication portée contre Ursace, Valens, Germinius et Gaius et certifièrent que ceux-ci n'avaient jamais été hérétiques (10 octobre 359). Ensuite, les deux délégations revinrent ensemble à Rimini. Voir la décision de Restitutus dans *Fragmenta historica*, VIII, *P. L.*, col. 702, *Corpus* de Vienne, p. 85 sq.

La grande majorité des Pères qui se morfondaient à Rimini depuis des mois ne fit pas trop de difficulté pour suivre Restitutus dans sa palinodie. Une vingtaine de récalcitrants, groupés autour de Phébade d'Agen et de Servais de Tongres, vinrent à résipiscence quand Valens les eut autorisés à ajouter au formulaire de Niké des anathématismes dans lesquels ils condamnaient ceux qui enseignent : 1. que le Christ-Dieu n'a pas été engendré avant tous les siècles; 2. que le Fils n'est pas semblable au Père selon les Écritures; 3. que le Fils n'est pas éternel comme le Père; 4. que le Fils est une créature comme les autres créatures; 5. que le Fils est du non-être *(ex non exstantibus)* et non du Père; 6. qu'il fut un temps où le Fils n'était pas. Voir ces anathématismes dans saint Jérôme, *Adversus Luciferianos*, c. XVIII, *P. L.*, t. XXIII, col. 171, qui les donne comme proférés par Valens lui-même en plein concile, avec l'assentiment général; mais ceci est inconciliable avec l'attitude de la majorité des Pères vis-à-vis de Valens, telle qu'elle ressort des pièces authentiques citées plus haut, et avec le récit de Sulpice-Sévère dans *Chronica sacra*, l. II, c. XLV, *P. L.*, t. XX, col. 154.

La pièce *Fragmenta historica, appendix*, sur laquelle s'appuie J. Zeiller (*Les origines chrétiennes dans les provinces danubiennes*, p. 287, n. 1), pour avancer que le quatrième anathématisme ne contenait pas les termes « comme les autres créatures » n'est pas de saint Hilaire, comme l'éditeur de *P. L.* le fait remarquer en note. Le *Corpus* de Vienne ne l'a pas insérée parmi les *Fragmenta historica*. Du reste, Sulpice-Sévère est formel pour l'addition des termes « comme les autres créatures » dans le quatrième anathématisme; et il ajoute que Phébade ne s'est aperçu que plus tard des conséquences que les ariens pouvaient en tirer.

Le concile fut clos après que tous les évêques eurent signé le formulaire et adressé à l'empereur une lettre pour le remercier de son zèle pour la foi. Voir cette lettre dans *Fragmenta historica*, IX, col. 703 et p. 87. Une délégation, conduite par l'inévitable Valens, se rendit à Constantinople, pour annoncer à l'empereur la réussite de son entreprise. Arrivée à Constantinople, elle entra en relation avec les homéens, groupés autour d'Acace le Borgne, malgré les objurgations de saint Hilaire et nonobstant une lettre pressante qui leur fut adressée par les évêques homéousiens. Cette lettre se trouve dans *Fragmenta historica*, X, col. 705 et p. 174.

Enfin, le 1er janvier 360, la pacification religieuse de l'empire fut proclamée, tous les évêques d'Orient et d'Occident présents aux deux conciles convoqués par l'empereur ayant donné leur assentiment à la formule de Niké-Rimini. Voir SÉLEUCIE D'ISAURIE *(Concile de)*. Mais, dans le courant de cette même année 360, les évêques des Gaules, réunis à Paris, cassèrent ce qui avait été décidé à Rimini. Les évêques d'Italie en firent autant trois ans plus tard. Voir la lettre des évêques de Gaule dans *Fragmenta historica*, XI, col. 710 et p. 43 sq.; la lettre des évêques d'Italie, *Fragmenta historica*, XIII, col. 716 et p. 158.

La formule de Rimini ayant été dans les siècles suivants la règle de foi des Églises barbares appelées communément ariennes, il est utile d'en donner ici la traduction complète. « Nous croyons en un seul vrai Dieu, le Père tout-puissant, de qui tout est, et au Fils unique de Dieu, engendré de Dieu avant tous les siècles et tout commencement, par lequel tout a été fait, ce qui est visible comme ce qui est invisible, lequel est seul engendré, lui seul du Père seul, Dieu de Dieu, semblable à celui qui l'a engendré, selon les Écritures, sa génération étant inconnue de tous, hormis du Père qui l'a engendré. Nous savons que ce Fils unique de Dieu, envoyé par le Père, est venu du ciel comme il est écrit, pour la destruction du péché et de la mort, qu'il est né selon la chair, du Saint-Esprit et de la vierge Marie, comme il est écrit, qu'il a vécu avec ses disciples et que, après l'accomplissement de toute l'économie selon la volonté du Père, il a été crucifié, est mort, et a été enseveli; qu'il est descendu aux enfers, mais l'enfer a tremblé devant lui; qu'il est ressuscité des morts le troisième jour; qu'il conversa avec ses disciples et qu'après quarante jours il a été élevé au ciel; qu'il siège à la droite du Père; qu'il viendra au dernier jour de la résurrection dans la gloire du Père pour rendre à chacun selon ses œuvres. Nous croyons au Saint-Esprit, que le Fils unique de Dieu, Jésus-Christ, Dieu et Seigneur, a promis d'envoyer au genre humain, le Paraclet, l'Esprit de vérité, comme il est écrit, que le Fils a envoyé après son ascension au ciel, quand il se fut assis à la droite du Père, pour venir de là juger les vivants et les morts. Le terme d'*ousie* qui a été employé par les Pères avec simplicité, mais qui cause du scandale aux fidèles auxquels il est inconnu, les Écritures ne le contenant pas, doit être supprimé et dorénavant, on ne devra plus parler d'*ousie*, principalement parce que les Écritures ne mentionnent jamais l'*ousie* par rapport au Père et au Fils. On ne doit pas non plus parler d'une seule substance (ὑπόστασις), par rapport à la personne du Père, du Fils et du Saint-Esprit. Nous disons que le Fils est semblable au Père, comme le disent et l'enseignent les Écritures. Toutes les hérésies condamnées précédemment, ainsi que celles qui ont surgi dans ces derniers temps, en opposition à la présente formule, doivent être frappées d'anathème. »

Notons pour terminer que saint Jérôme estime cette formule susceptible d'une interprétation bénigne, même la raison qui y est donnée pour prohiber le terme *ousie* lui semble plausible, *verisimilis ratio præbebatur*. *Adversus Luciferianos*, c. XVIII, col. 171. C'est quand il parle plus loin de la perfide interprétation donnée par Valens de Mursa aux décisions conciliaires qu'il écrit les mots célèbres : *Tunc usiæ nomen abolitum est; tunc Nicænæ fidei damnatio conclamata est. Ingemuit totus orbis et arianum se esse miratus est*, c. XIX, col. 172 C. Il semble aussi que la formule de

Sirmium-Rimini soit la première profession de foi qui mentionne la descente de Jésus aux enfers. Voir DESCENTE DE JÉSUS AUX ENFERS, t. IV, col. 569.

Les textes se trouvent principalement dans les *Fragmenta historica*, de saint Hilaire, dont nous avons donné les références au cours de l'article. Le meilleur exposé moderne se trouve dans J. Zeiller, *Les origines chrétiennes dans les provinces danubiennes de l'empire romain*, Paris, 1918, p. 281 sq. Voir aussi *Histoire de l'Église* publiée sous la direction de Fliche et Martin, t. III, Paris, 1936, p. 163 sq.; L. Duchesne, *Histoire ancienne de l'Église*, t. II, p. 297 sq.

G. FRITZ.

RINALDI Odorico (ou RAYNALDUS sous la forme latinisée), oratorien, né à Trévise, de famille patricienne, en 1595, mort à Rome le 22 janvier 1671. Il fit ses premières études en sa ville natale, les continua au collège des jésuites et à l'université de Parme, entra à l'Oratoire de Turin, disent les uns, de Rome, disent les autres, à l'âge de vingt-trois ans, en 1618, et fut appliqué de bonne heure à la continuation de l'œuvre gigantesque des *Annales ecclésiastiques* commencée par Baronius. Il apporta à ce travail une telle ardeur et une telle continuité qu'à partir de 1646, où parut son premier volume (XIIIe de la collection), jusqu'en 1671, il publia sept in-folio; trois autres volumes, préparés par lui, parurent après sa mort : le tout embrassant la période 1198-1565. En même temps, il résumait l'œuvre de Baronius et la sienne en un abrégé publié à Rome sous le titre de : *Annales ecclesiastici ex tomis octo ad unum pluribus auctum redacti*... in-fol., 1667, et 3 vol. in-4°, 1669. Il fut élu à deux reprises supérieur général de sa congrégation, qu'il gouverna avec sagesse. Innocent X lui offrit la direction de la bibliothèque Vaticane; mais il refusa cet honneur pour se livrer sans réserve à ses travaux historiques. Il enrichit de beaucoup de manuscrits la bibliothèque de l'Oratoire; et laissa par testament un legs important à la confrérie de la Trinité des Pèlerins, de Rome. Au dire de bons juges, comme Mansi, son annotateur de l'édition de Lucques (1736-1758), et Tiraboschi, son œuvre considérable, sans valoir celle de Baronius, et tout en laissant aussi à désirer, au point de vue critique, pour la chronologie et l'interprétation des sources, représente une grande valeur pour les nombreux documents originaux qu'elle reproduit, une méthode sûre et les agréments du style; bien au-dessus de Bzovius et de Sponde, il occupe assurément le premier rang parmi les continuateurs de Baronius.

Villarosa, *Memorie degli scrittori filippini*, Naples, 1837, p. 199; *Biographie universelle*, t. XXXVIII, 1824, p. 115.

F. BONNARD.

RIPA (Jean de) ou JEAN DE MARCHIA, théologien franciscain, *Doctor difficilis*, qui enseigna à l'université de Paris vers le milieu du XIVe siècle. Peu cité par les auteurs postérieurs, son nom a été tiré de l'oubli par l'ouvrage du cardinal Ehrle, *Der Sentenzenkommentar Peters von Candia, des Pisaner Papstes Alexanders V.*, dans *Franziskanische Studien*, Beiheft 9, Munster, 1925. Pierre de Candie parle, en effet, à plusieurs reprises de Jean de Ripa et par lui nous pouvons avoir quelques indications touchant la chronologie de ses œuvres et ses manuscrits. D'après ces indications, le *Commentaire* sur le premier livre des Sentences aurait été écrit par Jean de Ripa entre l'année 1344 et 1357. En plus de cet ouvrage considérable, on croit pouvoir citer, comme étant de Jean de Ripa, un petit opuscule, *Determinationes*. Le cardinal Ehrle indique les manuscrits plus ou moins complets du *Commentaire*. Quatre appartiennent à la Vaticane; un à la Bibliothèque nationale de Paris; un à la bibliothèque nationale de Florence; un à la bibliothèque municipale d'Assise et un à la bibliothèque municipale de Padoue. Voir *op. cit.*, p. 275-277.

On trouvera également ces indications dans l'introduction de la récente thèse de Hermann Schwamm, *Magistri Joannis de Ripa, O. F. M., doctrina de præscientia divina*, Rome, 1930, p. 1-4. D'après Schwamm, Jean de Ripa serait l'initiateur de la thèse « bannézienne » des décrets prédéterminants, qui se rattacherait ainsi, par Jean de Ripa, au scotisme bien plus qu'au thomisme. Schwamm a édité, dans sa thèse, le texte de dist. XXXVIII, q. II, a. 1-4; dist. XXXIX, q. unica, a. 1-4; et divers fragments du prologue et des dist. XLIV-XLVIII.

A. MICHEL.

RIPALDA (Jean Martinez de) né à Pampelune en 1594, entra dans la Compagnie de Jésus en 1609. Il enseigna la philosophie à Monteforte, puis la théologie à Salamanque. Son succès fut tel qu'on l'estima, paraît-il, de son temps, comme le meilleur théologien de l'Espagne, sinon de l'Europe entière. Il s'adonna aussi à la théologie morale et termina sa vie au collège impérial de Madrid dans les offices de professeur et de censeur de la foi au conseil suprême de l'Inquisition. Il mourut en 1648.

Son œuvre capitale est un traité du surnaturel : *Disputationes theologicæ de ente supernaturali*. Il parut d'abord en deux volumes in-folio : le premier, imprimé à Bordeaux en 1634; le second, à Lyon, en 1645. Un troisième fit bientôt suite, édité à Cologne en 1648 et contenant, par manière d'appendice de la doctrine précédente, une longue réfutation de Baïus et des baïanistes. Des presses de cette dernière ville était déjà sortie, en 1635, une *Brevis expositio Magistri Sententiarum* du même auteur. Elle fut rééditée plusieurs fois : à Lyon, en 1636, puis en 1696; à Venise, en 1737; en dernier lieu à Paris, par Vivès, en 1892. Un troisième ouvrage, *De virtutibus theologicis*, ne fut publié qu'après la mort de l'auteur, Lyon, 1562. Une réimpression du *De ente supernaturali* parut à Lyon, en 1663. A Paris, vers la fin du XIXe siècle, virent le jour presque en même temps deux rééditions importantes de ses écrits théologiques : l'une entreprise par Vivès, en huit volumes qui se succédèrent de 1871 à 1873; l'autre par Palmé, en quatre tomes, publiés en 1870-1871.

La bibliothèque de Salamanque conserve en manuscrits plusieurs autres traités de Ripalda : *De visione Dei; De voluntate Dei; De prædestinatione; De angelis et auxiliis*.

Voir Hurter, *Nomenclator litterarius*, 3e éd., t. III, col. 928; Sommervogel, *Bibl. de la Comp. de Jésus*, t. V, col. 640-643; Antonio, *Bibliotheca hispana nova*, t. I, Madrid, 1783, p. 736; Astrain, *Historia della Compaña de Jesús*, t. V, p. 81, 86, 169.

I. CARACTÈRE DE L'ŒUVRE. — 1° *La réfutation de Baïus*. — La partie la plus négligeable de cette œuvre n'est peut-être pas celle qui concerne la critique de Baïus. En la présentant à ses lecteurs, l'auteur se félicitait d'avoir eu l'avantage de lire les opuscules authentiques du professeur de Louvain. Ils avaient pourtant été condamnés en 1567 et l'on était alors en 1648. Le cardinal Tolet en ayant communiqué le texte original à Pierre Arrubal pour son usage personnel, quand celui-ci se retira à Salamanque, il y apporta le document et c'est là que Ripalda en prit connaissance. A l'en croire, Vasquez aurait été sur ce point beaucoup moins bien partagé. Quand il réfuta, lui aussi, à Alcala, les mêmes erreurs, il n'avait plus sous les yeux les œuvres de Baïus dont il n'avait d'ailleurs connu à Rome qu'une partie, celle qui a trait à la nécessité de la grâce. Voir éd. Vivès, t. V, *ad lectorem*. (C'est d'après l'édition Vivès que seront données ci-après toutes les références aux œuvres de Ripalda.)

Toujours est-il que le travail de Ripalda est fort bien documenté. Il cite et discute minutieusement les passages de saint Augustin exploités par le docteur de Louvain. Sans doute son exégèse souffre-t-elle d'une

infirmité très commune à cette époque; elle est beaucoup trop dialectique, plus soucieuse de raisonner sur les mots dégagés de tout contexte historique et littéraire, que de leur restituer le sens concret qui leur était attribué par l'auteur. A tout le moins trouvera-t-on dans l'ouvrage du professeur de Salamanque tout le matériel de citations patristiques dont s'alimentait la controverse entre amis et ennemis de Baïus, ainsi que les commentaires qu'on y ajoutait de part et d'autre pour se prévaloir de l'autorité du Docteur de la grâce.

Cette critique du baïanisme ne passa pas inaperçue et produisit vraisemblablement quelque effet puisque, de Louvain, on lui fit l'honneur d'une riposte acerbe et très étendue. Parue en 1649, sous ce titre : *Joannis Martinez de Ripalda e Societate nominis Jesus vulpes capta per theologos sacræ facultatis Academiæ Lovaniensis*, elle fut plus tard traduite en français et « publiée par ces mêmes docteurs, de l'ordre des évêques des Pays-Bas et de la Faculté », dans les *Annales de la société des soi-disant jésuites*, t. IV, 1769, p. 189-445. Après avoir repoussé comme d'infâmantes calomnies les accusations portées par le théologien espagnol contre l'orthodoxie de sa faculté, l'auteur anonyme qui lui donne la réplique l'incrimine à son tour d'impostures, de falsifications de textes et, comme bien l'on pense, de pélagianisme. Cet auteur s'appelait en réalité Jean Sinnich; son factum fut mis à l'Index par décret du Saint-Office le 23 avril 1654. Cf. *Indice dei libri proibiti*, 1929, p. 491 et 548.

2° Le *De ente supernaturali*. — Quant au *De ente supernaturali*, il est très représentatif d'une époque et d'un milieu. A la date où il paraît, les grandes disputes systématiques sont closes; tout au moins la doctrine caractéristique de chacune des écoles adverses est fixée dans ses thèses principales et dans les arguments essentiels qui les prouvent. Qu'il s'agisse des controverses *De auxiliis* ou des problèmes fondamentaux de la métaphysique, les questions importantes qui méritaient discussion ont déjà été retournées en tous sens; au moins à les prendre du point de vue de la philosophie et de la théologie scolastique, il ne reste plus rien de capital à découvrir ni à exploiter en elles. En fait d'explication rationnelle des mystères de l'être ou de la grâce, il n'y a plus, semble-t-il, qu'à choisir entre les positions délimitées par le thomisme, le scotisme, le nominalisme ou l'enseignement plus éclectique des jésuites Molina, Vasquez, Suarez. Si l'on veut trouver encore de l'inédit, on en est réduit à revenir sur ce qui a déjà été résolu ou à raffiner sur des corollaires accessoires, à moins qu'on ne se décide à quitter le réel pour étudier des ordres hypothétiques de création ou de grâce. C'est en tout cas dans cette voie que s'est engagé Ripalda.

Il y était d'ailleurs invité par son milieu, l'université de Salamanque. N'était-ce pas, en effet, une nécessité dans ces centres d'études ecclésiastiques, pour animer les disputes scolaires ou les séances d'argumentation qui fondaient la réputation des collèges, de se signaler par des opinions nouvelles et même audacieuses. On excitait ainsi l'intérêt des étudiants ou du public et l'on amorçait des polémiques longuement entretenues par la suite. Toujours est-il qu'en lisant le *De ente supernaturali*, on y trouve à chaque instant la trace de ces joutes intellectuelles et du genre spécial de théologie qu'elles provoquaient. A maintes reprises, Ripalda nous prévient qu'avant lui personne ou à peu près n'a touché à la question qu'il aborde. *Apud scolasticos nullam invenio disputationem de illa. Hujus quæstionis non meminerunt scolastici. Hæc disputatio a nullo theologorum scribentium in examen vocatur*, écrit-il au début de trois études fort abstruses touchant la nature de la puissance obédientielle active et passive, *De ente sup.*, l. II, disp. XXV, proœm.; disp. XXVII, n. 1; disp. XXXIII, proœm. Malheureusement la peine qu'il se donne pour découvrir ou tirer au clair ces questions nouvelles manque vraiment de proportion avec leur intérêt propre. Qu'on en juge par ces quelques titres : *An cognitio supernaturalis possit concurrere ad actum peccati?* (*De ente sup.*, l. III, disp. LVII); *An cognitio supernaturalis possit esse falsa potestate absoluta Dei?* (*ibid.*, disp. LIX); *An dignitas Deiparæ se sola seorsim a gratia habituali possit sanctificare personam et dignificare opera supernaturalia ad meritum vitæ æternæ ?* (l. IV, disp. LXXIX), etc. Ici ou là il avertit candidement que la controverse est fastidieuse, toute verbale, vide de choses. Il ne lui en consacre pas moins de nombreuses colonnes. Voir p. ex. *loc. cit.*, l. III, disp. XXXI.

Le plus souvent, semble-t-il, c'était à l'intérieur du collège de la Compagnie de Jésus à Salamanque qu'on se livrait ainsi bataille dans les régions les plus nuageuses de la théologie. Le partenaire habituel de Ripalda dans ces luttes académiques est un de ses collègues, Pierre Hurtado de Mendoza qui fut d'abord son maître. La vénération sincère qu'il lui porte ne l'empêche pas de le contredire à tout propos. Voir disp. L, sect. IX, n. 55; disp. LVII; disp. LIX, etc. Dans d'autres occasions il se mesure avec le cardinal Jean de Lugo, un de ses anciens professeurs lui aussi : *De ente sup.*, l. II, disp. LXI; *De fide*, disp. XVII; ou bien il s'associe à des escarmouches plus importantes entre membres de l'académie de Salamanque, *De ente sup.*, l. IV, disp. CXXIII; ou à une sortie collective de toute l'Académie contre *nonnullos recentiores Complutenses*, *De carit.*, disp. XL; sans préjudice évidemment de la lutte commune qu'il soutient avec ses confrères jésuites contre les thomistes. Sur ce point cependant les récents décrets du Saint-Siège lui imposent une réserve à laquelle il se résigne difficilement. Faute de pouvoir discuter, il expose au moins l'état de la controverse et en raconte quelques péripéties, l. IV, disp. CXIII.

II. La doctrine. — Cet aperçu général sur l'œuvre ne suffit-il pas à donner la conviction qu'une étude complète et détaillée du *De ente supernaturali* n'offrirait guère d'intérêt? Les théologiens d'époque postérieure n'en ont d'ailleurs retenu que trois thèses caractéristiques, laissant le reste périr dans l'oubli. Encore n'était-ce pas d'ordinaire pour les adopter, mais pour les signaler à l'attention à titre d'opinions extrêmes et curieuses. Ces thèses sont célèbres. L'une a trait à la possibilité d'une substance créée qui serait destinée *par essence* à la vision intuitive; une autre à l'élévation surnaturelle de tous les actes moralement bons du monde présent; la dernière à l'explication du salut des infidèles par la foi large. Celle-ci a déjà été discutée par le P. Harent, à l'article Infidèles, t. VII, col. 1764 sq., de façon si judicieuse qu'il est inutile de l'étudier à nouveau. Seules les deux premières demandent encore à être analysées et critiquées. Toutefois, comme il importe à l'intelligence de la doctrine de Ripalda sur la substance surnaturelle de savoir comment il a compris le rôle joué par la grâce habituelle dans la justification, il ne sera pas hors de propos d'examiner d'abord brièvement son opinion sur ce point controversé.

1° *Le rôle de la grâce habituelle dans la justification.* — A première vue il paraîtrait logique d'accepter ou de proscrire l'hypothèse d'un esprit naturellement ordonné à la vision béatifique, suivant qu'on attribue ou non à la grâce habituelle un caractère strictement divin. En effet, si la grâce nous pourvoit d'un mode de sainteté et d'activité qui n'appartient de droit qu'à l'Acte pur, il est clair que pareil degré de perfection n'appartiendra jamais d'emblée à aucune substance tirée du néant. Or, pour juger de l'estime qu'un théologien professe à l'égard de la vie surnaturelle, la meilleure méthode n'est-elle pas de lui demander s'il

la trouve assez excellente pour détruire par sa seule présence la malice du péché ou pour obtenir en justice à qui la possède l'amitié et l'adoption du Père céleste? Pour détruire une malice infinie ou exiger l'amitié de l'Être infini, ne faut-il pas avoir soi-même une valeur approximativement infinie? L'existence éventuelle d'une âme qui serait capable de mériter par ses actes spécifiques la gloire du ciel s'accommode donc d'une synthèse de la justification où la sanctification et l'adoption divine proviennent d'une faveur réellement ou formellement distincte du don de la grâce, mais pas du tout, semble-t-il, d'un système qui identifie métaphysiquement rémission des fautes et infusion de la charité. Dès lors Ripalda n'a pu admettre la possibilité d'une « substance surnaturelle » sans répudier cette dernière conception de la grâce qui est, comme on le sait, la conception thomiste, ou tout au moins sans la transformer profondément. Comment a-t-il au juste en ces matières organisé ses thèses de façon à éviter toute incohérence doctrinale?

1. *La rémission du péché.* — Malgré sa subtilité, Ripalda ne pouvait guère proposer, au sujet de la destruction des fautes graves par la vie surnaturelle, une opinion entièrement inédite. Tout au plus lui restait-il à critiquer les théories précédemment émises par le thomisme et le scotisme et par Suarez et à les combiner en un mélange nouveau. On sait comment les différentes écoles ont pris position dans cette controverse.

D'après les thomistes, le péché habituel s'identifiant par définition avec la privation de la grâce sanctifiante, entre elle et lui l'opposition est métaphysique; même absolument parlant, ils ne pourraient habiter ensemble dans une âme; le surnaturel ressemble de si près à la sainteté divine qu'il répugne comme elle par essence à toute souillure morale, au moins à toute souillure grave. Le Docteur subtil, par contre, n'a pas consenti à détourner les yeux de la condition créée des dons infus et leur a, par suite, refusé le pouvoir de balancer par eux-mêmes la malice incalculable du péché ou celui de contraindre Dieu à l'absoudre. Le pardon des fautes est donc à son avis un bienfait de Dieu distinct et complémentaire de la concession de la grâce; de soi, vie surnaturelle et péché mortel ne sont pas incompatibles. Suarez, ici comme en d'autres occasions, a mêlé thomisme et scotisme. Avec les tenants du premier système, il place les dons infus au-dessus de toute créature réelle ou possible; toutefois il nie que leur absence là où ils devraient exister constitue l'essence du péché habituel; et, d'autre part, à l'en croire, entre leur présence et celle d'une faute grave, il n'existerait qu'une opposition physique dont Dieu pourrait par miracle suspendre les effets, comme ceux de toutes les causes naturelles ou de toutes les lois de l'univers matériel.

Les conclusions qu'adopte Ripalda se distinguent à peine de celles de Suarez, sauf sur la question de la compatibilité de la grâce et du péché. Lui non plus n'accepte pas d'identifier pleinement le péché mortel avec la privation de la grâce. A maintes reprises il s'insurge contre cette conception, par exemple : *De ente supern.*, disp. CXXXII, sect. XIX, n. 251. Mais si, d'après lui, l'infusion de la grâce n'équivaut pas par définition à la rémission du péché, du moins l'exige-t-elle par nature. Cette exigence toutefois ne serait que morale; car entre deux termes dont l'un, le péché, appartient à l'ordre moral, il ne peut être question d'opposition physique au sens propre du mot. Il ne pense donc pas, comme Suarez, qu'entre la présence de la vie surnaturelle et le pardon des fautes la connexion est aussi nécessaire qu'entre l'entrée de la chaleur et la disparition du froid. L'excellence de la grâce ne compense pas arithmétiquement la malice quasi infinie du péché. En valeur morale, le pardon des fautes doit être estimé à plus haut prix que l'octroi des vertus infuses. Sans doute, la grâce est-elle en soi d'un degré de perfection physique assez élevé pour déterminer Dieu à se réconcilier avec l'homme coupable; cependant elle ne peut l'y obliger en toute rigueur, pas plus que nos mérites ne le contraignent en justice tout à fait stricte à nous donner la gloire. Entre nos œuvres surnaturelles et la vision intuitive il n'y a pas d'équivalence absolument rigoureuse, mais seulement, comme l'a enseigné saint Thomas, égalité de proportion, en ce sens qu'étant ce qu'il est, Dieu se doit de récompenser nos actes vertueux par la contemplation de son essence. De même l'excellence de la grâce ne peut pas moins obtenir de la puissance et de la libéralité divine que la purification de l'âme dont elle fait sa résidence.

Ainsi se manifeste de quelle manière l'expulsion par la grâce des souillures morales se distingue de la disparition du froid sous l'influence de la chaleur. Pour que cesse le froid il suffit que Dieu prête son concours naturel à l'activité physique de la chaleur. Par contre, Dieu ne pardonne pas les fautes graves en coopérant à la causalité normalement exercée sur elles par la grâce; il les remet par un acte libre dicté à sa générosité par la complaisance que lui inspire la beauté des dons surnaturels.

Si la grâce, d'après Ripalda, n'exclut pas le péché par la seule perfection de son essence, elle ne le détruit pas davantage en vertu de l'amitié divine dont elle serait de soi le gage indiscutable. Il n'accepte pas en effet de considérer l'amitié du Créateur comme un effet formel absolument inévitable des vertus surnaturelles. En termes scolastiques, il déclare que, si la grâce confère à l'homme par nature la justice et l'amitié de Dieu, ce n'est pas *in actu secundo*, ni même *in actu primo efficaci*, mais seulement *in actu primo sufficienti. Loc. cit.*, n. 253.

Cette formule n'enlève pas toute obscurité à sa doctrine, tant s'en faut, et les Salmanticenses ne se sont pas fait faute de la prendre à partie (*De justif.*, disp. II, dub. IV, n. 109). Toutefois expliquée par le contexte, il n'est pas impossible de la situer à sa place exacte dans la série des systèmes concernant la causalité formelle de la justice infuse. Tandis que Scot requiert qu'une faveur divine vienne s'ajouter du dehors à la grâce pour la rendre justifiante, d'après Ripalda elle obtient cet effet par elle-même, au moins médiatement, en provoquant par sa splendeur la complaisance divine d'où provient le pardon. Et si l'on veut, d'autre part, confronter sa thèse avec celle de Suarez, on n'y trouvera entre les dons infus et le péché qu'une opposition morale *ex natura rei*, au lieu d'une opposition physique *ex natura rei.*

Ayant ainsi, par comparaison avec son illustre confrère, atténué quelque peu la vertu sanctificatrice naturellement incluse dans la grâce, il ne lui plaît pourtant pas de concéder à son exemple que, absolument parlant, la vie surnaturelle pourrait être octroyée à une âme gravement coupable. La grâce justifiant *ex natura rei*, si Dieu concourait à la persistance du péché en contrariant par un miracle les causes normalement destinées à l'expulser, Ripalda pense, comme les thomistes, qu'il en porterait, dans ce cas, la responsabilité. Voir *loc. cit.*, sect. XX, et en sens contraire Suarez, *De grat.*, l. VII, c. XIX, n. 16.

Y a-t-il dans la multiplicité des formules utilisées par les théologiens en cette matière beaucoup plus que des divergences verbales, il est difficile de le discerner. En tout cas demeurera-t-il impossible de prendre parti avec quelque connaissance de cause pour l'une ou pour l'autre, tant que n'apparaîtra pas clairement, au choc des arguments qu'on s'oppose de système à système, si oui ou non la grâce contient un élément proprement divin, en quelque sorte aussi naturellement

incompatible avec le péché que la sainteté de l'Être infini lui-même. Aussi pour se prononcer avec équité entre les partisans d'une grâce connaturellement sanctifiante et leurs contradicteurs, est-il indispensable de les entendre expliquer, chacun dans leur sens, sous quelle forme et dans quelle mesure exacte la vie surnaturelle nous met sur un pied d'égalité avec la perfection de Dieu. Quel est sur ce point l'enseignement du *De ente supernaturali?*

2. *La participation à la nature divine.* — Ripalda a au moins le mérite de s'être mieux rendu compte que beaucoup de ses prédécesseurs de la difficulté considérable du problème et d'avoir tenté un gros effort pour le résoudre. Ce n'est qu'en étudiant plus loin sa thèse de la possibilité d'une substance surnaturelle que nous pourrons décider s'il y a réussi ou non. Qu'il suffise, pour le moment, de constater en quoi il se distingue des thomistes et de Suarez au sujet de la participation à la nature divine par les dons infus et de la manière précise dont cette participation nous constitue les fils et les amis de Dieu.

L'opinion de Vincente, qui voyait dans la grâce une communication de l'infinité divine en tant que telle, ne lui agrée pas et il la rejette résolument, l. VI, disp. CXXXII, sect. VIII, n. 99. Par ailleurs, il voit aussi des difficultés à la doctrine de Suarez. Nulle part, prétend-il, les Livres saints ni les Pères ne font mention de cette intellectualité éminente que la vie surnaturelle nous donnerait en partage; par contre, ils font fréquemment allusion à la sainteté très élevée dans laquelle elle nous établit. Mais plus encore, semble-t-il, ce sont des raisons systématiques qui ont amené Ripalda à se séparer ici de son illustre devancier.

Une fois admise en effet la possibilité d'une substance créée dont la contemplation béatifique serait l'opération spécifique, la vision intuitive perd son caractère de privilège divin; elle devient l'acte propre de deux natures au moins : celle de Dieu et celle de la substance surnaturelle. « *Atque adeo*, conclut notre auteur, *non erit gratia nunc existens magis particeps naturæ divinæ quam creatæ: quod detrahit excellentiæ quam hac participatione intendunt exprimere Ecclesiæ Patres et theologi.* » *Ibid.*, n. 97.

D'après lui, l'attribut divin auquel nous avons part en tout premier lieu par les vertus infuses, c'est la bonté morale, en tant qu'inclinant exclusivement aux actes honnêtes et répugnant à tout mal. *Ibid.*, n. 105. Justifié, l'homme se trouve absolument bon et saint, pourvu en principe de toutes les vertus, tel enfin qu'il ne pourrait commettre un péché grave sans déchoir aussitôt de la perfection où la grâce l'a élevé. Sans doute la sainteté divine est beaucoup plus grande encore; elle est incompatible avec la moindre faute, même vénielle. Mais rien de surprenant à cela, puisque, par la vie surnaturelle, nous ne faisons que participer à la bonté de l'Être infini; nous ne la recevons pas tout entière.

Qu'on ne s'y trompe pas, participer à la bonté morale de Dieu, ce n'est point seulement pour Ripalda, comme on l'a parfois insinué, participer moralement à la sainteté divine, en l'imitant le mieux possible par la pratique de la justice; c'est beaucoup mieux que cela; c'est participer à la perfection ontologique de l'Être infini en vertu de laquelle il est naturellement enchaîné au bien. Au lieu de définir la grâce par le pouvoir physique de voir l'essence divine, comme le fait Suarez, il lui attribue, lui, comme caractère propre, de nous communiquer physiquement une nature assez semblable à celle de Dieu pour que le péché grave la détruise, comme il détruirait la nature divine, si par impossible elle agissait mal.

Toutefois la bonté morale n'est pas de soi une perfection plus strictement réservée à l'Acte pur que l'intellectualité. Se trouver par nature incompatible avec une faute mortelle ne paraît pas nécessairement plus divin que d'être rendu capable de contempler face à face l'Être infini. D'ailleurs, qui admet la possibilité d'une créature ordonnée de droit aux différents privilèges de la vie surnaturelle, logiquement, semble-t-il, ne devrait pas se soucier d'établir que nous participons par la grâce aux perfections les plus caractéristiques de l'Acte pur; il devrait même le contester. Une qualité qui n'élève pas au-dessus de toute nature créable ne mérite pas d'être considérée comme divine. Ripalda cependant ne paraît pas consentir à dépouiller le surnaturel de cette prérogative singulière, au moins le surnaturel qui nous est conféré en fait dans le monde présent. On diminuerait, déclare-t-il, l'excellence de la grâce telle que les Pères et les théologiens l'ont comprise, en la réduisant à n'être plus qu'une communication de privilèges qui seraient la propriété spécifique d'une nature créée, la substance surnaturelle, tout autant que de la nature divine elle-même. *Loc. cit.*

Mais alors il lui incombe d'expliquer comment la participation à la sainteté suprême dont il fait l'élément spécifique des vertus infuses nous déifie mieux que la faculté d'exercer la contemplation béatifique. La substance surnaturelle dont il admet la possibilité n'exigerait-elle pas d'ailleurs l'impeccabilité en même temps que la vision intuitive? L'incompatibilité avec le péché grave lui appartiendrait donc en propre autant qu'à Dieu.

S'il persiste malgré tout à considérer les avantages que nous confère actuellement la grâce comme plus divins qu'ils ne le seraient chez une créature qui en jouirait connaturellement, à lui de justifier sa manière de voir. Or, il y a quelque apparence qu'il ait essayé de le faire. Quand il explique en effet comment nous participons à la nature infinie par les dons infus, il note que par eux nous ne ressemblons pas à Dieu simplement comme un homme ressemble à un autre homme, mais plutôt comme un fils à son père. La Sainte Trinité nous transforme à son image, non pas comme un sculpteur exprime du dehors son idée dans une statue, mais en nous engendrant pour ainsi dire comme ses enfants. En d'autres termes, lorsqu'il sanctifie les justes, Dieu s'exprime activement en eux par un mode d'opération et de concours d'un autre ordre que celui de la création. Ainsi s'expliquerait qu'au cas où existerait une substance surnaturelle, la grâce ne nous ferait pas participer à elle comme elle nous fait maintenant participer à la nature divine; bien qu'égaux en perfection à cette créature juste par essence, nous ne procéderions pas d'elle par génération comme nous procédons de la Trinité par les dons infus. *Loc. cit.*, sect. IX, n. 102-103.

Peut-être y aurait-il dans ces explications, d'ailleurs fort imprécises et fort obscures, l'indication d'une voie qui acheminerait vers la solution du problème de notre divinisation. Encore faudrait-il définir en quelque façon ce qui distingue en Dieu l'activité du créateur de celle du sanctificateur et montrer sur quel fondement dogmatique repose cette importante division. Il serait inopportun d'entrer ici dans cette question; qu'il suffise de relever un passage où Ripalda s'efforce de la résoudre : *Expressio activa Dei*, écrit-il, *non est quæcumque productio sed specialis quia Deus non omnia quæ producit exprimit; quippe præter concursum quem confert titulo omnipotentiæ omnibus creaturis communem, denotat concursum peculiarem titulo naturæ qua natura est, ratione cujus etiamsi Deus non esset omnipotens, vindicaret natura divina speciali titulo in gratiæ productionem concurrere... Ipsamet natura divina immediate prout ab omnipotentia distinguitur confert actionem in gratiam, imaginem formalem sui, qua eam exprimere dicitur. Loc. cit.*, n. 103. Dieu concourrait donc à la sanctification de nos âmes *titulo naturæ* et non pas *ti-*

tulo omnipotentiæ. Se cache-t-il un sens profond sous ces formules quelque peu déconcertantes dont Ripalda n'est malheureusement que trop coutumier, nous laissons au lecteur le soin d'en juger par lui-même.

Toujours est-il que, nous étant communiquée par manière de procréation, la grâce devrait avoir pour première et nécessaire conséquence de nous faire les fils de celui qui nous engendre à une vie nouvelle. Ripalda n'y contredit pas; cependant il n'a pas songé à unir plus étroitement l'adoption divine à la charité infuse que la rémission des péchés. La filiation adoptive comme le pardon des fautes n'est, à son avis, contenue qu'en germe dans la grâce habituelle, en germe tout disposé à porter son fruit : *in actu primo sufficienti*, suivant l'expression déjà citée, mais qui toutefois ne le donne que sous l'influence d'une intervention complémentaire de la bonté de Dieu. C'est que la filiation intégrale, *in actu secundo*, confère un droit de stricte justice à l'héritage éternel. Or, semblable exigence de la gloire du ciel ne peut se trouver incluse dans aucune qualité créée, même pas dans celle où le Père céleste a le plus fidèlement reproduit ses perfections infinies.

Ainsi la doctrine de Ripalda évolue-t-elle du thomisme au scotisme en perpétuelles allées et venues. Elle touche au scotisme par ses thèses de la distinction réelle entre concession de la grâce et pardon du péché; de l'inefficacité de la vie surnaturelle à sanctifier ou à mériter le ciel par sa seule vertu propre. Elle se rapproche au contraire du thomisme en maintenant malgré tout aux dons infus un caractère divin et un certain pouvoir physique d'effacer les fautes et de procurer l'amitié ou l'adoption filiale du Créateur. Elle va maintenant fausser compagnie au thomisme comme au scotisme, en soutenant la possibilité d'un esprit jouissant par nature des privilèges que Dieu n'accorde présentement que par grâce.

2° *La substance surnaturelle.* — Les pages qui sont consacrées dans le *De ente supernaturali* à la question de la substance surnaturelle n'étaient pas de nature à étonner leurs premiers lecteurs. L'enseignement qu'elles contenaient n'avait rien d'inédit; Ripalda ne l'ignorait pas; même il avait mis en quête son érudition coutumière pour se couvrir d'une liste aussi longue que possible de prédécesseurs. Il importait en matière aussi délicate d'opposer tant bien que mal tradition à tradition. La doctrine thomiste était professée par des théologiens très nombreux et jouissait d'un prestige considérable. Personne n'osait la condamner; à peine s'enhardissait-on à la discuter; encore n'était-ce que timidement. Aussi Ripalda ne songe-t-il pas à contester la force du courant qu'il essaye de remonter. A s'en tenir à l'argument d'autorité, reconnaît-il, sans aucun doute c'est à l'opinion qui nie la possibilité d'une substance surnaturelle qu'il faut se ranger. Disp. XXIII, sect. III, n. 8. Malgré tout, à son avis, cette autorité ne s'impose pas au point de rendre téméraires ceux qui manifesteraient une préférence pour la thèse contraire; il mettra donc en question la valeur des suffrages qu'on accumule contre les dissidents de la thèse commune.

Sans doute exagère-t-il, quand il se flatte de n'avoir aucun adversaire déclaré parmi les théologiens anciens, qui, d'après lui, n'auraient touché nulle part à ce sujet. *Ibid.*, sect. II, n. 4. S'ils ne s'en sont pas occupés en termes explicites, saint Thomas et ses premiers commentateurs l'ont traité au moins équivalemment. Quant aux Pères de l'Église, il serait plus facile de concéder à Ripalda qu'ils n'ont pas envisagé le problème. Il paraît bien qu'il n'a pas tort de défier ses contradicteurs d'établir en leur faveur un argument de tradition assez ample pour condamner par avance toute recherche en sens opposé. La position qu'il veut défendre contre toute censure est d'ailleurs aussi prudente que possible. Il la formule en ces termes négatifs : *Nota a me non assertum talem substantiam esse absolute possibilem sed solum non ostendi aliqua ratione repugnantem. Ibid.*, sect. III, n. 8.

Passant alors en revue les preuves de raison communément invoquées pour attribuer aux dons infus une perfection supérieure à celle de toute nature créée ou créable, il consacre à les discuter des développements si abondants, si minutieux, si pleins d'arguties dialectiques, qu'il serait long et fastidieux même d'en donner un résumé précis. Qu'il suffise d'indiquer dans les grandes lignes ce qu'il répond aux difficultés plus importantes soulevées d'ordinaire contre la possibilité d'une substance destinée par essence à la béatitude et à l'impeccabilité et comment, cette possibilité étant admise, il conçoit et définit le surnaturel.

1. *Esprit créé et vision intuitive.* — L'incapacité radicale de tout esprit créé à voir Dieu par ses seules facultés, tel est le principe fondamental dont Ripalda se devait tout d'abord de contester la certitude. Beaucoup d'autres s'y étant appliqués avant lui, il lui restait peu de chances de traiter ce thème avec originalité. De fait, après avoir exposé les preuves sur lesquelles thomistes et scotistes fondent leur démonstration, chacun à leur manière, il se contente de les réfuter les unes par les autres. Voir disp. XXIII, sect. IV et VI.

S'il réussit sans peine, et pour cause, à montrer la difficulté considérable qu'on éprouve à fixer au juste dans quelle mesure un esprit doit en égaler un autre pour être à même de le contempler face à face, il ne contribue guère pour sa part à donner au problème une solution décisive. Rien n'exige, assure-t-il, dans la faculté connaissante et dans le terme connu, un degré équivalent d'immatérialité et de simplicité, puisque, pourvu du *lumen gloriæ*, l'esprit demeure aussi composé et aussi éloigné de la perfection divine qu'auparavant. Mais il n'en reste pas moins pourtant que, impossible sans le *lumen gloriæ*, la vision intuitive devient accessible grâce à lui. D'autre part, supérieure aux forces de l'âme ou de l'ange, elle ne dépasse pas celles de la substance surnaturelle. Pourquoi cette différence? Comment le *lumen gloriæ* ou le mode d'intelligence caractéristique de la substance surnaturelle parviennent-ils à mettre à portée de facultés limitées un être sans limites? La question se pose pour Ripalda comme pour les thomistes dont il fait le procès. Tant qu'il n'y aura pas répondu, il n'aura rien enseigné de plus que les autres sur la nature et la fonction propre des dons infus. Or voici en quels termes il la résout : *Intellectus humanus non indiget principio elevante ad eliciendam visionem beatam præcise quia est distans infinite a Deo, quoniam etiam ut illustratus lumine gloriæ est infinite distans, sed quia est distans perfectione naturali et non supernaturali. Intellectus autem substantiæ supernaturalis non distaret perfectione naturali sed supernaturali ad modum quo nunc distat intellectus humanus ut illustratus lumine gloriæ. Loc. cit.*, sect. VI, n. 27. Ce qui revient à dire : le surnaturel étant donné, l'éloignement infini qui sépare de Dieu toute créature ne fait plus obstacle à la vision intuitive. Pétition de principe si manifeste, qu'elle ôte à Ripalda tout droit d'accuser ses adversaires de trancher le débat par des affirmations sans preuves.

2. *Esprit créé et droit à la béatitude.* — Ce n'est pas seulement l'acte de la contemplation béatifique qui paraît à l'opinion commune, par suite de sa perfection transcendante, incommunicable de droit à une créature, ce sont encore, et tout autant, les privilèges précieux qui en sont la conséquence nécessaire. En premier lieu, la béatitude. N'est-ce pas en effet l'enseignement de l'Écriture et des Pères que personne, excepté Dieu, ne jouit par nature d'un bonheur sans mélange et sans fin? *Loc. cit.*, sect. IV.

Présentée sous cette forme, l'objection n'embarrasse guère Ripalda. Est-il bien sûr, commence-t-il par demander, que la substance surnaturelle serait nécessairement bienheureuse? La perfection propre aux dons infus est-elle incompatible avec une période d'épreuve plus ou moins longue où l'on souffrirait des misères de la vie présente? D'une part l'état de grâce est distinct de l'état de gloire; par ailleurs la grâce sanctifiante n'épuise pas à elle seule, à beaucoup près, la notion de surnaturel. Rien n'empêche, par exemple, de concevoir un esprit à qui appartiendrait en propre la vertu de foi ou la vertu d'espérance, mais non la charité ou un pouvoir de connaître équivalent au *lumen gloriæ*. Il prendrait place parmi les substances surnaturelles sans posséder en partage originellement le bonheur immuable du ciel. Pourquoi, en effet, n'y aurait-il pas une hiérarchie d'essences dans l'ordre de la grâce, comme il y en a une dans l'ordre de la nature? Certaines seraient d'emblée capables d'exercer l'acte de foi, d'autres l'acte de charité, d'autres enfin l'acte de vision intuitive; mais une même différence générique les séparerait toutes radicalement de n'importe quelle autre perfection créée. *Ibid.*, sect. v, n. 20.

Par ces explications, peut-être Ripalda coupe-t-il court à la seconde difficulté soulevée contre lui, au moins dans la mesure précise où il est permis de la considérer comme distincte de la précédente. Si le concept de substance surnaturelle n'implique pas de soi la béatitude, au moins n'est-ce pas de ce chef qu'il s'oppose à la doctrine révélée. Mais, est-il besoin de le dire, cette solution accessoire n'apporte aucune lumière sur le point central du débat. Qu'elle ait pour opération spécifique l'acte de foi ou l'acte de contemplation béatifique, la substance surnaturelle ne s'en trouve ni plus ni moins réalisable, puisque les vertus théologiques ne sont pas plus proches de l'ordre normal de création que le *lumen gloriæ*. En effet, ce que communément l'on prétend supérieur aux exigences essentielles de tout esprit fini, ce n'est pas tant l'acte même de la vision intuitive que le degré de perfection physique requis pour le produire ou pour le mériter. Le mérite devant être à hauteur de la récompense, pour mériter un bonheur divin, il faut être divinisé. Or, les vertus infuses de foi et d'espérance sont destinées par essence à faire agir de manière profitable au salut, à acheminer vers la gloire du ciel et à en rendre digne au moins *de congruo*. Elles ne peuvent donc remplir ce rôle que si la qualité de leur être équivaut à celle de la faculté dont l'activité nous béatifiera plus tard. Dès lors, pourquoi seraient-elles plus communicables à une intelligence créée que la faculté de voir face à face l'essence divine? Peu importe par suite au présent problème que la substance surnaturelle possède en propre la foi ou le *lumen gloriæ*.

Il n'y aurait guère plus d'intérêt à analyser les pages suivantes du *De ente supernaturali*, où Ripalda, après avoir montré qu'il n'y a aucun lien nécessaire entre l'idée de béatitude et celle de substance surnaturelle, s'applique à prouver que rien ne s'oppose à ce qu'un esprit fini se trouve d'emblée et par nature en possession de sa fin dernière. La première partie de sa démonstration consiste en une étude de textes de saint Augustin. Il s'étonne, à juste titre, qu'on ait osé invoquer son autorité ou celle d'autres Pères de l'Église en cette controverse. La tradition primitive ne s'est jamais occupée que des créatures existantes. Tout au plus a-t-elle parfois dénié à tout être contingent, réel ou possible, la faculté de se béatifier par lui-même, assurant que, seule, la possession de Dieu suffisait à rendre vraiment heureux. Elle n'a jamais songé à contester qu'une intelligence pût être produite, pour qui la jouissance de l'Être infini fût en même temps un droit et un fait. *Ibid.*, sect. vi, n. 25.

Quant aux arguments de raison que Ripalda discute ensuite, nous n'avons que faire de nous y arrêter. Le plus important, qui tend à établir l'impossibilité d'une exigence connaturelle de la béatitude par l'impossibilité d'une exigence de la vision intuitive, a déjà retenu notre attention. Au moins avons-nous indiqué précédemment comment il a été utilisé par Ripalda. A vouloir en examiner plus à fond le fort et le faible, nous sortirions de notre sujet.

3. *Esprit créé et impeccabilité.* — De même rien ne nous oblige à étudier en détail la manière dont Ripalda cherche à nous persuader successivement que la substance surnaturelle ne serait pas nécessairement impeccable et qu'il n'y aurait d'ailleurs aucun inconvénient majeur à ce qu'elle le fût. Contentons-nous de relever brièvement dans les six sections qu'il consacre à ce sujet quelques idées et procédés d'argumentation.

Avec une érudition très compétente, il expose d'abord les arguments scripturaires, patristiques et spéculatifs que lui opposent ses adversaires : les thomistes, Vasquez, Suarez, *quibus, communi consensu*, avoue-t-il, *videntur accessisse omnium theologorum suffragia. Ibid.*, sect. vii, n. 38. L'autorité des condamnations portées contre sa doctrine est évidemment considérable; il ne fait pas difficulté à en convenir, n. 39, n. 58, sans toutefois s'en émouvoir outre mesure. Quant à la démonstration rationnelle qui corrobore la preuve de tradition, il ne la trouve pas suffisamment convaincante.

L'impeccabilité, remarque-t-il tout d'abord, n'est pas une conséquence inévitable de la présence de la grâce. Ici-bas, par exemple, les dons infus n'empêchent pas de commettre des fautes graves et ils sont compatibles avec la souillure du péché véniel. Sans doute, dans l'exercice de son activité la plus parfaite, dans la vision intuitive, le surnaturel confère l'impeccabilité; mais, comme Ripalda l'a noté à propos de la béatitude, il n'est pas défendu de concevoir une substance n'ayant droit à y participer que dans une moindre mesure. Si le seul *habitus* de la foi était connaturel à cette substance, elle pourrait offenser Dieu sans déchoir de sa perfection propre. Bien mieux, prétend-il, même si la grâce sanctifiante constituait l'un de ses avantages normaux et à supposer de plus que la grâce ne pût en aucun cas coexister avec le péché, il serait encore possible de se représenter une substance surnaturelle qui se révolterait contre Dieu, sans perdre pour cela ses propriétés originelles. Mais, pour le prouver, il faut quitter le domaine de la réalité pour celui de l'hypothèse. Il n'y aurait, à son avis, aucune impossibilité métaphysique à distinguer les fonctions spécifiques du surnaturel de celles de la grâce sanctifiante.

Rien n'empêche, par exemple, d'appeler surnaturel le principe des vertus et des actes dont la perfection physique égale celle de la foi ou de l'espérance infuses ou même, si l'on veut, de la vision intuitive. Ainsi compris, le surnaturel se concevrait comme un degré très élevé d'intelligence et de volonté, approchant le plus près possible des puissances divines de connaître et d'aimer, mais tout aussi compatible avec la présence du péché que n'importe quelle autre nature spirituelle. La substance surnaturelle, en tant que telle, ne s'anéantirait pas plus en violant la loi morale que ne s'anéantit une âme ou un pur esprit en commettant une faute grave. Par contre, la grâce sanctifiante serait par définition la qualité qui répugne au péché, l'origine et l'essence même de la sainteté. Dans cette hypothèse, elle se présenterait à la manière d'un principe physique susceptible de remplir des fonctions assez diverses, suivant le sujet à qui elle est conférée. Dans le Christ, la grâce sanctifie l'humanité sans y détruire aucun péché et sans y être, à proprement parler, l'origine des puissances et opérations surnaturelles, celles-ci ayant déjà

leur raison d'être dans l'union hypostatique. Implantée dans la nature pure, elle élèverait sans détruire de faute. Dans l'état actuel créé par la faute d'Adam, elle élève et purifie tout à la fois. Pourquoi écarter la possibilité d'un ordre de choses où elle sanctifierait sans être la source de l'activité surnaturelle? *Loc. cit.*, sect. VIII, n. 41.

En découpant ainsi dans le monde des possibles toutes les essences et hypothèses nécessaires à la défense de sa cause, Ripalda ne peut manquer de réplique aux objections de ses adversaires. Si une première fiction ne suffit pas, il est prêt à en inventer deux ou trois autres. Voir *ibid.*, n. 41 et 42. Mais ces suppositions gratuites n'apportent aucun éclaircissement au véritable problème. Seule, en effet, nous préoccupe la grâce du monde où nous vivons. Si elle était métaphysiquement inséparable d'une essence créée, cette grâce la rendrait-elle impeccable? Voilà uniquement ce que nous désirons savoir. En dissertant sur la possibilité de substances qui ne seraient surnaturelles que par participation à la vertu de foi ou à d'autres formes non sanctifiantes de dons infus, Ripalda quitte le terrain de la discussion telle que l'ont envisagée les grandes écoles théologiques. Il n'y rentre que vers la fin de son argumentation, quand il invoque en faveur de son point de vue, la compatibilité de la grâce et du péché admise par les scotistes, les nominalistes et autres graves auteurs. *Ibid.*, n. 42. Mais ce n'est plus le moment d'étudier la valeur de cette preuve; il en a été traité plus haut.

Ripalda touche plus efficacement à la question en cause, quand il s'efforce ensuite de revendiquer la possibilité d'une créature capable par elle-même d'éviter toute faute. Ici encore ses adversaires ne s'entendent pas sur la nature ni sur la portée des raisons qui incitent à faire de l'impeccabilité un privilège divin. Il lui est assez facile de les renvoyer dos à dos. Aux thomistes, il riposte avec Suarez que, même enchaînée par essence à son devoir, la volonté n'en deviendrait pas la règle suprême de ses actes; qu'il s'est trouvé d'ailleurs et se trouve encore des créatures inaptes à offenser Dieu : le Christ par exemple et les élus; qu'à la suite de saint Thomas, ces théologiens n'ont pas craint de refuser aux anges la possibilité de se révolter contre la loi naturelle. *Ibid.*, sect. IX, n. 45; sect. XII, n. 63.

C'est encore de Suarez qu'il s'inspire en affirmant, contre Vasquez, que la liberté peut préférer un objet honnête, même s'il lui est proposé de façon moins vive et moins attrayante que l'objet déshonnête. N. 47. S'appuyant par contre sur les thomistes, pour qui la grâce répugne physiquement à la présence du péché, il montre à Suarez qu'il n'y aurait aucune imprudence à chercher l'origine de l'impeccabilité ailleurs que dans la vision intuitive. N. 51. Il s'efforce enfin, par une longue discussion, de persuader à Granado qu'on ne mettrait aucune contradiction interne dans le concept de créature raisonnable en y introduisant l'impuissance à aimer le mal. Inutile de suivre le va et vient de sa démonstration dont il emprunte les éléments tantôt à une école et tantôt à une autre, s'alliant puis s'opposant tour à tour à chacune d'elles suivant son intérêt du moment. De cette argumentation éclectique et opportuniste ne se dégage aucune évidence qui autorise une conclusion ferme soit en faveur de la thèse qu'il défend, soit en faveur de celle qu'il combat.

4. *La définition du surnaturel.* — Plus intéressante est à certains égards l'objection dirigée contre Ripalda au nom de la notion de surnaturel, à qui il ôterait purement et simplement toute raison d'être.

Sans doute cette objection paraît-elle, en un sens, ne soulever qu'une question de mots. Car s'il est raisonnable de se demander si le surnaturel doit être ou non estimé supérieur à toute nature créable, encore faut-il prendre soin de préciser et d'approfondir les termes du problème, sinon on le rend absurde, on le détruit même en l'énonçant. Étant lui aussi un principe d'activité, donc une nature au sens général du mot, le surnaturel ne pourrait en aucune hypothèse subsister en soi sans faire partie de l'ordre des natures créables et créées; sans par suite se supprimer par la base avec l'idée qu'il représente. Dans ces conditions, en effet, la grâce ne pourrait pas plus être considérée comme surnaturelle à l'égard d'aucun esprit que l'homme ne peut être tenu pour tel par comparaison avec l'animal ou l'animal avec la plante. Ainsi posé, et c'est sous cette forme que beaucoup d'auteurs l'ont envisagé, le débat manifestement n'a trait qu'à la manière de s'exprimer. Toutefois, d'un point de vue légèrement modifié, il ne semble pas pouvoir se liquider pleinement sans que soit mise en cause la notion classique de la grâce. Car, s'il est tout à fait excessif de prétendre qu'à elle seule l'hypothèse d'un esprit ordonné par essence à la vision de Dieu détruit la notion de surnaturel, au moins est-il justifié de se demander si elle n'exige pas une mise au point attentive ou même une retouche importante.

En matière de tradition dogmatique, la manière de s'exprimer elle-même a son importance. Ripalda ne l'ignorait pas. Or, quoi qu'il eût tenté pour en atténuer l'autorité, il n'en restait pas moins que l'opinion commune était beaucoup plus favorable à la façon de parler de ses adversaires. La grâce a toujours été tenue pour divine et qui dit divine désigne évidemment par là un ordre de réalité supérieur au créable aussi bien qu'au créé. Dans la position qu'il a prise, Ripalda n'est-il pas contraint de se séparer sur ce point de l'enseignement le plus répandu? Au premier abord cela paraît logiquement nécessaire. Attribuer à Dieu la puissance de produire une intelligence dont la contemplation béatifique serait l'acte spécifique et normal, n'est-ce pas nier par le fait même que la faculté de voir la Sainte Trinité dépasse les exigences de toute créature possible? Et si les dons infus ne s'élèvent pas au-dessus du niveau de perfection d'une essence finie, de quel droit les appellerait-on divins?

Cependant l'auteur du *De ente supernaturali* ne craint pas d'affirmer que, même si l'hypothèse d'une substance surnaturelle était avérée, la grâce ne cesserait pas de l'emporter en excellence sur tout être contingent, réel ou réalisable. Son opinion sur ce point ne trahit aucune hésitation : *Ad supernaturalitatem, ultra substantias existentes, possibiles etiam vincendæ sunt... Ultra collectionem substantiarum ac facultatum non existentium entia supernaturalia constituenda sunt.* *Loc. cit.*, disp. III, sect. I, n. 3; cf. sect. II, n. 16. Mais comment va-t-il sortir de l'apparente contradiction où il s'enferme en enseignant en même temps que les dons infus ne dépassent pas le niveau de perfection des natures créables et qu'ils lui sont néanmoins supérieurs? C'est en résolvant cette difficulté, à première vue insurmontable, que Ripalda se fait fort de mettre en lumière le caractère vraiment distinctif du surnaturel. A l'en croire, personne avant lui n'y était encore parvenu.

Pour trancher le problème, il attribue au mot nature deux acceptions différentes. D'abord une acception générique qui se vérifie dans tout principe physique possédant en propre une activité quelconque. En ce sens la substance surnaturelle est une nature. Mais d'après une autre acception plus rigoureuse, on n'appellera nature que l'une des deux ou peut-être même des multiples classes de substances et qualités créables par la toute-puissance divine. Les essences contingentes demandent en effet, au jugement de Ripalda, à être réparties en diverses catégories absolument irréductibles l'une à l'autre, catégories qui, suivant une expression très fréquente sous sa plume, ne sont liées

entre elles par aucune connexion transcendantale. C'est là précisément, pense-t-il, que se trouverait la note spécifique distinctive de l'activité infuse. En vain les théologiens s'efforcent-ils de l'opposer à toutes les autres activités finies par sa supériorité relative à leur égard. Car, s'ils parviennent ainsi sans peine à établir une hiérarchie indéfiniment ascendante d'essences créées et à mettre en évidence la place particulièrement élevée qu'y vaut à la grâce sa perfection quasi divine, ils n'expliqueront jamais, par cette méthode de classification, pourquoi le degré d'intelligence proportionné à la vision intuitive mérite d'être tenu pour surnaturel à l'égard de tous les degrés inférieurs, tandis que l'intelligence angélique, par exemple, n'a pas le droit d'être estimée telle à l'égard de la raison humaine.

Cet inconvénient irrémédiable disparaîtrait, si l'on rangeait les créatures, non plus en fonction de leur activité plus ou moins proche de celle de l'Acte pur, mais en fonction de la présence ou de l'absence de lien transcendantal les unissant entre elles. Par ce nouveau procédé, on aboutirait à constituer au moins deux compartiments principaux de natures physiques contingentes, compartiments rigoureusement isolés l'un de l'autre, contenant chacun ses existants et ses possibles, et dont on pourrait convenir d'appeler le premier naturel et l'autre surnaturel. Sans doute demeurerait-il permis, dans l'hypothèse envisagée, de se demander si les substances ou accidents appartenant au second groupe sont ou non supérieurs à toute créature possible, mais le problème se présenterait sous une forme très différente de celle qui lui a communément été donnée. Les êtres surnaturels se distinguant, eux aussi, en réels et en réalisables, il ne s'agirait plus de savoir s'ils l'emportent en perfection sur n'importe quelle essence créée ou créable, mais seulement sur les existants et les possibles ressortissant à l'ordre dit naturel. Ainsi posée, la question se résoudrait d'ailleurs sans aucun doute par l'affirmative. Si bien que la doctrine qui sert de base au *De ente supernaturali* se résume exactement dans cette définition de l'auteur : *Natura supra quam entia supernaturalia considerantur est collectio omnium substantiarum et accidentium tam existentium quam possibilium quæ nullatenus cum gratia justificante connexa sunt.* Disp. III, sect. IV, n. 22. Mais, de toute évidence, cette formule ne serait qu'une pure tautologie, si l'on ne nous expliquait pas au juste en quoi consiste cette connexion transcendantale qui décide de l'entrée dans le monde de la grâce ou au contraire en tient à l'écart. Comment Ripalda la conçoit-il?

D'après lui, deux essences sont unies trancendantalement, lorsque la possibilité de l'une entraîne celle de l'autre et l'absurdité de la première, celle de la seconde. Par contre, il n'existe aucun lien transcendantal entre deux substances ou deux qualités quand l'une d'elles étant supposée intrinsèquement contradictoire, l'autre ne cesse pas pour autant d'exister ou d'être tout au moins réalisable. Disp. III, sect. II, n. 13. Ainsi l'idée de Dieu étant donnée, l'éventualité d'un univers produit par lui ne peut plus être niée, parce qu'il y a relation trancendantale entre le concept Dieu et le concept créature. Disp. IX, sect. IV, n. 22. Réciproquement et pour le même motif, si la notion d'Acte pur répugnait à la raison, la notion d'essence contingente devrait être tenue pour chimérique. Le monde naturel, d'après Ripalda, n'étant enchaîné au monde surnaturel par aucune connexion transcendantale, il s'impose dès lors de conclure que ces deux mondes sont à ses yeux assez indépendants l'un de l'autre, dans l'ordre logique comme dans l'ordre des faits, pour que l'absurdité de l'idée de grâce ne commande pas l'absurdité d'une idée de création pure et simple. Mais à les comprendre au pied de la lettre, pareilles explications n'entraînent-elles pas forcément cette conclusion que l'être surnaturel et l'être naturel ne sont pas gouvernés par les mêmes principes premiers? Si haut par suite qu'on s'élève dans les degrés de perfection de celui-ci, on ne court aucun risque d'atteindre le degré le plus bas de la perfection de celui-là, ces deux perfections étant totalement étrangères l'une à l'autre.

Mais, si telle était bien la doctrine de Ripalda, ne faudrait-il pas convenir qu'il a séparé ces deux catégories d'êtres à peu près comme Kant a séparé le noumène du phénomène. Si bien qu'à prendre ses expressions au pied de la lettre, non seulement l'essence de la grâce nous serait complètement inconnue, mais sa réalité même n'étant pas régie par des lois identiques à celles de notre ordre de choses, il y aurait autant de vérité à affirmer en même temps qu'elle existe et qu'elle n'existe pas. A vrai dire, ces conclusions extrêmes et inattendues de la part d'un théologien scolastique ne sont exprimées nulle part dans le *De ente supernaturali.* Et même, lorsque l'absence de connexion transcendantale entre dons infus et dons communs de la création y est expliquée avec un peu plus de détail, elle n'y est pas présentée sous une forme aussi déconcertante, tant s'en faut. En affirmant, en effet, que la grâce n'est liée à la nature ni physiquement ni logiquement, Ripalda, à y regarder de plus près, semble n'avoir voulu exprimer que cette vérité assez élémentaire : aucune substance naturelle existante ou possible n'est capable par ses propres forces ni de produire ni de connaître quoi que ce soit de surnaturel. Ainsi à l'intérieur de chacun des deux groupes dits de la création et du surnaturel, il y a communication causale et intentionnelle de sujet à sujet; mais aucune relation de ce genre n'existe d'un groupe à l'autre. La grâce se définirait donc en dernière analyse par sa transcendance à l'égard de toutes les activités et de toutes les intelligences, réelles ou possibles, d'un monde inférieur qui lui serait tellement étranger que, si elle venait à disparaître, aucun des esprits de ce monde imparfait ne s'en apercevrait, aucune des causes qui s'y exercent ne perdrait sa raison d'être.

Mais, s'il en est ainsi, Ripalda ne nous ramène-t-il pas par un long détour à la même affirmation gratuite qu'il reprochait à ses adversaires d'avoir mise à la base de leur doctrine? S'il a réussi à quelque chose, n'est-ce pas à l'exprimer en formules plus difficilement intelligibles? La grâce, enseignent les thomistes, ne peut appartenir en bien propre à aucun esprit contingent, parce qu'elle rend capable d'opérations normalement réservées à la divinité. Que la contemplation béatifique soit, de droit, le privilège exclusif de l'Être infini, corrige Ripalda, on le pense assez communément, mais personne encore ne l'a prouvé. Supposons-la propre à un esprit contingent, la supériorité de celui-ci par rapport à ce que nous appelons la création n'en sera pas moins sauvegardée, si l'on revendique pour lui une perfection telle qu'elle le place au-dessus de toute efficience et de toute connaissance dite naturelle. Sans doute, riposteraient probablement ses adversaires, mais en quoi consiste au juste cette perfection caractéristique de la grâce? On nous fait grief d'avoir dénié arbitrairement à toute intelligence finie le pouvoir de contempler l'essence divine, après avoir reconnu aux anges inférieurs la faculté de voir d'autres anges beaucoup plus parfaits. Mais est-il moins gratuit de prétendre qu'aucun des esprits purs, réels ou possibles, du monde dit naturel n'est assez pénétrant pour se faire une idée même lointaine des réalités d'un ordre supérieur qu'on qualifie de surnaturel? Se trouverait-il, qu'en envisageant la question sous cette forme inédite, on soit enfin parvenu, comme on s'en était flatté, à transformer une longue et stérile querelle de mots, en une discussion portant vraiment sur le fond des choses? Ripalda sera sans doute le seul à se l'être persuadé.

A tout le moins la logique de son système ne l'obligeait-elle pas à refuser à son hypothétique substance surnaturelle, ce caractère proprement divin que la tradition s'est toujours complu à attribuer à la grâce? D'après ses définitions, en effet, puisqu'il existe au moins deux ordres de natures créables, une substance pourrait être supérieure à l'un de ces deux ordres, sans mériter pour autant d'être appelée divine. Ripalda semble parfois s'être incliné sans regret devant cette nécessité.

Ainsi, par exemple, il écrit : *Constat male definiri esse supernaturale esse pertinens ad ordinem divinum.* Disp. XXIII, sect. XVI, n. 82. L'intelligence ordonnée par essence à la vision intuitive ne serait donc au maximum qu'extrinsèquement divine, soit en vertu de son union très intime avec Dieu, soit à cause de l'amitié qui la porterait nécessairement vers lui, ou du droit de propriété dont elle jouirait en quelque sorte à l'égard de son essence infinie.

Toutefois, en d'autres passages de son œuvre, Ripalda semble s'être appliqué à rendre, au moins à la grâce qui nous sanctifie présentement, un pouvoir vraiment déifiant. Nous avons déjà vu comment. C'est que, d'après lui, les dons infus seraient produits par une opération différente de l'acte par lequel Dieu tire d'ordinaire du néant les êtres contingents, le Créateur faisant vivre une âme de la vie surnaturelle en exprimant en elle son image à la manière d'un père qui se reproduit dans son fils en l'engendrant.

Théologien attitré de la substance surnaturelle, Ripalda n'est pourtant pas celui qui en a le premier envisagé l'hypothèse, ni celui qui en a écrit avec le plus de clarté et avec les arguments les plus décisifs. Il a au contraire compliqué à plaisir une question déjà très difficile en elle-même; il s'y est étendu outre mesure, en y mêlant souvent une métaphysique de mauvaise qualité dont notre exposé ne donne qu'une idée insuffisante. En aboutissant après tant d'efforts à une solution qui demeure si obscure et si discutable, n'a-t-il pas du moins prouvé définitivement que notre participation à la nature divine par la grâce comporte un profond mystère dont la raison théologique ne percera jamais l'obscurité?

3° *Caractère surnaturel de tout acte bon.* — Si l'enseignement de la révélation et du magistère ecclésiastique ne satisfait pas toute notre curiosité sur la nature de la grâce et laisse le champ ouvert aux conjectures, il n'en va pas autrement pour ce qui concerne la mesure suivant laquelle cette grâce est distribuée par la Providence à chacun des membres du genre humain. Autant il était difficile de concilier le caractère divin des dons infus avec leurs imperfections essentielles de qualités finies, autant il paraît chimérique au premier abord de s'essayer à accorder ces deux vérités de foi : le premier des secours surnaturels nécessaires au salut est absolument gratuit; aucun homme pourtant ne se perd que par sa faute. Si la grâce n'est due à personne, celui qui la dispense devrait pouvoir la donner ou la refuser comme il lui plaît et cependant n'est-il pas contraint en justice de l'offrir à tous, s'il oblige chaque âme, sous peine de damnation, à mériter la vision béatifique?

Pour résoudre cette apparente contradiction qui se manifeste entre le dogme de la volonté salvifique universelle et celui de la prédestination indépendante des bonnes œuvres, de nombreux théologiens ont eu recours à l'adage traditionnel : *facienti quod in se est Deus non denegat gratiam.* Quiconque, expliquent-ils, use mal des facultés naturelles dont il dispose librement, n'est pas fondé à se plaindre, si on lui refuse l'accès à un ordre d'activité et de béatitude supérieurs. Il sera justement condamné à l'enfer, sinon pour n'avoir jamais agi surnaturellement, au moins pour ses fautes graves contre la loi morale. Par contre, l'entrée du monde de la grâce est ouverte à tous ceux qui vivent en conformité avec la fin dernière propre à leur essence, non point parce que la pratique des vertus humaines les en aura rendus dignes, mais parce qu'il a plu à Dieu qu'il en fût ainsi. D'après cette manière de voir, le premier appel à la foi et à la justification dépend donc d'un décret divin sans lien d'exigence ni même de convenance avec les œuvres de la créature, gratuit par conséquent. Mais comme en fait cet appel est adressé un jour ou l'autre à toute âme de bonne volonté, il peut être considéré comme pratiquement universel, rien ne fermant à l'homme la voie du salut, si ce n'est son obstination dans le péché.

Ainsi les molinistes pensent-ils sauvegarder à la fois les privilèges de la liberté et le droit souverain du Tout-Puissant à choisir ses élus sans souci de leurs mérites. Taxée de semi-pélagianisme par les tenants de l'école bannézienne, leur solution n'agrée pas non plus à Ripalda. Incapable de se résigner à suivre les routes battues, il cherche ici encore à en frayer une nouvelle à distance moyenne entre dominicains et jésuites.

1. *Discussion de la thèse moliniste.* — Les griefs articulés par les thomistes contre la doctrine du *De concordia* lui paraissant dépasser toute mesure raisonnable et tirer leur origine d'une déformation grave de la pensée de l'auteur; Ripalda se défend de les prendre à son compte, l. I, disp. XVIII, sect. III, n. 16. Toutefois l'interprétation moliniste de l'axiome *facienti quod in se est* ne lui en demeure pas moins suspecte. Trop voisine à son avis des erreurs de Cassien, elle résiste mal aux arguments dogmatiques de ses adversaires.

La grâce, en effet, n'est pas donnée à ceux qui la cherchent, l'implorent du ciel ou travaillent à l'acquérir; bien au contraire, ceux-là la trouvent qui ne songeaient pas à elle et ils l'entendent qui leur répond alors qu'ils ne l'appelaient pas. Ces quelques formules tirées du concile d'Orange n'expriment-elles pas la doctrine fondamentale que saint Augustin et ses successeurs ont obstinément opposée à toutes les formes de pélagianisme? En plein accord par conséquent, tradition et magistère tiennent pour plus ou moins entaché d'hérésie quiconque unit d'un lien nécessaire le surnaturel au mérite, à l'effort, à la prière de l'homme en tant que tel. Or, n'est-ce pas à cela précisément que tend la théologie des molinistes? Pour soustraire à la damnation l'âme dont l'unique tort consisterait à n'avoir pas été gratuitement prédestinée à la vision intuitive ou aux moyens d'y parvenir, ils lui promettent les secours suffisants pour se sauver à la seule condition qu'elle obéisse à la voix de sa conscience. Mais, si l'on appelle salutaire toute œuvre qui rapproche du ciel, ne conviendrait-il pas dès lors d'attribuer cette épithète à l'observation de la loi morale? En effet le païen qui s'y adonne contraint Dieu pour ainsi dire à lui offrir la foi, son amitié et son adoption; donc à lui ouvrir les rangs des élus à la grâce. D'après saint Paul et l'enseignement des Pères, l'accès à la justification dépend uniquement du bon plaisir divin qui touche ou endurcit les cœurs comme il lui agrée, qui aime ou rejette avant toute considération du désir ou des vertus de la créature. A en croire les molinistes au contraire, c'est l'homme qui choisit et fait les premiers pas vers Dieu, certain que ses avances ne seront pas repoussées; en réalité c'est lui qui par les œuvres de son libre arbitre se discerne de la masse des infidèles et des pécheurs.

Sans doute la bonne volonté serait impuissante à émouvoir la charité infinie, si celle-ci n'avait pas elle-même décidé d'avance de se laisser toucher par une démarche impropre de soi à l'influencer le moins du monde. En dernière analyse, ce n'est donc pas en considération de l'effort humain qu'aura été concédé l'appel à la foi, mais par application d'une loi divine qui n'a aucunement été inspirée à son auteur par l'inten-

tion de récompenser la pratique des vertus naturelles. Cette loi ayant été portée par pure bienveillance, elle communique à l'octroi de la grâce qui en résulte son propre caractère de bienfait gratuit.

Cette réponse ne satisfait pas entièrement Ripalda. En un sens il la juge trop arbitraire. Nulle part, objecte-t-il, l'Écriture ni les Pères ne font allusion à une décision providentielle de mettre les dons infus à portée de tout homme qui vit honnêtement. Le dogme ne fournit donc à l'explication moliniste aucun argument décisif. Cependant il ne la condamne pas non plus et lui fournit même un sérieux appui. En effet, la volonté salvifique universelle est une vérité de foi. Or, ne serait-elle pas frustrée, s'il se trouvait des âmes qui, ayant accompli leur devoir dans toute la mesure où il dépendait d'elles, ne recevraient que la damnation pour prix de leur générosité? D'autre part il semblerait étrange que, fréquemment donnée à des pécheurs endurcis, la grâce pût être complètement absente de la vie d'un homme de bien. Dans le système imaginé par l'auteur du *De concordia*, on échappe à ces éventualités inadmissibles. C'est un avantage qu'il faut lui reconnaître, sans préjudice de savoir s'il n'y aurait pas un autre moyen de les éviter, plus habile et plus adapté à l'enseignement de l'Église.

Nombreux d'ailleurs sont les théologiens qui ont compris le principe *facienti quod in se est* dans le sens d'un enchaînement infaillible entre la pratique persévérante du bien naturel et l'offre divine de la foi. On en trouve même parmi les plus anciens et les plus graves qui ont attribué aux œuvres humaines une aptitude positive à acheminer vers la justification. Pris dans leur acception obvie, maints passages de saint Thomas par exemple expriment cette doctrine. A tout le moins enseignent-ils que l'infidèle de bonne volonté se voit, un jour ou l'autre, inévitablement récompensé par le don de la grâce. Disp. XVIII, sect. II, n. 14; sect. III, n. 16. Va-t-on faire de ces auteurs et du Docteur angélique lui-même autant de semi-pélagiens? Or, pour les défendre contre cette accusation infamante, on n'a d'autre ressource que d'assimiler autant que possible leur doctrine à celle de Molina et de se persuader que, dans leur pensée, les actes moralement bons ne préparaient pas à la vie surnaturelle par leur valeur intrinsèque, mais seulement par suite du bon plaisir divin qui en a ainsi arbitrairement statué. L'enseignement du *De concordia* n'était donc pas, au moins en cette matière, une nouveauté hardie. Les patrons de grande autorité ne lui font pas défaut. A peine divulgué, d'ailleurs, il gagna si rapidement les suffrages des théologiens contemporains qu'à l'époque où était écrit le *De ente supernaturali*, l'opinion commune se prononçait en sa faveur. Disp. XX, sect. I, n. 2.

Malgré tout Ripalda refuse de s'y conformer et de se laisser convaincre qu'il ne s'y mêle aucune trace de semi-pélagianisme. S'il voit mieux que les thomistes que, même infailliblement unie à la venue de la grâce, la disposition naturelle négative ne l'exige pourtant en aucune façon à titre méritoire (disp. XVIII, sect. III, n. 18), par contre il ne semble pas avoir compris comment elle réussit à s'accorder avec l'indépendance de Dieu dans le choix des élus. Il n'a pas vu que, replacée dans le contexte doctrinal du système moliniste, l'assurance donnée à tout infidèle de bonne volonté de ne pas mourir sans avoir rencontré l'occasion de se justifier ne concède en réalité à l'homme dans l'affaire de son salut qu'une initiative purement apparente. Sans doute, la distribution de la grâce étant ainsi comprise, des décisions libres dont il est l'arbitre incontestable lui permettent de forcer pour ainsi dire l'entrée du monde surnaturel. Mais ces décisions libres n'échappent pas au contrôle divin; elles lui sont même si rigoureusement soumises qu'elles lui doivent d'être orientées vers le bien plutôt que vers le mal. Car, si tel ordre de providence a été réalisé où le païen ayant honnêtement vécu s'est ouvert par là le chemin du ciel, c'est en vertu d'un décret éternel que la considération des œuvres humaines n'a pas influencé. S'il avait plu à Dieu d'arrêter son choix créateur sur un autre univers où, à la lumière de la science moyenne, il apercevait le même païen s'adonnant de plein gré au vice plutôt qu'à la vertu et justement puni par la privation de la grâce, il aurait ainsi, sans léser les droits de l'intéressé, changé la valeur morale de ses actes et le sort final destiné à les rétribuer. En dernière analyse, Molina réserve donc à Dieu, autant que Bañez, un moyen infaillible de plier les volontés à sa guise et par le fait même de commander en maître souverain l'accès à la justification et à la béatitude. Plus préoccupé sans doute d'échafauder un nouveau système que de s'assimiler parfaitement les théories existantes, Ripalda ne paraît pas avoir approfondi la doctrine de son célèbre confrère jusqu'à cette dernière assise qui la supporte tout entière. Faute de quoi il persiste à la juger défavorablement et prétend y suppléer par une autre qu'il a forgée de toutes pièces.

2. *La thèse de Ripalda.* — Les arguments molinistes lui ont au moins inspiré cette conviction que, dans l'obligation où il est placé de mériter la vision intuitive, le libre arbitre serait certainement frustré dans ses droits, si un décret émanant de la bonté infinie n'avait pas enchaîné d'une manière ou d'une autre l'offre de la grâce à la pratique des vertus naturelles. Mais dans quel ordre faut-il ranger l'un par rapport à l'autre ces deux éléments essentiels du mérite et du salut : l'aide surnaturelle et l'effort volontaire? La volonté salvafique de Dieu a-t-elle prescrit que la pratique des vertus humaines précéderait l'offre de la grâce ou au contraire qu'elle la suivrait? En acceptant la première de ces deux hypothèses, les théologiens jésuites, à en croire Ripalda, auraient plus ou moins abandonné l'enseignement de la tradition et donné à la nature un rôle trop important dans la conquête du ciel. Quant à lui, il pense éviter ces écueils en choisissant le second membre de l'alternative. La grâce ne serait pas accordée à l'infidèle en conséquence de l'observation du Décalogue, mais, Dieu l'ayant ainsi voulu, dès l'éveil de sa raison, à chaque occasion de bien faire, elle se tiendrait à sa disposition, prête à élever à une fin supérieure ses bons désirs et ses décisions honnêtes. Il ne se produirait par suite dans le monde aucun acte bon qui ne fût surnaturel.

Mais comment se réaliserait en fait cette coopération de la grâce à tout exercice correct du libre arbitre? Nous l'ignorons. Ripalda en a imaginé deux ou trois formes plausibles.

Étant admis que d'une pensée indélibérée surnaturelle peut naître un acte réfléchi naturel, ne serait-il pas permis tout d'abord de concevoir les œuvres honnêtes qui précèdent la foi comme divinisées par le dehors? N'existe-t-il pas un groupe d'anciens et graves théologiens qui ont ainsi compris le mérite de l'homme justifié? Ne s'expliquant pas qu'un même terme simple et indivisible, la décision libre, relevât à la fois de deux principes efficients : la faculté spirituelle et la vertu infuse, ils croyaient esquiver la difficulté en se contentant d'une élévation permanente des puissances de l'âme sans influence sur la nature de leurs opérations. Ces dernières conservant leur caractère purement humain auraient néanmoins, d'après eux, mérité la vision intuitive par suite de la dignité incomparable de la personne à qui elles auraient appartenu. De même, provoquée par une excitation surnaturelle, toute œuvre naturellement bonne égalerait en valeur morale la grâce qui l'a fait surgir dans l'âme.

Pour ceux à qui cette explication désuète n'inspire-

rait pas confiance, il resterait à choisir entre deux autres. Ou bien résoudre le cas des vertus naturelles pratiquées avant la foi d'après les théories connues concernant l'élévation des actes qui s'intercalent entre l'acceptation des vérités révélées et la justification, et dans cette hypothèse les œuvres honnêtes du païen emprunteraient leur caractère surnaturel soit à un concours extraordinaire prêté du dehors par la toute-puissance divine, comme le veulent Molina et Suarez; soit à une qualité intérieure mais transitoire du genre de la prémotion thomiste. Ou bien, et c'est l'opinion que préfère Ripalda, supposer que toute activité volontaire conforme à la loi morale se double d'une activité infuse rigoureusement parallèle, commandée par les mêmes motifs et également orientée, au moins dans l'intention du sujet, vers la fin spécifique de l'homme. Dès lors toute opération naturelle serait accolée à une autre, surnaturelle, inconsciente, moralement identifiée à la première, quoique physiquement distincte. Disp. XX, sect. III.

Le fait d'ailleurs importe beaucoup plus que la manière de l'expliquer. Avant tout, en effet, il s'agit de savoir si, dans notre plan de providence, tout acte honnête est en réalité élevé par Dieu à l'ordre de la vision intuitive. Ripalda l'avoue lui-même, la gravité et la nouveauté d'une telle doctrine demandent qu'on lui procure l'appui de solides arguments. Ces arguments, quels sont-ils? Disp. XX, sect. XVIII, n. 89.

Le meilleur n'est peut-être pas le premier invoqué ni le plus estimé par son auteur. Il est tiré de la raison théologique et se fonde sur notre vocation universelle et obligatoire à la contemplation béatifique. On peut l'énoncer ainsi : toute activité qui n'aide pas le sujet d'où elle émane, à conquérir sa fin, est une force dépensée en pure perte; or Dieu nous destine à un bonheur surnaturel; il aurait dès lors pour ainsi dire organisé lui-même le gaspillage de nos œuvres, si pendant une période plus ou moins longue de notre existence, il se refusait à nous munir des moyens indispensables à l'accomplissement du devoir qu'il nous impose. Ne serait-il pas déraisonnable de sa part de laisser notre libre arbitre s'exercer à vide, ne fût-ce qu'en une seule occasion? Nos décisions morales important toutes au salut éternel qui est pour nous l'unique nécessaire, la grâce doit donc se trouver à notre disposition en toute circonstance où nous en avons une à prendre. Disp. XX, sect. XVIII, n. 86.

Ripalda se confie cependant davantage aux arguments qu'il a tirés du dogme et de la tradition. A son avis, la condamnation de Pélage, l'enseignement de saint Augustin et du concile d'Orange créent d'insurmontables difficultés à toute théorie cherchant à maintenir dans notre monde l'existence d'actes naturellement bons.

« Est fruit de la grâce tout ce qui n'est pas péché », répètent obstinément du Ve au VIIe siècle l'Église et les Pères. Comment leur eût-il été permis de parler ainsi, s'ils avaient reconnu chez les païens la présence de vertus purement humaines? Observer le Décalogue, au moins pendant un court espace de temps, n'exige aucune aide divine extraordinaire. Depuis saint Thomas, les théologiens le pensent et l'écrivent unanimement. Entre eux et les documents dogmatiques antipélagiens, il y aurait donc absolue contradiction, si vraiment ces derniers n'avaient pas proscrit l'existence de tout acte honnête qui ne fût pas surnaturel. De tels actes n'étant pas des fautes, ils ne peuvent pas, à s'en tenir aux données de la tradition plus ancienne, être réalisés sans une grâce. Au contraire, à en croire l'ensemble des docteurs plus récents, les seules forces de la nature raisonnable suffisent à les produire. Comment réduire cette opposition et expliquer d'où venait à saint Augustin et aux Pères du concile d'Orange leur conviction qu'une aide gratuite de Dieu était nécessaire à tout exercice légitime de la liberté, sinon en supposant que, dans leur pensée, il n'existait en fait que deux sortes d'œuvres : des œuvres coupables et des œuvres salutaires?

Cette déduction s'imposerait rigoureusement, si la logique et l'histoire n'avaient pas trouvé d'autre moyen de réconcilier la théologie moderne avec la tradition primitive. Mais il n'en est rien; elles en ont au contraire proposé plusieurs, un, entre autres, qui garde encore des partisans et qui jouissait d'une grande faveur auprès des contemporains de Ripalda. Celui-ci l'expose par manière de difficulté qu'il lui incombe de résoudre. Si saint Augustin et le concile d'Orange, explique-t-on couramment, ne font guère allusion à une catégorie d'actes intermédiaire entre celle des péchés et celle des actes surnaturels, c'est qu'à leurs yeux la pratique des vertus purement humaines tenait une place si négligeable dans l'affaire du salut qu'ils jugeaient préférable de la passer sous silence. D'ailleurs, dans la descendance d'Adam au milieu de laquelle ils vivaient, toute œuvre inapte à mériter le royaume de Dieu peut à bon droit passer pour un péché, de la même manière que l'enfant qui y naît est estimé coupable et passible de damnation. Ainsi se trouve ramenée à une simple divergence verbale l'opposition qui sépare la doctrine de saint Augustin de la nôtre. Du point de vue historique, il appelait péché ce que, du point de vue philosophique, nous nommons moralement bon.

Cette interprétation classique de la formule : *nemo habet de suo nisi mendacium et peccatum* et autres équivalentes, n'ébranle pas l'attachement de Ripalda à sa propre thèse. A cette exégèse il en oppose une autre. Prétendant juger des expressions employées dans la controverse pélagienne d'après les idées principales qui y furent mises en cause, il lui paraît inadmissible que les Pères aient omis de traiter la question des actes naturellement bons ou qu'ils les aient considérés comme des péchés. Quel était en effet le véritable sujet débattu entre eux et leurs adversaires? Précisément les œuvres de la nature en tant que telle. D'après les partisans de Julien d'Éclane, elles suffisaient au salut et n'exigeaient l'aide d'aucune grâce, puisque ni l'assentiment aux vérités révélées, ni l'exercice des vertus morales ne dépassaient les forces propres de l'homme. Si saint Augustin et le magistère romain, en les condamnant, n'avaient rien dit des actes moralement bons, n'auraient-ils pas fait preuve d'une complète incompréhension du principal objet de la discussion? Et s'ils avaient laissé entendre qu'à leurs yeux ces actes ne valaient pas mieux que des péchés, il eût été trop facile aux hérétiques de tourner en ridicule leurs anathèmes, en répliquant, d'accord avec la théologie moderne, qu'une œuvre non salutaire n'était pas nécessairement une faute. Aussi ne pouvait-on réduire efficacement les pélagiens au silence qu'en opposant à leur enseignement sur les vertus humaines un autre enseignement concernant les mêmes vertus, les seules dont ils reconnussent l'existence. Contraints de traiter de la pratique purement morale du Décalogue, si les Pères et la sainte Église proclament qu'en chaque cas elle exige une grâce, ils affirment donc équivalemment que Dieu, en fait, surnaturalise tous les actes honnêtes du monde présent.

A en croire Ripalda, un examen attentif des écrits de saint Augustin confirmerait cet argument fondamental. Ainsi le saint docteur n'a-t-il jamais voulu se laisser convaincre par Julien d'Éclane de la présence chez les infidèles d'actes *steriliter boni*, c'est-à-dire naturellement bons. Et, quand lui sont échappés parfois quelques mots d'admiration pour la vertu de quelques-uns d'entre eux, comme Polémon ou Assuérus, il a

pris soin de noter qu'ils en étaient redevables à un bienfait de Dieu. Rien de plus célèbre d'ailleurs que sa conception de l'honnêteté païenne qui, dans les cas très rares où elle n'est pas un vice déguisé, provient sans aucun doute d'un don céleste. Voilà donc, d'après le grand antagoniste des pélagiens, des œuvres humainement dignes d'éloges et qui, n'étant pas inspirées par la foi, n'en sont pas moins surnaturelles, puisqu'elles sont le fruit de la grâce. Ces exemples ne prouvent-ils pas l'exactitude de la règle universelle précédemment énoncée, savoir qu'entre le ve et le viie siècle les défenseurs de la doctrine catholique étaient unanimement convaincus que, dans la vie de l'incroyant comme dans celle du croyant, tout acte conforme à la loi morale était physiquement orienté par Dieu vers la fin supérieure et gratuite qu'en fait il nous destine? (Voir quelques autres arguments de Ripalda tirés de la raison théologique dans Capéran, *Le problème du salut des infidèles, Essai historique*, p. 335.)

3. *Critique*. — Cette exégèse, est-il besoin de le dire, ne s'impose pas. Les principes d'où elle part nous semblent contestables et les raisons qu'elle invoque en sa faveur heurtent de front, à notre avis, une interprétation courante de maintes idées ou expressions familières à saint Augustin. Ripalda suppose en effet qu'entre Pélage et ses contradicteurs la querelle portait sur les œuvres humainement bonnes, au sens moderne du mot, tout le problème consistant pour eux à déterminer si, dans notre état présent, nous pouvons les accomplir sans grâce et mériter par elles la vision intuitive. A vrai dire le sujet controversé était beaucoup plus complexe et moins précis. Ni dans un camp, ni dans l'autre, on ne distinguait clairement le naturel du préternaturel ou du surnaturel et l'enjeu de la lutte n'était pas d'établir des définitions scientifiques de ces divers ordres de perfections. Au lieu de se poursuivre pendant des siècles, le débat eût été au contraire rapidement vidé, si, du côté hérétique ou du côté catholique, on avait eu ces définitions nettement présentes à l'esprit. En réalité, loin de tout concept systématique et de toute élaboration théologique tant soit peu poussée des notions de grâce et de béatitude, sur le plan concret du dogme et de la vie chrétienne, on se disputait surtout au sujet de l'existence du péché originel, de la nécessité ou de l'effet propre du baptême et sur la dépendance de la liberté créée à l'égard d'une aide ou d'une prédestination divine. Pour sortir d'indécision en ces graves problèmes, des notions plus poussées du surnaturel et de ses rapports avec l'homme en tant que tel eussent été du plus grand secours. Malheureusement, ces notions, où les trouver alors?

C'est en effet simplifier à l'excès le pélagianisme que de prétendre avec Ripalda qu'il contestait absolument toute espèce d'élévation divine par des dons infus. Julien d'Éclane confessait au moins que, bonne originellement, l'âme était par le baptême rendue meilleure encore et que, destinée de soi à la *vita æterna*, elle était orientée par l'effet de ce sacrement vers le *regnum Dei*. Cette *vita æterna* conçue comme un *medius locus* entre le salut parfait et la damnation, sans être l'équivalent de nos limbes, puisqu'elle n'était pas un séjour de réprouvés, n'atteste-t-elle pas pourtant que l'idée d'une double béatitude et par suite d'une certaine opposition entre deux ordres naturel et surnaturel, n'était pas étrangère à la pensée pélagienne?

De même est-ce fausser la notion augustinienne de la grâce, en l'unifiant et la précisant par trop, que de la réduire à signifier toujours une transformation physique conférant le pouvoir de mériter ou de pratiquer la contemplation de l'essence divine. Bien que l'idée d'une grâce élevante ne soit pas absente de ses œuvres, tant s'en faut, l'évêque d'Hippone n'en a pas moins présenté la grâce surtout comme un avantage psychologique ou moral dont la Providence a favorisé celui-ci plutôt que celui-là. Davantage encore a-t-il insisté sur le fait que, si l'œuvre est bonne plutôt que mauvaise, la cause doit en être cherchée en Dieu beaucoup plus qu'en l'homme.

Cette mise au point étant faite, qu'en advient-il du fondement patristique et dogmatique sur lequel Ripalda a construit sa théorie? Si l'idée d'une nature pure n'a effleuré qu'à peine l'esprit de saint Augustin et de ses contemporains, amis ou adversaires, et si le mot grâce s'entend souvent chez eux d'autre chose que d'une disposition physique éloignée ou prochaine à voir Dieu, son hypothèse paraît manquer de base. Dans ce cas, le principe alors si souvent inculqué qu'un bienfait divin se trouve à l'origine de tout acte non coupable, ne concerne pas les œuvres de l'homme en soi, c'est-à-dire les œuvres moralement bonnes, mais celles de l'homme historique, obligé par Dieu à une perfection de beaucoup supérieure à l'honnêteté caractéristique de son essence et il est loin de signifier que, sans une aide strictement surnaturelle, cet homme offenserait Dieu autant de fois qu'il prendrait une décision libre.

L'appui que Ripalda s'est imaginé découvrir pour sa doctrine dans les quelques textes où saint Augustin concède aux païens l'une ou l'autre vertu, n'est guère plus solide. L'interprétation qu'il en propose est même déconcertante. En effet, les formules où s'est fixée la théologie augustinienne de la grâce sont telles que Baïus et Jansénius, se fondant sur leur sens matériel, ont pu tenter, non sans raisons apparentes, de couvrir de l'autorité du saint docteur leur conception d'une humanité ordonnée par essence à la contemplation béatifique, mais si ravagée par le péché originel, qu'elle est devenue incapable par elle-même du moindre bien. S'ils avaient raison, la catégorie du purement naturel et du moralement bon disparaîtrait non seulement des réalités existantes mais même des hypothèses possibles. Les actes méritoires de la vision intuitive ne seraient surnaturels qu'à l'égard de nos facultés déchues; ils auraient été normaux chez Adam avant sa chute.

Pour réfuter cette funeste exégèse de la pensée augustinienne, les défenseurs du dogme se sont mis en quête, dans les écrits de l'évêque d'Hippone, de passages où il ferait allusion à des œuvres qui fussent humainement honnêtes, sans être dignes de la béatitude promise aux chrétiens. Ils n'en ont guère trouvé d'autres que ceux où saint Augustin impute quelques actes vertueux à des personnages comme Assuérus ou Polémon qui ne connaissaient pas le Christ ni sa révélation, précisément les endroits où Ripalda prétend trouver mention d'actes surnaturels avant la foi. Mais contre ce dernier s'inscrit en termes décisifs le principe fondamental si souvent rappelé par l'adversaire de Julien : « sans la foi rien qui plaise à Dieu ». Comment dès lors saint Augustin ne se serait-il pas contredit s'il avait attribué à un païen un acte salutaire?

L'idée que Ripalda cherche à donner de la discussion sur les actes *steriliter boni* nous semble également paradoxale. A l'en croire, Augustin en les répudiant n'aurait point condamné l'explication pélagienne de la vertu des infidèles en tant qu'elle suppose la possibilité dans le genre humain déchu d'œuvres honnêtes non surnaturelles, mais uniquement parce qu'elle transforme cette possibilité en réalité quotidienne. Or, pareille exégèse ne résiste pas à une confrontation attentive avec les textes. L'indignation manifestée en cette occasion par Augustin manquerait de cause proportionnée, si elle avait pour unique objet une doctrine que ses adversaires partageraient en somme avec saint Thomas et la grande majorité des docteurs catholiques, savoir le caractère purement naturel des œuvres hu-

maines accomplies avant la foi. Ripalda lui-même présente sa théorie avec circonspection comme une nouveauté discutable et l'évêque d'Hippone aurait anathématisé ceux de ses contemporains qui n'auraient pas accepté de s'y ranger? N'est-ce pas de la plus haute invraisemblance?

D'ailleurs ce que rejette Augustin, ce n'est pas seulement l'existence, mais le concept même que s'étaient forgé les pélagiens de l'acte *steriliter bonus*. S'ils avaient déjà tort à ses yeux d'appeler bons des actes qui ne contribuent pas positivement au salut, à plus forte raison les jugeait-il répréhensibles de faire passer ces actes pour dignes de la vie éternelle. D'après l'enseignement de la foi, tout ce qui ne mène pas au royaume de Dieu est passible de condamnation au jugement dernier. Quelque louables qu'elles soient du point de vue humain, les vertus païennes, chrétiennement parlant, ne peuvent donc aboutir qu'à une réprobation et c'est une hérésie que de leur destiner pour récompense, comme le fait Julien, une béatitude plus ou moins semblable à celle des élus.

On le voit, la controverse entre l'évêque d'Hippone et ses adversaires ne portait pas sur la légitimité du concept moderne d'acte moralement bon qui, lui, ne mérite pas le ciel et aboutit même à une damnation, mais sur l'orthodoxie du concept pélagien d'acte stérilement bon qui, sans être surnaturel, rendrait pourtant digne d'un sort équivalent à un salut, imparfait sans doute, mais réel. La doctrine opposée à Julien sur ce point par son contradicteur n'offre par suite aucun appui ni à la doctrine janséniste, ni à la thèse de Ripalda, Augustin n'exprimant ici sa pensée qu'au sujet des actions moralement bonnes, au sens pélagien de l'expression, essentiellement différent du nôtre, et ne le condamnant que pour la négation du péché originel qui y était impliquée.

Ces graves objections que suscite sa thèse n'ont pas complètement échappé à Ripalda. Deux surtout lui ont paru mériter discussion. La première provient d'une proposition de Baïus condamnée par l'Église. Pris à la lettre, l'enseignement qui résulte de cette condamnation semble prêter au pape Pie V une doctrine contradictoire de celle du concile d'Orange et fait ainsi ressortir à l'évidence combien le point de vue des théologiens du XVIe siècle, dans la controverse des actes moralement bons, différait de celui des contemporains de saint Augustin. Sans la grâce, proclamait le magistère contre Cassien et ses disciples, tout est mensonge et péché. C'est une erreur, affirme contre Baïus le même magistère, de croire que sans la grâce la liberté est enchaînée au péché. Ripalda, nous l'avons vu, se réclame de la première de ces deux assertions dogmatiques et la commente ainsi : puisque la grâce intervient dans chacune de nos œuvres honnêtes, n'est-ce pas qu'en réalité Dieu élève à l'ordre surnaturel tous les actes conformes à la loi morale que, même déchues, nos facultés peuvent produire par leurs propres forces? Mais cette paraphrase, difficile à mettre d'accord avec le sens général de la querelle pélagienne, n'est-elle pas plus inconciliable encore avec le second principe opposé plus tard par l'Église au baïanisme et qui semble reconnaître implicitement l'existence effective d'actions moralement bonnes non surnaturalisées? Abandonnés aux seules ressources de leur libre arbitre, affirme-t-il, les fils d'Adam ne pèchent pas nécessairement en tout ce qu'ils font. Donc, est-il permis de conclure, il leur arrive parfois de bien agir sans l'aide d'aucune grâce, c'est-à-dire de manière humainement honnête.

Toutefois la rigueur de cette déduction est plus apparente que réelle. Ripalda en fait très justement la remarque : dans le cas présent comme en tout autre du même genre, le magistère n'avait pour but que de redresser une erreur. Or, le tort principal de Baïus n'était-il pas de prétendre que le péché originel nous avait ôté le pouvoir de pratiquer la moindre vertu? En sens opposé, Pie V affirme donc sans plus que, même sans aucune aide gratuite de Dieu, le bien purement moral nous reste accessible. Se trouve-t-il en fait des vies où cette sorte de bien ait une place quelconque avant ou après la foi? Il appartient aux théologiens d'élucider cette question étrangère aux controverses baïanistes, l'Église n'ayant, dans les circonstances données, aucune raison de la trancher. Voir disp. XX, sect. VI, n. 28; sect. XXI, n. 99.

La seconde objection soulevée au nom de la tradition dogmatique contre Ripalda semble beaucoup plus embarrassante pour lui. Nous l'avons déjà signalée. L'enseignement commun des docteurs ayant toujours considéré la foi comme l'origine première du salut, n'est-ce pas y déroger que d'ouvrir aux âmes l'entrée du monde surnaturel avant que le message explicite du Christ ne leur soit parvenu? Pour échapper à cette très sérieuse difficulté, l'auteur du *De ente supernaturali* n'a le choix, semble-t-il, qu'entre l'une ou l'autre de ces deux voies : ou bien contester l'universalité et la rigueur du principe dont on s'arme contre lui; ou bien en accepter matériellement la formule, mais lui chercher un sens qui mette l'accès de la foi à portée de tous les esprits et de toutes les bonnes volontés. C'est sur cette seconde route qu'il s'est engagé, en élaborant sa célèbre théorie de la *fides late dicta*.

Logiquement a-t-il été amené à sa doctrine de la foi large par son opinion sur le caractère surnaturel de tous les actes bons, adoptant celle-là pour défendre celle-ci contre une difficulté gênante; ou est-ce au contraire sa conviction que la certitude rationnelle de l'existence d'un Dieu créateur et rémunérateur suffit à ouvrir à l'homme la porte du mérite et de la justification, qui l'a conduit à agréger à l'ordre surnaturel tout usage de la liberté conforme à la loi morale, il importe peu de le savoir et on aurait peine à en décider. En tout cas, c'est d'une même préoccupation de son esprit que sont nées ces deux thèses étroitement connexes, du souci que nous indiquions précédemment, de mettre d'accord la gratuité de la grâce et la volonté salvifique de Dieu. Dieu serait en défaut, assure-t-il, si, nous ayant fixé la vision béatifique pour fin exclusive et obligatoire, il permettait que, sans aucune faute de notre part, nous demeurions, ne fût-ce qu'un jour ou une heure de notre vie, complètement dépourvus des moyens de tendre à elle; à plus forte raison si notre existence entière s'écoulait sans qu'ils aient jamais été mis à notre disposition. Or, au nombre de ces moyens se rangent en tout premier lieu la grâce et la foi. Mais la foi stricte, assentiment à la révélation fondé sur l'autorité divine, ne paraissant pas accessible à une portion considérable du genre humain, la Providence n'eût pas été équitable d'en faire la condition primordiale du salut. La foi faute de laquelle ici-bas, au dire de l'Écriture et des Pères, toute activité libre est vaine et toute vie vouée à la damnation, doit donc s'entendre d'une connaissance des perfections divines acquise par les seules lumières de la raison, quoique physiquement élevée à l'ordre surnaturel par une motion extraordinaire, dont le concours est incessamment offert à toute volonté bien disposée. Ainsi, d'après Ripalda, se résoudrait facilement l'angoissant problème du salut des infidèles qui perdraient dans ces conditions tout droit d'incriminer Dieu de leur imposer, sous menace de peine éternelle, un devoir qu'il ne les mettrait pas à même de remplir.

Que vaut cette théorie? Pour en juger en véritable connaissance de cause il faudrait l'exposer plus en détail, analyser et critiquer chacun des arguments d'Écriture et de Tradition dont son auteur l'a étayée.

Mais il est inutile de reprendre ici un travail qui a déjà été fait. Voir art. INFIDÈLES *(Salut des)*, t. VII, col. 1764 sq.

En l'étudiant attentivement, on retrouvera dans cette thèse de Ripalda les mêmes qualités et les mêmes défauts qui caractérisent son œuvre entière : une érudition bien informée, mais qui digère mal les documents qu'elle a recueillis et les exploite plus souvent à coups de syllogismes qu'à l'aide d'une exégèse soucieuse de rigueur objective; une subtilité raffinée qui s'exprime en formules obscures et complique parfois les questions au lieu de les approfondir; un désir manifeste de se signaler par des opinions inédites et audacieuses, mais que domine toujours le plus sincère attachement à la doctrine commune et que corrige une prudente défiance envers ses propres innovations.

Théologien de valeur et intéressant à plus d'un égard, sa réputation a cependant été surfaite par ses contemporains (Hurter, *Nomenclator litterarius*, t. III, col. 928) qui eurent certainement tort de le considérer comme le rival en mérite du cardinal Jean de Lugo.

P. DUMONT.

RIPELIN Hugues, dominicain, plus connu sous le nom d'HUGUES DE STRASBOURG, descendant de la famille strasbourgeoise des Ripelin, naquit au premier tiers du XIIIe siècle. Il entra au couvent dominicain de Strasbonrg, qui jouissait alors d'une grande réputation. Il est très probable qu'il y fut l'élève de saint Albert le Grand et le condisciple d'Ulrich de Strasbourg. On peut supposer qu'il termina ses études à Paris, mais on ne saurait affirmer qu'il y conquit le grade de maître en théologie. Nous le trouvons prieur du couvent de Strasbourg en 1268. Vers la fin du siècle il remplit la même charge au couvent de Zurich. En 1300 et en 1303, il fut provincial de nation allemande, et plus tard vicaire de la même nation. Ajoutons que les chroniqueurs en font un excellent prédicateur et un très bon directeur spirituel.

Plus que ces détails biographiques par trop fragmentaires, c'est l'œuvre de Hugues de Strasbourg qui mérite de l'intérêt. Les chroniqueurs lui attribuent des *Sermones varii*, un *Commentarium in IV libros sententiarum*, des *Quodlibeta*, des *Disputationes* et des *Explanationes*. De tout cela, il ne nous reste rien, si tant il est qu'Hugues soit l'auteur de tels ouvrages. La seule œuvre qui nous soit parvenue, c'est le *Compendium theologicæ veritatis*. Il en existe des centaines de manuscrits, et les éditions en furent nombreuses jusqu'au XVIIe siècle. La plus récente, qui a vu le jour en 1880 par les soins du P. Éphrem, trappiste, se contente de reproduire une édition de 1559, parue sous le nom de De Combis, O. M., *Compendium totius theologicæ veritatis VII libris digestum... per Fratrem Joannem de Combis O. M. Lugduni*, 1559. *Denuo edidit Fr. Ephrem Abbas B. M. de Trappa de Monte Olivarum*, Fribourg-en-Brisgau, 1880. Ces manuscrits et leurs éditions attribuent l'œuvre aux auteurs les plus divers. Les noms de saint Thomas, de saint Albert le Grand, de saint Bonaventure, d'Alexandre de Halès, de Hugues de Saint-Cher, d'Ulrich de Strasbourg se lisent tour à tour en tête des différentes copies et, jusqu'au début de ce siècle, les avis étaient partagés. Mgr Grabmann et L. Pfleger, se fondant sur des témoignages de chroniqueurs et de manuscrits presque contemporains d'Hugues de Strasbourg, ont démontré que le *Compendium* était bien son œuvre.

L'ouvrage est un manuel de théologie au sens large du mot, contenant l'essentiel de ce que devait connaître à cette époque un prêtre qui avait charge d'âmes. Il est divisé en sept livres, qui traitent successivement de Dieu, de la création, du péché, de l'incarnation, des sacrements et des fins dernières. Hugues nous avertit lui-même dans la préface qu'il n'a fait qu'utiliser les matériaux des grands théologiens qui l'ont précédé. En fait, il s'est surtout inspiré de saint Bonaventure. Si le *Compendium* ne se distingue pas par l'originalité des spéculations, il réalise au mieux les qualités d'un bon manuel : écrit en une langue sobre et précise, il donne un résumé complet et bien ordonné de la théologie du temps. Ces mérites en ont fait « le manuel le plus célèbre du Moyen Age » (Mandonnet, *Des écrits authentiques de saint Thomas d'Aquin*, 2e éd., Fribourg, 1910, p. 86). Les très nombreux manuscrits, tant latins qu'allemands, qui en subsistent, ainsi que les multiples éditions qui en parurent témoignent de la haute estime que des générations de prêtres ont portée à l'œuvre de Hugues de Strasbourg.

Quétif-Echard, *Scriptores, O. P.*, t. I, p. 470-471; *Histoire littéraire de la France*, t. XXI, p. 157; articles de L. Pfleger, dans *Zeitschrift für kath. Theol.*, t. XXVIII, 1904, p. 429-440; t. XXIX, 1905, p. 321-330; t. XLV, 1921, p. 147-153; Hauck, *Kirchengesch. Deutschlands*, t. V *a*, Leipzig, 1911, p. 257-259; M. Grabmann, *Mittelalterliches Geistesleben*, Munich, 1926, p. 174-184.

A. RAUGEL.

RITES (CONGRÉGATION DES). — I. Aperçu historique. — II. Organisation actuelle.

I. APERÇU HISTORIQUE. — La Sacrée Congrégation des Rites tire son origine de la fameuse bulle *Immensa*, 22 janvier 1588, dans laquelle, au nombre des quinze congrégations créées ou confirmées par Sixte-Quint, figurait celle qu'il instituait spécialement *pro sacris ritibus et cæremoniis*.

Jusqu'à cette époque, une certaine liberté appartenait aux Églises particulières en matière de culte et de cérémonies : la règlementation en était pratiquement abandonnée aux évêques et aux conciles provinciaux. Ceux-ci ne recouraient à Rome que pour les cas difficiles et dans les circonstances vraiment embarrassantes; le pape alors tranchait les questions, après avoir pris conseil des cardinaux ou d'hommes compétents. Il en résultait, pour la liturgie un manque d'uniformité.

Un premier effort dans le sens de l'unification, prévue et voulue par le concile de Trente en sa XXVe session, cf. Richter, *Canones et decreta*, p. 471, avait été la réforme du bréviaire en 1568 et celle du missel en 1570. Mais ces deux ouvrages ne furent pas imposés aux Églises particulières ou aux ordres religieux qui avaient à leur disposition leurs propres livres depuis deux siècles et plus.

Dans la pensée de Sixte V, l'institution d'une congrégation spéciale pour les rites et cérémonies devait poursuivre ce mouvement de réforme et d'unification : « C'est pourquoi, dit la bulle, voulant développer de plus en plus la piété des enfants de l'Église et relever le culte divin, nous avons choisi cinq cardinaux qui auront pour mission principale de faire observer exactement les vieux rites sacrés, en tous lieux et par toutes les personnes, dans les églises de Rome et de l'univers, y compris notre chapelle pontificale, pour tout ce qui concerne la messe, les offices divins, l'administration des sacrements et en général les autres fonctions cultuelles : si les cérémonies sont tombées en désuétude, qu'on les restaure; si elles sont corrompues, qu'on les réforme. Les cardinaux auront tout d'abord à réformer et à corriger, autant que besoin sera, le pontifical, le rituel et le cérémonial; ils reviseront aussi les offices des saints patrons et les concéderont après nous avoir consulté. Ils étudieront avec le plus grand soin les questions relatives à la canonisation des saints et à la célébration des fêtes, afin que tout se fasse selon les règles, avec ordre et conformément à la tradition des Pères... » La bulle chargeait encore la Congrégation des questions de protocole dans la réception des souverains, ambassadeurs et autres personnages; elle la constituait de plus juge des préséances et arbitre des contestations

qui pourraient s'élever à l'occasion de toutes les cérémonies, sacrées ou profanes.

L'étendue des pouvoirs confiés au nouvel organisme était considérable. Disons de suite que l'unification liturgique rêvée par Sixte V ne fut réalisée à peu près complètement dans l'Église latine qu'au XIXe siècle. Du moins y eut-il, dès la fin du XVIe siècle, un dicastère romain chargé de résoudre les difficultés soulevées par la célébration du culte, et prit-on peu à peu l'habitude de recourir à ses lumières et d'accepter ses décisions.

La multitude même des attributions de la nouvelle congrégation amena bientôt leur division. Tout d'abord une section spéciale fut créée au sein de la congrégation pour s'occuper des cérémonies de la chapelle pontificale et de la cour papale. Cette section prit, au cours des âges, une telle importance, qu'elle devint elle-même un dicastère à part : la « Cérémoniale », dont la bulle *Sapienti consilio* de Pie X, 29 juin 1908, a confirmé l'existence et dont le Code canonique, can. 254, a précisé les attributions. Quant aux questions de préséances, la réforme de Pie X, *Normæ peculiares*, c. VIII, art. 4, n. 5, en fit passer la connaissance, partie à la S. Congrégation du Concile, partie à celle des Religieux. Cf. *Acta ap. Sedis*, t. I, p. 36 sq.

La constitution *Immensa* de Sixte V n'avait attribué aucune compétence à la Congrégation des Rites en matière de culte des reliques. Une congrégation spéciale, dite « des Indulgences et saintes Reliques », établie par Clément IX en 1669, reçut mission de s'en occuper. Elle en resta chargée durant plus de deux siècles. Mais, dès 1904, Pie X avait placé cet organisme sous l'autorité du préfet et du secrétaire de la Congrégation des Rites; il le supprima en 1908, lors de la réforme de la Curie, rattachant la section des Indulgences au Saint-Office (laquelle section passa en 1917 à la Pénitencerie), et les affaires concernant le culte des reliques à la Congrégation des Rites, dans le domaine de laquelle elles sont encore aujourd'hui.

Notons encore que trois sections ou commissions avaient été adjointes à la Congrégations des Rites en ces cinquante dernières années : une section *liturgique*, créée par Léon XIII en 1891; une section *historique*, organisée par le même pape en 1892, et une commission pour le *chant sacré*, ajoutée par Pie X en 1904. Ces trois sections, maintenues intactes par la constitution *Sapienti consilio* (1908), furent supprimées par un *motu proprio* de Pie X en date du 16 janvier 1914 et leurs attributions furent reportées à la Congrégation elle-même. *Acta ap. Sedis*, t. VI, 1914, p. 25.

II. ORGANISATION ACTUELLE. — Aujourd'hui, la compétence et le fonctionnement de la Congrégation des Rites sont tracés par le Code, au can. 253, qui reproduit, presque dans les mêmes termes, la plupart des dispositions de la bulle *Sapienti consilio*, § 1, n. 8. Il faut y ajouter les prescriptions du récent *motu proprio* (6 février 1930), instituant auprès de la Congrégation une section *historique*, dont sont précisées les attributions. *Acta ap. Sedis*, t. XXII, 1930, p. 87.

1° *Composition*. — Comme les autres dicastères de la Curie romaine, la Congrégation des Rites est composée tout d'abord d'une commission de cardinaux, en nombre variable, ordinairement une vingtaine, tous choisis par le pape et dont quelques uns résident hors de Rome. Ces derniers, qui sont en général des chefs de diocèse, n'ont, par le fait de leur appartenance à la Congrégation, aucun travail imposé; ils peuvent seulement, lorsqu'ils viennent à Rome, prendre part aux réunions et donner leur avis sur une affaire. A la tête de la Congrégation est le cardinal préfet qui assure pratiquement la direction et le fonctionnement du dicastère. Il est assisté d'un secrétaire, aux fonctions très importantes, d'un sous-secrétaire et d'un substitut, auxquels se joignent plusieurs autres prélats qui forment le bureau ou secrétariat. A côté de ces hauts fonctionnaires, que l'on rencontre dans les autres dicastères, il faut signaler la présence d'un certain nombre d'officiers propres à la Congrégation des Rites : le promoteur de la foi, assisté d'un sous-promoteur ou assesseur, tous deux prélats, qui remplissent le rôle du ministère public ou procureur fiscal dans les causes de béatification ou de canonisation des saints : on les appelle vulgairement « avocats du diable ». Auprès d'eux se trouve un chancelier, qui est en contact direct avec les postulateurs des causes, avocats, procureurs, censeurs, traducteurs, experts, qui, sans faire partie à proprement parler de la Congrégation, sont agréés par elles et interviennent dans ce genre de procès.

Parmi les autres prélats majeurs, attachés au dicastère, nommons : un des protonotaires apostoliques participants, le doyen de la Rote avec deux des plus anciens auditeurs, le Maître du Sacré-Palais, tous chargés plus spécialement des questions se rapportant à la section des saints; le sacriste de Sa Sainteté, qui intervient dans les affaires concernant les reliques, et le secrétaire de la Cérémoniale pour les questions liturgiques. A un rang inférieur, on trouve encore au nombre des ministres subalternes : un hymnographe, le premier *adjutor studii* ou sous-substitut, le second *adjutor*, l'archiviste, le *scriptor*, le protocoliste, le notaire et le chancelier.

A côté de la Congrégation, il faut mentionner l'important collège des consulteurs, prélats ou religieux qui ont pour mission d'étudier les causes ou affaires qui leur sont communiquées et de donner sur la question un avis motivé. D'après le *motu proprio* de Pie X (16 janvier 1914), ils sont divisés en deux groupes distincts, dont les uns sont chargés des causes des saints, les autres des questions concernant la liturgie et les reliques. *Acta ap. Sedis*, t. VI, 1914, p. 25. Pie XI y a ajouté un troisième groupe de vingt consulteurs pour la section historique créée en 1930. *Acta ap. Sedis.*, t. XXII, 1930, p. 87.

2° *Compétence*. — 1. *Au point de vue territorial*, la Congrégation des Rites ne connaît pas de limite pour l'exercice de ses pouvoirs dans les affaires de son ressort, *pro suæ competentiæ negotiis nulli sunt constituti territorii limites;* cf. *Ordo servandus*, *Normæ peculiares*, c. I, § 1, g, *Acta ap. Sedis*, t. I, 1909, p. 36 sq. On peut donc dire qu'aucune région de la chrétienté n'échappe à sa juridiction, pourvu qu'il s'agisse de matières où elle est compétente.

2. *Matières*. — Quant à déterminer les *matières* qui forment le domaine propre de la Congrégation, ce n'est pas toujours chose aisée : ce domaine voisine de si près avec ceux de la Congrégation du Concile et de la Congrégation des Sacrements, qu'il est parfois difficile de tracer une ligne de démarcation très nette. Le canon 253, § 1 a défini les matières qui sont exclues de sa compétence : ce sont celles qui se rapportent « de loin seulement aux rites sacrés », *quæ latius ad sacros ritus referuntur*, par exemple les droits de préséance et autres semblables qui ressortissent à la Congrégation du Concile, si elles sont traitées administrativement, à la Rote romaine ou à un autre tribunal spécialement désigné, si l'on a recours à la voie judiciaire. En déterminant que la Congrégation des Rites n'a à s'occuper que des rites et cérémonies de l'*Église latine*, le même canon 253 exclut de ses attributions toutes les liturgies orientales; mais par liturgie latine, il ne faut pas entendre seulement la liturgie romaine, mais toutes les autres liturgies originaires de l'Occident : ambrosienne, mozarabe, lyonnaise, etc., ainsi que les différentes liturgies monastiques (des bénédictins, chartreux, cisterciens, carmes, dominicains, prémontrés), en quelque région qu'elles soient en usage.

La Congrégation des Rites n'a pas à connaître non

plus des rites particuliers qui sont de règle dans la chapelle pontificale ou la cour papale, pas plus que des cérémonies spéciales propres aux fonctions que les cardinaux exerceraient en dehors des sanctuaires pontificaux : ces diverses fonctions sont du domaine de la Congrégation du Cérémonial. Cf. can. 254 et bulle *Sapienti consilio*, cap. I, 9°.

Le domaine propre de la Congrégation des Rites s'étend à une triple catégorie d'affaires qui correspondent aux trois sections dont se compose aujourd'hui ce dicastère, à savoir : 1. les causes de béatification et de canonisation des saints, ainsi que le culte des reliques, can. 253, § 3; 2. les questions proprement liturgiques, c'est-à-dire qui touchent de très près, *proxime*, aux rites sacrés et cérémonies de l'Église latine; 3. les causes historiques des serviteurs de Dieu, pour lesquelles on ne peut recueillir de témoignages des contemporains, ni avoir des documents certains de dépositions antérieurement recueillies.

3° *Les trois sections*. — 1. *La section des saints*. — C'est de beaucoup la plus chargée; les causes de béatification et de canonisation actuellement pendantes aux Rites sont très nombreuses; de nouvelles causes sont sans cesse introduites et la solution de semblables affaires demande beaucoup de temps et de travail, encore qu'une partie de ce travail incombe aux tribunaux diocésains. Cette section fonctionne selon les règles d'une procédure judiciaire, dont les éléments remontent à Urbain VIII (bref *Cælestis Jerusalem cives*, 5 juillet 1634). Ces règles furent complétées et précisées au cours des âges, spécialement par Benoît XIV (1740-1758). Le Code canonique actuel expose aux canons 1999-2141 l'ensemble de la procédure à suivre pour conduire ce genre de procès. Voir ici PROCÈS ECCLÉSIASTIQUES, t. XIII, col. 639 sq., et aussi les articles BÉATIFICATION, t. II, col. 493, et CANONISATION, t. II, col. 1626 sq., en tenant compte, pour ces deux dernières études, des modifications apportées par le Code. Pour le détail, les formules et le style usité à la Congrégation des Rites, on se reportera au *Codex pro postulatoribus*, 4e éd., Rome, 1929.

Aux questions qui ont trait à la béatification et à la canonisation, le canon 253 joint comme annexe et suite naturelle « toutes les affaires qui se rapportent de quelque manière aux reliques des saints, *quæ ad sacras reliquias quoquo modo referuntur* ». En dépit de sa connexion avec le culte des saints, ce domaine est plutôt de la compétence de la deuxième section, car c'est surtout sous l'aspect du culte à rendre à ces reliques et des modalités de ce culte que la Congrégation s'en occupe. Dès lors, il n'est plus question de procédure judiciaire comme dans les causes de canonisation; c'est seulement la voie disciplinaire ou administrative qui est suivie.

2. *Les questions liturgiques*. — Le mot liturgie doit ici être pris au sens strict; il ne comprend que ce qui touche immédiatement aux cérémonies et rites sacrés. Les questions relatives à la discipline des sacrements, celles, par exemple, qui concernent le lieu, le temps et les conditions de leur administration ou de leur réception, ne sont pas du ressort de la Congrégation des Rites, mais de la Congrégation des Sacrements. Ce même dicastère interviendra également pour permettre la célébration de la messe en plein air, sur bateau ou en dehors des heures fixées par le droit commun. S'il s'agit au contraire de questions relatives à la discipline du clergé ou des fidèles, comme la dispense ou l'anticipation des heures canoniales, l'exemption de la messe conventuelle, la dispense du jeûne prescrit avant la consécration des églises, c'est la Congrégation du Concile qui est compétente. Dans tous ces cas en effet, le rite lui-même, la cérémonie à exécuter n'est pas en cause. Bien plus, s'il s'agit non plus de cérémonies accessoires, mais de rites essentiels à la validité des sacrements, leur réglementation, parce qu'elle touche au dogme, ressortit au Saint-Office.

Que reste-t-il donc pour les rites ou cérémonies au sens strict? Ce sont tout d'abord les prières qui doivent être récitées ou chantées dans la célébration de la messe, dans l'administration des sacrements, dans l'office divin et en général dans toutes les fonctions ecclésiastiques : processions, funérailles, etc... Ce sont ensuite les actes, gestes et autres mouvements qui accompagnent les paroles : signes de croix, inclinations, génuflexions; ce sont encore les choses qui servent de quelque manière au culte extérieur, par exemple l'église, l'autel, les ornements, le mobilier, les cierges, l'encens, etc. En résumé, la liturgie est l'ensemble des paroles, des actes, des choses ou même des personnes qui concourent à rendre à Dieu un culte extérieur et public. Là gît le domaine propre de la seconde section de la Congrégation des Rites. A ce titre, les *sacramentaux*, qui consistent surtout en prières et cérémonies, sont essentiellement de sa compétence.

Afin que tout soit ordonné sagement et exécuté ponctuellement dans l'exercice du culte divin, l'Église a édicté des lois très précises appelées *rubriques*. Il appartient à la Congrégation des Rites de veiller à ce qu'elles soient observées pour la célébration du saint sacrifice, l'administration des sacrements et la récitation de l'office divin; elle a aussi la charge de les interpréter, de les corriger et d'en urger l'observation. C'est elle encore qui veille sur les livres liturgiques : missel, bréviaire, rituel, pontifical, cérémonial des évêques, martyrologe, pour les corriger, préparer les nouvelles éditions, composer et approuver les offices nouveaux, reviser les propres diocésains, reconnaître les nouveaux ordos ou calendriers (par exemple, à l'occasion de l'adoption d'une nouvelle liturgie).

A ce travail de modération et de surveillance s'ajoute le soin de répondre soit aux innombrables questions qui sont posées à la Congrégation pour résoudre des doutes en matière liturgique, soit aux demandes de dispenses ou de faveurs, par exemple : translation d'une solennité; élévation d'une fête à une classe supérieure, choix d'un bienheureux comme patron d'une église ou d'un pays, etc...

Dans ce même ordre de choses, le Code lui reconnaît encore le droit d'accorder des insignes et des privilèges honorifiques, soit personnels, soit locaux, pour un temps ou à perpétuité, pourvu que ces privilèges et insignes aient rapport avec les rites ou cérémonies sacrées; mais elle doit veiller à ce que dans leur usage ne se glissent pas des abus. Au nombre de ces privilèges liturgiques citons par exemple : un titre de basilique mineure accordé à une église, le port de certains insignes concédé à des évêques, chanoines, curés; l'usage du trône épiscopal pour un simple coadjuteur, le port du rochet pour un évêque régulier.

La compétence de la Congrégation s'étend enfin à toutes les questions concernant les *reliques :* authenticité et culte qui leur est rendu. Par reliques, il ne faut pas seulement entendre une parcelle du corps d'un saint, ni même quelque pièce de ses propres vêtements. On étend ce nom parfois à des objets *(memoriæ, pignora)* qui ont eu quelque rapport matériel avec tel saint ou tel martyr et suffisent à évoquer son souvenir, par exemple un objet ayant touché son corps, un linge marqué de quelques gouttes de son sang, peut-être même un peu d'huile puisée à la lampe qui brûlait devant son tombeau. La Congrégation a le devoir de veiller à ce que, dans ce culte relatif, des abus ne se glissent pas et qu'il reste toujours digne de Dieu et de ses saints. Elle reglemente la solennité des expositions de reliques, la forme des reliquaires, leur fermeture: elle intervient dans certaines questions particulière-

ment délicates et difficiles concernant l'authenticité; elle accorde des autorisations pour transférer définitivement d'une église à une autre des reliques dites insignes, can. 1281, pour exposer à la vénération publique des reliques de bienheureux, can. 1287, etc...

La Congrégation des Rites ne distribue pas elle-même de reliques. Cette fonction est réservée à Rome au cardinal vicaire, qui a la garde de la « lipsanothèque », et au sacriste du pape, qui possède un trésor personnel de reliques. On peut aussi, pour en obtenir, s'adresser aux postulateurs des causes et aux chefs d'ordres religieux.

3. *La section historique.* — Sa création remonte au *motu proprio* de Pie XI, en date du 6 février 1930, cf. *Acta ap. Sedis*, t. XXII, 1930, p. 87. Elle n'a pas pour fonction principale, ainsi qu'on l'a écrit, de faire des recherches pour la revision des leçons du bréviaire ou des notices du martyrologe, pas plus qu'elle n'a dans ses attributions de surveiller et d'approuver les nouvelles éditions des livres liturgiques. Dans la dernière partie du document précité, qui détermine la compétence de cette section, il est dit seulement que, « pour des raisons évidentes d'utilité, on devra recourir à ses lumières et la consulter au sujet des réformes, corrections et nouvelles éditions des textes et livres liturgiques », art. 3, n. 8. Son intervention en ces matières restera donc exceptionnelle et n'aura pour but que de fournir à la deuxième section, qui est chargée de ces sortes d'affaires, toute documentation utile au point de vue historique.

Le rôle propre de la troisième section est de s'occuper de *causes historiques* des serviteurs de Dieu. Par causes historiques, il faut entendre, dit le *motu proprio*, « celles pour lesquelles on ne peut plus ni recueillir des dépositions de témoignages contemporains des faits en question, ni avoir de documents certains rapportant des dépositions dûment recueillies en temps opportun ». Dans ces sortes de causes, après le procès ordinaire et la recherche des écrits, on omettra désormais, dans le procès apostolique, tout ce qui normalement est prescrit au sujet de la vie, des vertus, du martyre ou du culte ancien rendu au serviteur de Dieu. C'est sur ces divers points que la section historique est chargée de faire toutes investigations opportunes.

Pour mener à bien ce travail, la section comprend un nombre imposant de consulteurs, spécialisés dans les études et recherches historiques : on en compte aujourd'hui une vingtaine. A la tête de l'organisme se trouve un rapporteur général, à qui incombe la direction des travaux. Il est actuellement assisté d'un vice-rapporteur.

La procédure est la suivante: lorsque le procès informatif d'une de ces causes dites historiques est arrivé à la Congrégation des Rites et y a été régulièrement ouvert, le rapporteur général en examine toutes les parties qui sont de sa compétence; il fait lui-même ou fait faire toutes les recherches qu'il juge nécessaires, demandant au besoin au postulateur l'original ou la copie de tous les documents qu'il croira utiles. Les documents ainsi recueillis sont transmis aux consulteurs spécialisés et distribués selon les compétences respectives de ces derniers. Leurs *vota*, joints aux conclusions du rapporteur, sont remis au préfet de la Congrégation qui les communique au promoteur de la foi. Lorsque ce dernier a fait ses objections et produit ses conclusions, le dossier complet passe aux consulteurs de la Ire section (celle des béatifications et canonisations), qui se serviront des documents et avis ainsi communiqués pour rédiger leurs vœux comme à l'ordinaire. Si le promoteur soulève des difficultés d'ordre historique, c'est aux consulteurs de la IIIe section qu'il appartient de répondre à ses demandes ou objections.

4° *Conclusion.* — La Congrégation des Rites a un caractère spécial et revêt des aspects changeants selon que l'on considère l'une ou l'autre des sections qui la composent, lesquelles ont chacune un fonctionnement propre. En règle générale, les autres Congrégations ne procèdent que par voie administrative ou disciplinaire, et n'ont (sauf le Saint-Office dans des cas bien déterminés), aucune juridiction en matière contentieuse. Il est dans les attributions de la Congrégation des Rites de traiter selon les règles d'une minutieuse procédure judiciaire les causes des saints et bienheureux, causes qui échappent totalement à la compétence de la Rote romaine. Cette manière de procéder, dite *voie extraordinaire* (encore qu'elle soit d'un usage très fréquent), est propre à la première section. Voir l'art. PROCÈS, t. XIII, col. 639 sq.

La deuxième section, chargée de la liturgie et du culte, y compris le culte des reliques, suit la *voie ordinaire* et normale des autres Congrégations. Elle promulgue des décrets (qui peuvent être de portée générale ou restreinte), tranche les différends, résout les doutes ou difficultés, accorde des faveurs, dispenses, le tout dans la ligne administrative. Pour l'expédition des affaires courantes, le cardinal préfet, le secrétaire de la Congrégation, au besoin le promoteur de la foi et leurs substituts se réunissent en *congresso;* c'est aussi dans cette assemblée réduite que se préparent les discussions qui feront l'objet des réunions plénières ou congrégations générales.

Quant à la troisième section, son fonctionnement est de nature particulière : son travail consiste avant tout à faire des recherches de textes et documents, d'examiner la valeur de ceux qui lui sont soumis et de fournir un avis compétent, ordinairement à la première section, éventuellement à la seconde; mais elle n'a pas à prendre de décisions proprement dites, ni dans le domaine du dogme, ni dans celui de la discipline.

Outre les recueils des actes officiels du Saint-Siège : bullaires, *Acta apostolicæ Sedis*, *Codex*, on consultera utilement les ouvrages suivants :

1° *Avant le Code.* — Ojetti, *De romana Curia*, Rome, 1910; Bangen, *Die römische Kurie*, Munster, 1854; Benoît XIV, *De servorum Dei beatificatione et beatorum canonizatione*, Rome, 1747; Bouix, *De Curia romana*, Paris, 1859; Capello, *De Curia romana*, t. I, Rome, 1911; Grimaldi, *Les Congrégations romaines* (à l'Index), Sienne, 1890; Leitner, *De Curia romana*, Ratisbonne, 1909; Monin, *De Curia romana*, Louvain, 1912; Simier, *La Curie romaine, Notes historiques et canoniques*, Paris, 1909; Wernz, *Jus decretalium*, t. II, Prato, 1915; Ferraris, *Prompta bibliotheca*, t. II, *Congregationes romanæ*, col. 1129; Battandier, *Annuaire pontifical*, Paris, années 1898 sq.; Villien, dans *Canoniste contemporain*, année 1913; Besson, *La réorganisation de la Curie romaine*, dans *Nouvelle revue théologique*, années 1908-1909, t. XL-XLI.

2° *Après le Code.* — Wernz-Vidal, *Jus canonicum*, t. II, *De personis*, Rome, 1923; V. Martin, *Les Congrégations romaines*, Paris, 1930; G. Jacquemet, *Tu es Petrus*, Paris, 1934. Les divers commentateurs du Code : Cocchi, Vermeersch-Creusen, Blat, Toso, etc...

A. BRIDE.

RITUALISME. Voir art. PUSEYISME, t. XIII, col. 1387-1399.

RIVET DE LA GRANGE Antoine (1683-1749), né le 30 octobre 1683 à Confolens, d'une famille dont une branche était protestante, fit ses premières études à Confolens, puis à Poitiers. Après un accident grave, il entra chez les bénédictins de Marmoutier, le 25 mai 1701, et prononça ses vœux le 27 mai 1705. Il étudia la théologie à Saint-Florent de Saumur, puis il revint à Poitiers et enfin à Paris, en 1717, où il fut chargé de rédiger une *Histoire des bénédictins*. Il fut alors mêlé aux polémiques jansénistes et fit appel de la bulle *Unigenitus;* c'est pour cela qu'en 1723 il fut exilé au monastère Saint-Vincent du Mans, où il resta jusqu'à sa mort, le 7 février 1749.

D'après Dreux du Ravier, Rivet a laissé en manuscrit une *Analyse d'un mémoire présenté à l'assemblée du clergé, sur la Constitution du 7 septembre 1713, pour savoir s'il est à propos de se contenter d'explications pour la recevoir*, et *Lettre d'un théologien à un religieux bénédictin de la congrégation de Saint-Maur, sur la signature du Formulaire contre les cinq propositions attribuées à Jansénius*, datée du 22 mai 1723. D'après le même auteur, Rivet aurait publié une *Lettre à Notre Saint Père le pape Innocent XIII* et une *Lettre d'un ami de France à un pasteur du diocèse d'Utrecht, sur ce qui est dit de dom Thierry de Viaixnes, dans les Nouvelles Ecclésiastiques du 16 décembre 1735, à l'article Utrecht*, lettre datée du 29 mars 1738.

Rivet est un des principaux collaborateurs qui ont composé le célèbre *Nécrologe de Port-Royal des Champs, Ordre de Cîteaux, Institut du Saint-Sacrement*, qui contient les éloges historiques, avec les épitaphes, des fondateurs et bienfaiteurs de ce monastère et des autres personnes de distinction qui l'ont obligé par leurs services, honoré d'une affection particulière, illustré par la profession monastique, édifié par leurs pénitences et leur piété, sanctifié par leur mort ou par leur sépulture, Amsterdam, 1723, in-4°. Cet ouvrage fut l'occasion de l'exil de dom Rivet.

Mais l'ouvrage capital de Rivet est l'*Histoire littéraire de la France, où l'on traite de l'origine et du progrès, de la décadence et du rétablissement des sciences parmi les Gaulois et parmi les Français*... Le premier volume parut en 1733; en tête de chaque volume, il y a un *Discours* dans lequel Rivet donne une vue d'ensemble sur la période étudiée et des *Avertissements* qui sont destinés à corriger les erreurs ou les omissions des volumes précédents; on a pu dire que ce sont de précieux essais de critique littéraire où sont discutées les opinions. Rivet avait achevé le t. IX, lorsqu'il mourut; ce volume contenait le début du XIIe siècle. Voici le contenu de chacun des volumes parus sous sa responsabilité. Le t. I (1733), renferme les quatre premiers siècles (*Mémoires de Trévoux*, nov. 1733, p. 1977 sq.); t. II (1735), comprend le Ve siècle (*Mém. de Trévoux*, févr. 1735, p. 197-219, et mars, p. 428-447); t. III (1735), comprend les VIe et VIIe siècles (*Mém. de Trévoux*, oct. 1736, p. 2184-2208, et nov., p. 2401-2411); t. IV (1738), comprend le VIIIe siècle et le début du IXe siècle (*Mém. de Trévoux*, nov. 1738, p. 2133-2165, et nov. 1738, p. 2358-2389); t. V (1740), comprend la suite du IXe siècle (*Mém. de Trévoux*, sept. 1741, p. 1679-1720, et janv. 1742, p. 59-100); t. VI (1742), comprend le Xe siècle (*Mém. de Trévoux*, janv. 1743, p. 109-141); t. VII (1746), comprend les 68 premières années du XIe siècle (*Mém. de Trévoux*, oct. 1746, p. 2226-2248 et nov. 1746, p. 2384-2415); t. VIII (1748), comprend la fin du XIe siècle (*Mém. de Trévoux*, sept. 1748, p. 1813-1840); t. IX (1750), comprend le début du XIIe siècle (*Mém. de Trévoux*, mars 1751, p. 687-708, et oct. 1751, p. 2141-2163). Les t. X, XI et XII, parus en 1756, 1759 et 1763, sont l'œuvre des bénédictins et, en particulier, de dom Clémencet; ils s'arrêtent à l'an 1167. Le travail resta interrompu jusqu'en 1807; à cette date, une commission nommée par l'Institut reprit l'œuvre et le t. XIII parut en 1814, rédigé par de Pastoret, Brial et Daunou. De nombreux savants: Victor Le Clerc, Littré, Paulin Paris, B. Hauréau, Léopold Delisle, Gaston Paris... ont continué le travail, qui constitue une mine inépuisable de renseignements sur la littérature profane et religieuse, ainsi que sur les écrivains eux-mêmes et leurs ouvrages. Le t. XXV, publié en 1869, aborde l'histoire du XIVe siècle; les volumes contemporains sont beaucoup plus détaillés : ainsi les t. XXV à XXXV ne comprennent que les années 1300 à 1340. Une table générale des quinze premiers volumes fut publiée en 1874, par Camille Rivain; c'est une sorte de dictionnaire abrégé de l'histoire littéraire de la France pour la période antérieure au XIIIe siècle; les t. V à XV ne sont plus au point aujourd'hui, à cause des nombreuses découvertes qui ont été faites depuis leur publication. Dans la *Revue de France*, juin 1923, p. 528-551, Ch. V. Langlois raconte comment, après une longue interruption (1763-1807), s'est poursuivie la publication de cet admirable travail entrepris par dom Rivet.

Éloge de dom Rivet, en tête du t. IX de l'*Histoire littéraire de la France*, p. XXIII-XXXVIII, par dom Taillandier; cet éloge a été abrégé par Moréri, *Le grand dictionnaire historique*, 1759, t. IX, p. 220-222; Tassin, *Histoire littéraire de la congrégation de Saint-Maur*, Bruxelles, 1770, in-4°, p. 651-666; *La bibliothèque générale des écrivains de l'ordre de Saint-Benoît*, t. II (1777), p. 476-488, reproduit à peu près le texte de Tassin; Dreux du Radier, *Bibliothèque historique et critique du Poitou*, t. V, p. 1-18, et *Histoire littéraire du Poitou*, t. II, p. 384-386.

J. CARREYRE.

RIVIÈRE Bon-François, théologien appelant, connu sous le nom de PELVERT. Né à Rouen, 5 août 1714, il étudia d'abord chez les jésuites de cette ville, ensuite à l'université de Paris. Il entra dans une communauté de clercs formée sur la paroisse Saint-Germain-l'Auxerrois et fut attiré à Troyes par l'évêque Bossuet, qui lui procura des bénéfices, l'admit aux ordres et en fit même, pendant quelque temps, un professeur de théologie dans son séminaire. Le successeur de Bossuet fut Poncet de La Rivière qui congédia Pelvert. Le prêtre congédié se retira d'abord dans la communauté de Saint-Josse à Paris, puis alla demeurer avec l'abbé Ménildrieu. Son refus de signer le Formulaire l'empêcha d'exercer le saint ministère. Il mourut à Paris, le 18 janvier 1781, ayant publié un assez grand nombre d'écrits, qui ont tous paru anonymes.

Ces écrits sont : 1° *Dissertations théologiques et canoniques sur l'approbation nécessaire pour administrer le sacrement de pénitence*, 1755. — 2° *Dénonciation de la doctrine des ci-devant soi-disant jésuites, aux archevêques et évêques*, 1767. — 3° Deux *Lettres sur la distinction de religion naturelle et de religion révélée et sur les opinions théologiques*, 1769; à ces *Lettres*, Pelvert en ajouta successivement trois autres, l'une en 1770, en réponse à une critique des deux premières, par un docteur de la faculté; une autre, la même année, sur l'ouvrage de Maleville intitulé *Examen approfondi des difficultés de Rousseau contre la religion chrétienne*, et enfin une dernière lettre, en réponse à un écrit d'un docteur contre la troisième; les cinq lettres réunies en deux volumes. — 4° Six *Lettres d'un théologien où l'on examine la doctrine de quelques écrivains modernes contre les incrédules*, 1776, 2 vol.; ces lettres, dirigées contre quatre anciens jésuites, se terminent par une dissertation sur la croyance des simples. — 5° *Dissertation sur la nature et l'essence du sacrifice de la messe*, voir ici MESSE, t. X, col. 1218, et PLOWDEN, t. XII, col. 2407. Pelvert fut blâmé par ses amis d'avoir attaqué Plowden. Voici la liste des écrits alors dirigés contre Pelvert: *Lettre d'un théologien*, 19 octobre 1788, par Jean-Pierre Vion, ex-dominicain, connu sous le nom de Dumont; les trois *Lettres à un ami de province*, par Jabineau, 1779; *Observations et aveux sur les opinions et les démarches de l'auteur des cartons*, *Réponse de l'ami de province*, *Réponse à l'auteur de la dissertation*, trois écrits du P. Lambert, 1779; *Entretien d'Eusèbe et de Théophile sur le sacrifice de la messe*, *Lettre à l'auteur de la Dissertation*, *Réponse aux observations*, trois brochures de Larrière; *Éclaircissements pacifiques sur l'essence et les différentes parties du sacrifice de Jésus-Christ, ou Lettre d'un prieur à l'abbesse*, 28 août et 31 octobre 1779, par l'abbé Boulliette, chanoine d'Auxerre; *Lettre d'un ami à l'auteur de la Dissertation*, par Joseph Massillon, neveu de l'évêque; *De l'immolation de Jésus-Christ dans le sacrifice de la messe*, 1778, et *Lettre à M. l'abbé ****, soi-

disant de l'ordre des minimes, de dom Labat, bénédictin. La plus vive de ces attaques est celle du P. Lambert. Pelvert trouva un défenseur dans l'abbé Mey, qui donna des *Observations sur la Lettre de M. L.* (Larrière), puis de *Nouvelles observations* et la *Lettre du R. P. ***, de l'ordre des minimes, à un docteur de Sorbonne, sur l'écrit « De l'immolation »*. On a encore sur cette controverse le *Vrai état de la dispute* ou *Lettre à un ecclésiastique sur la dispute au sujet du sacrifice*, 12 février 1781, par l'avocat Le Paige. Tous ces écrits sont anonymes. — 6° A ces écrits Pelvert répondit par la *Défense de la Dissertation ou Réfutation de quatorze écrits*, 1781, 3 vol., publiée seulement après la mort de l'auteur. — 7° *Exposition succincte et comparaison de la doctrine des anciens et des nouveaux philosophes*, 1787, 2 vol.; à cet ouvrage Pelvert n'a pas mis la dernière main. — 8° *Lettre à une religieuse sur la défense de lire les Réflexions morales et les Nouvelles ecclésiastiques*, parue seulement en 1782; l'attribution à notre auteur n'est pas certaine.

Michaud, *Bibliographie universelle*, t. XXXIII, art. *Plowden (François)*, p. 532; t. XXXVI, art. *Rivière*, p. 85; et ici MESSE, t. X, col. 1217-1221; PLOWDEN (*François*), t. XII, col. 2406.

A. MICHEL.

RIVIÈRE (Polycarpe de LA), écrivain ascétique et historien. Selon toute probabilité, il naquit d'une famille noble propriétaire de la localité portant le nom de *La Rivière*, à Tence, dans l'ancien Velay, vers 1586, et passa son adolescence à la cour de la reine Marguerite de Valois, au château d'Usson, en qualité de page. Dégoûté du monde, il essaya de se faire jésuite et passa quelque temps dans un noviciat de la Compagnie. Au commencement de l'an 1608 il entra définitivement à la Grande Chartreuse et y fit ses vœux le 1er mars 1609, âgé de vingt-trois ans. En 1616, le général de l'ordre l'envoya à la chartreuse de Lyon pour y exercer les fonctions de procureur. Il fut ensuite prieur de Sainte-Croix-en-Jarez (1618-1627), de la maison de Bordeaux (1627-1629) et de celle de Bonpas (1631-1638), ainsi que covisiteur des provinces d'Aquitaine et de Provence. Le mauvais état de sa santé et les grandes recherches qu'il faisait à Avignon pour ses travaux historiques obligèrent le chapitre général de le décharger du priorat de Bonpas et de lui accorder des permissions extraordinaires, dont on n'a pas d'exemple dans l'ordre. Quelque temps après, il obtint encore d'être envoyé à la chartreuse de Moulins, où il séjourna dix mois, et, pendant ce temps, il fut presque toujours malade. Quand il fut guéri, il demanda l'autorisation de se rendre aux bains du Mont-Dore, ce qui lui fut accordé. A la fin du mois de septembre 1639, il partit avec un domestique d'un couvent de religieuses de Moulins, qui l'accompagna jusqu'à Clermont. Depuis, il est impossible de retrouver sa trace. Un voile mystérieux couvre encore les causes de sa disparition et l'époque de sa mort. Ses manuscrits furent vendus, vers 1719, à M. de Mazaugues, président au parlement d'Aix; et plus tard Mgr d'Inguimbert, évêque de Carpentras, en fit l'acquisition. Aujourd'hui ils se trouvent en partie à la bibliothèque publique de Carpentras, et en partie à la Méjane d'Aix.

Au sujet de ses œuvres historiques, toutes inédites, dom P. de La Rivière a été différemment jugé. Sa bonne foi même a été révoquée en doute. Ainsi, dans le t. XX des *Analecta bollandiana*, p. 105, il est apprécié fort sévèrement. D'autre part A. Vachez, avocat à Lyon, dans son *Histoire de la chartreuse de Sainte-Croix-en-Jarez*, Lyon, 1904, trouve les accusations des bollandistes « excessives » et demande, avec raison, que l'on tienne compte de l'époque où vivait l'auteur et du défaut de critique qui était commun à la plupart des historiens de son temps. « Je redirai de lui, écrit-il, ce que j'ai dit, un jour, de Baluze : il a pu être trompé, il n'a jamais été lui-même un trompeur. » *Op. cit.*, p. 286 et 296.

Voici la liste chronologique des ouvrages imprimés et manuscrits du P. de La Rivière :

1° *Récréations spirituelles sur l'amour divin et le bien des âmes*, etc., Paris, 1617, 1619 et 1622, in-8°. L'auteur, dans cet ouvrage et dans plusieurs autres, a caché son nom dans cette anagramme : « J'ay de propre le ciel d'amour » ou « J'ay d'amour le ciel propre. » — 2° *L'âme pénitente au pied de la croix*, Lyon, 1618, in-16, 440 p.; Lyon, 1625, in-24. — 3° *L'éloquent amoureux ou saintes pensées sur le Cantique de Salomon*, ouvrage imprimé dont l'auteur fait mention dans l'avertissement placé en tête du suivant. — 4° *L'adieu au monde ou le mespris de ses vaines grandeurs et plaisirs périssables*, Lyon, 1618, 1619, 1621, 1625 et 1631, in-8°; Paris, 1631, in-8°. — 5° *Le mystère sacré de nostre Rédemption contenant en trois parties la mort et passion de Jésus-Christ*, Lyon, 1620, 2 tomes in-8°, conservés à la bibliothèque municipale de Bordeaux; Lyon, 1621-1623, 3 tomes in-8°. — 6° *Angélique. Des excellences et perfections immortelles de l'âme*, Lyon, 1826, in-8°.

Mais dom Polycarpe est surtout demeuré célèbre par ses travaux historiques, restés d'ailleurs en grande partie inédits : *Annales Ecclesiæ gallicanæ seu notitiæ episcopatuum Galliæ*, inédit, entrepris pour compléter le *Gallia christiana* de Robert. — *Annales Avenionensium episcoporum seu Annales Ecclesiæ, civitatis et comitatus Avenionensis*, conservé en ms. à la bibliothèque de Carpentras, en 3 vol. in-fol., les deux premiers en latin, l'autre en français; le catalogue des évêques d'Avignon depuis la fondation de cette Église jusqu'à l'établissement des papes en Avignon, publié par le *Gallia christiana* de Denys de Sainte-Marthe est tiré du ms. de dom Polycarpe. — *Annales episcoporum Diensium*, ms., utilisé par les frères Sainte-Marthe et par Hauréau. — *Historia ordinis cartusiensis* ou *Annales cartusianorum*, à laquelle le général de l'ordre refusa l'approbation; elle est citée dans le *Gallia christiana*, Paris, 1656, t. II, p. 364; t. IV, p. 970, et dans l'édit. de 1728, t. IV, col. 1077. — *Catalogus priorum Majoris Cartusiæ Gratianopolitanæ*, publié par Cl. Robert dans son *Gallia christiana*.

Dom Polycarpe était en relations avec tout ce que la Provence comptait alors d'érudit, et spécialement avec Peiresc; quelques-unes de ses lettres se trouvent au t. X de la correspondance de ce savant conservée à la bibliothèque d'Aix. *Catal. gén. des mss. des biblioth. publ.*, t. XVI, p. 126. Plusieurs autres se trouvent à la bibliothèque d'Inguimbert à Carpentras.

Hoefer, *Nouvelle biographie générale*, t. XXIX, col. 616, à *La Rivière*; Vachez, *La chartreuse de Sainte-Croix en Jarez*, Lyon, 1904, et *Le Christ d'ivoire, légende*, Lyon, 1894; Mioche, *La chartreuse du Port Sainte-Marie*, Montreuil-sur-Mer, 1896, p. 564-566, 577-579; Bayle, *Dom Polycarpe de La Rivière*, dans *Mémoires de l'Académie de Vaucluse*, t. VII, 1888; le P. Eus. Didier, *Panégyrique de saint Agricol*, Avignon, 1755; Bréghot Du Lut et Péricaud, *Catalogue des Lyonnais dignes de mémoire*, 1839.

S. AUTORE.

RIVIUS Eustache ou en flamand **VAN DER RIVIEREN**, dominicain né à Zichen en Brabant, mort à Louvain en 1538. Il a été, à Louvain, l'un des premiers à s'élever contre les doctrines de Luther au nom de l'orthodoxie catholique. Il serait intéressant de pouvoir dater exactement son opuscule *Errorum Martini Lutheri brevis confutatio*, publié à Anvers. Un autre de ses écrits : *Sacramentorum brevis elucidatio simulque nonnulla perversu Lutheri dogmata excludens*, etc., fut publié en 1523. Rivius a aussi écrit *Apologia proprietatis in Erasmi Roterodami enchiridii canonem quintum*, Anvers, 1531, in-8°.

Quétif-Échard, *Scriptores sancti ordinis prædic.*, t. II, 1721, p. 106.

M.-M. GORCE.

ROBBE Jacques (1678-1742), né à Villers-Campsart, près d'Amiens, en 1678, fit ses études de philosophie et de théologie à Paris; il fut successivement professeur de philosophie au collège Mazarin, censeur de la nation de Picardie (1709), procureur de cette nation (1710), recteur de l'Université (10 oct. 1710-9 oct. 1711) et professeur de théologie et enfin grand maître du collège Mazarin (1724). Il fut un adversaire déclaré du jansénisme; il mourut au collège Mazarin, en 1742. Robbe laissa plusieurs manuscrits qui furent publiés après sa mort par ses deux neveux, François-Michel et Jacques Le Bel : *Tractatus de mysterio Verbi incarnati*, dédié à Christophe de Beaumont, Paris, 1762, in-8°; *Tractatus de augustissimo eucharistiæ sacramento*, Neufchateau, 1772, in-8°; *Tractatus de gratia Dei*, Paris, 1780-1781, 2 vol. in-8°, qui contient une longue dissertation historique et théologique sur le jansénisme; *Dissertation sur la manière dont on doit prononcer le canon et quelques autres parties de la messe*, où l'on examine ce que l'on doit entendre par le *submissa voce* dans cet endroit du concile de Trente, *pia mater Ecclesia*..., Neufchateau, 1770, in-12; dans cet écrit, Robbe combat les innovations des jansénistes dans les cérémonies de la messe.

Michaud, *Biographie universelle*, t. XXXVI, p. 99; *Nouvelles ecclésiastiques* du 20 mai 1742, p. 77-78; Féret, *La faculté de théologie de Paris et ses docteurs les plus célèbres. Époque moderne*, t. VII, p. 246-247, note; Abbé Le Sueur, *Deux recteurs picards de l'université de Paris au XVIIe siècle*, Amiens, 1892, in-8°, p. 3-23 et 38-46.

J. CARREYRE.

1. ROBERT DE COURSON, professeur à Paris, puis cardinal († 1219). Certainement anglais d'origine, sans qu'il soit possible de déterminer d'une manière exacte, ni le lieu, ni la date de sa naissance, Robert apparaît pour la première fois à Paris vers 1195, où il est encore élève de Pierre le Chantre. Après la mort de celui-ci (1197), il s'attache quelque temps à Foulques de Neuilly, dont il seconde la prédication en vue de la croisade. Mais il est déjà professeur vers 1204. S'il est chanoine de Noyon en 1204, chanoine de Paris en 1209, c'est sans être astreint aux obligations canoniales, son temps étant partagé entre l'enseignement et de très nombreuses vacations en qualité de juge-délégué. Le 15 mars 1212, il est nommé par le pape Innocent III cardinal du titre de Saint-Étienne-au-mont-Cœlius, et presque aussitôt chargé en France d'une importante légation; il s'agit de préparer la réunion du IVe concile du Latran, et en même temps la grande croisade dont rêve de plus en plus Innocent III. C'est dans ce sens que Robert oriente les délibérations de plusieurs conciles importants, Paris, Rouen, Bordeaux. Puis, brusquement, au cours de 1214, il prend une part considérable à la croisade contre les albigeois. C'est lui qui, en juillet-août 1214, confirme, à Sainte-Livrade, la possession à Simon de Montfort des conquêtes faites par lui sur les hérétiques. En même temps, Robert, représentant du Saint-Siège, règle une foule de questions plus ou moins considérables. Mais il semble avoir manqué d'habileté; son emportement, sa maladresse, son esprit brouillon lui attirent une sérieuse impopularité. A plusieurs reprises il reçoit des blâmes d'Innocent III et le pape Honorius III cassera plusieurs de ses décisions. Revenu à Rome pour le concile du Latran (automne de 1215), il ne sera plus désigné pour des légations ultérieures. Honorius III lui est encore moins favorable qu'Innocent. Sans doute il l'envoie à la croisade de 1218, mais non comme légat; Robert est simplement adjoint comme prédicateur au cardinal Pélage. Il arrive sous Damiette avec le gros de l'armée à la mi-octobre 1218 et meurt le 6 février 1219.

Magister legens in theologia, Robert avait certainement composé un *Commentaire sur les Sentences*, connu par un catalogue anglais; cf. M. R. James, *The ancient libraries of Canterbury and Dover*, Cambridge, 1903, p. 267, n. 655, mais qui ne s'est pas retrouvé. Par contre, il subsiste une douzaine de manuscrits d'une *Somme théologique*, composée entre 1204 et 1210; la partie relative à l'usure a été publiée par G. Lefèvre en 1902 : *Le traité De usura de Robert de Courçon*, dans les *Travaux de l'Institut catholique de Lille;* quelques fragments relatifs à la pénitence avaient déjà été donnés par P. Petit, *Pænitentiale Theodori*, t. I, p. 367-376. Les attributions qui lui ont été faites d'autres ouvrages, sont plus que douteuses.

A côté de cette contribution personnelle à la théologie, Robert de Courson a été mêlé en 1215 à l'établissement de diverses règles relatives à l'enseignement qui ne furent pas sans importance. Son décret pour la réorganisation des études à Paris, édité dans Denifle et Chatelain, *Chartularium universitatis Parisiensis*, t. I, n. 20, p. 78 sq., prévoit les conditions à remplir par ceux qui doivent enseigner tant à la faculté des arts qu'à celle de théologie. Il faut attirer spécialement l'attention sur la défense qui est faite aux « artistes » d'expliquer la *Métaphysique* d'Aristote qui commençait à pénétrer dans l'enseignement de la philosophie et dont on se défiait grandement dans le monde ecclésiastique officiel.

Pour la biographie de Robert, tous les travaux antérieurs sont annulés par celui de Ch. Dickson, *Le cardinal Robert de Courson. Sa vie*, dans *Arch. d'hist. doctrinale et littéraire du Moyen Age*, t. IX, 1934, p. 53-142. Pour la doctrine voir : l'introduction de G. Lefèvre, *op. cit.;* M. Grabmann, *Gesch. der scholastischen Methode*, t. II, p. 493-497. Des renseignements importants sur le contenu de la *Somme* dans B. Hauréau, *Notices et extraits de quelques mss.*, t. I, p. 167-185.

É. AMANN.

2. ROBERT DE GENÈVE, nom du pape d'Avignon Clément VII (1378-1394). Voir l'article SCHISME *(Grand)* D'OCCIDENT.

3. ROBERT DE LA BASSÉE, frère mineur du XIIIe siècle. Au nombre des quatre « maîtres en théologie de Paris » qui « exposent » en 1242 la règle franciscaine, figure, à côté d'Alexandre de Halès, de Jean de La Rochelle et d'[Eudes] Rigaud, un certain *Robertus de Bassia*, sur l'identité duquel on a longuement discuté, la graphie de son nom d'origine oscillant, selon les mss., entre Bassia, Bascia, Bastia, Baseta, Basileta, Hassia et même Russia. Si on se range, avec le P. Callebaut, à la graphie Bassia et que l'on traduise ce nom par La Bassée (petite ville aux environs de Lille), on comprend assez bien comment, dans la commission d'enquête envoyée par saint Louis, en 1247, dans les diocèses d'Arras, Thérouanne et Tournay, figure le frère Robert de La Bassée *(Robertus de Bassca)*. Ce frère Robert qui était maître en théologie avant 1241 aurait laissé, outre cette *Exposition de la règle des frères mineurs* dite *Expositio quatuor magistrorum*, et éditée dans le *Firmamentum trium ordinum*, Paris, 1512, p. XVII, et des sermons, un *Liber de anima* (mentionné au dire de Sbaralea par la Chronique de Marc de Lisbonne, part. II, l. I, c. LV) et un *Commentaire sur les quatre livres des Sentences*. Rien ne s'en est encore retrouvé.

Wadding, *Scriptores O. M.*, Rome, 1806, p. 210, au vocable *Robertus de Russia sive Rutenus:* Sbaralea, *Supplementum*, Rome, 1806, p. 635 (cf. 640) au vocable *Robertus de Bastia* (l'auteur ajoute : *non de Bascia qui nullus est locus*); A. Callebaut, note dans *Archivum francisc. historic.*, t. X, 1917, p. 229-230, cf. p. 317; P. Glorieux, *Répertoire des maîtres en théologie de Paris au XIIIe s.*, t. II, Paris, 1934, p. 51.

É. AMANN.

4. ROBERT DE LEICESTER, frère mineur du XIVe siècle, ainsi nommé de sa ville natale. Entré chez les frères mineurs, il étudia et professa à leur cou-

vent d'Oxford où il fut le 48e maître en théologie. En 1294, il dédie à Richard Swinfield, évêque de Hereford, un traité *De ratione temporum sive de computo hebræorum aptato ad kalendarium latinorum* (Bibl. bodléienne, *Digb. 212*). En 1325 il était certainement en résidence à Oxford et l'un des deux *magistri extranei* de Balliol-College. D'après Bale, il serait mort à Lichtfield en 1348, mais au dire de A. Little, l'assertion serait sans preuves. Outre un *Commentaire sur les Sentences*, un livre de *Quodlibeta* et un traité *De paupertate Christi* que Leland lui attribue, il faudrait porter à son compte un *Enchiridion pænitentiale... ex distinctionibus... Roberti de Leycester*, contenu dans le ms. *220* de Pembroke-College à Oxford.

Tanner, *Bibl. Britannico-Hibernica*, Londres, 1748, p. 636 (d'après Leland); A.-G. Little, art. *Leicester (Robert of)* dans *Dictionary of national biography*, t. XXXII, Londres, 1892, p. 426.

É. Amann.

5. ROBERT DE MELUN, dit aussi Robert de Hereford, né en Angleterre à la fin du XIe siècle, étudiant à Oxford, puis à Paris, professa d'abord les arts libéraux sur la Montagne Sainte-Geneviève vers 1137. Il succédait à Abélard et eut parmi ses auditeurs Jean de Salisbury. C'était un professeur prompt, bref et clair. Il poussait à ce qu'on introduisît les écrits d'Aristote dans l'enseignement des arts libéraux. Il aimait à expliquer les *Topiques*. Il procédait d'ailleurs avec beaucoup d'originalité. Plus tard, il alla à Melun diriger une école, ce qui était déjà arrivé à Abélard. Il semble que tout un petit milieu scolaire ait existé à Melun à cette époque. Vers 1140, à l'époque du concile de Sens, Robert de Melun s'intéresse déjà à la théologie de la Trinité. En 1148, au concile de Reims, Robert s'attaque avec vigueur et finesse à divers écrits de Gilbert de La Porrée. D'ailleurs, le cas échéant, il n'hésitait pas à s'élever dans son enseignement contre Pierre Lombard lui-même, après avoir combattu dans le même camp que lui contre Gilbert de La Porrée. On pense qu'ensuite Robert de Melun vint occuper une chaire de théologie à Paris à l'abbaye de Saint-Victor. Robert quitta Paris pour l'Angleterre vers 1160, appelé par le roi Henri II sur les conseils de Thomas Becket. Il devint archidiacre d'Oxford, puis, en 1163, évêque de Hereford. Il prit parti pour le roi Henri II contre Thomas Becket, avant de se rallier à la cause de ce dernier. Il mourut à Hereford le 27 février 1167. Il ne faut pas le confondre avec un autre évêque de Hereford, nommé lui aussi Robert (1075-1095) qui a donné un abrégé fort estimé de la grande chronique de Marianus Scotus.

Trois ouvrages de théologie de Robert de Melun nous sont parvenus : *Quæstiones de divina pagina*, *Quæstiones de epistolis Pauli*, *Sententiæ*. Il existe deux rédactions de ce dernier ouvrage, une complète et une brève; mais la rédaction abrégée ne paraît pas être l'œuvre de Robert lui-même. Les *Sententiæ* surtout ont été très répandues. Elles ont été pour ainsi dire classiques à Paris dans le dernier tiers du XIIe siècle. L'auteur lui-même, modéré dans ses opinions personnelles, sévère dans ses critiques contre les abélardiens outranciers, échappait à la suspicion des zélotes de l'école de Saint-Victor.

Depuis quelques années, divers érudits ont publié des extraits des écrits de Robert de Melun (voir leur liste dans R.-M. Martin, *Œuvres de Robert de Melun*, t. I, p. XXIII-XXV).

Sur une foule de questions de théologie : incarnation, Trinité, toute-puissance divine, liberté de l'homme, nature et portée du péché originel, Robert de Melun a eu ses théories propres.

Les *Quæstiones de divina pagina* exposent, après les opinions pour et contre (comme dans le *Sic et non* d'Abélard), une théorie qui donne les *solutiones*. Ces *solutiones* représentent une étape intermédiaire entre le *Sic et non* et le procédé analytique et spéculatif qui sera celui de chaque article dans la *Somme* de saint Thomas. Il se pose à ce sujet un problème complexe sur l'enseignement au Moyen Age et son évolution. On manque d'éléments précis pour aboutir à des éclaircissements suffisants. Robert de Melun dans ses *Quæstiones* connaît les écrits logiques d'Aristote, la Bible, les Pères grecs et latins, Walafrid Strabon. Il reste en étroite relation d'idées avec les plus fameux maîtres de son temps : Abélard, Gilbert de La Porrée, Gratien. Mais il a sur tous les sujets des vues personnelles. Il se réfère aussi à *Magister Hugo*, c'est-à-dire Hugues de Saint-Victor, le plus spontané et le plus indépendant parmi les victorins, ses amis.

Commentateur de saint Paul, comme l'a reconnu A. Landgraf, Robert de Melun a fait école et les autres commentateurs se sont inspirés de lui.

Son livre le plus répandu est d'ailleurs les *Sententiæ*, où il fait preuve d'une remarquable et féconde originalité. Il y apparaît comme une sorte d'intermédiaire entre Pierre Abélard et l'abbaye de Saint-Victor. Il n'hésite même pas à combattre sur ce terrain doctrinal, le cas échéant, des amis de Saint-Victor et non des moindres : Guillaume de Saint-Thierry et surtout saint Bernard de Clairvaux lui-même. Comme l'a remarqué le P. R.-M. Martin, Robert de Melun défend implicitement Abélard dans une affaire de condamnation doctrinale importante. Le concile de Sens de 1140, parmi dix-huit propositions abélardiennes qu'il condamnait au sujet de la Trinité, avait noté les deux propositions suivantes :

1. *Quod Pater sit plena potentia, Filius quædam potentia, Spiritus sanctus nulla potentia.*

14. *Quod ad Patrem, qui ab alio non est, proprie vel specialiter attineat operatio, non etiam sapientia et benignitas.* Abélard pouvait être condamné de ce chef; mais Robert de Melun ne pouvait pas admettre la thèse suivante de saint Bernard qui avait fait condamner Abélard. Chaque personne de la Trinité, pensait saint Bernard, est également puissante, sage et bonne. Pour le prédicateur de la deuxième croisade, si le Père seul est puissant, le Fils et le Saint-Esprit ne le sont pas; si le Fils seul est sage, le Père et le Saint-Esprit sont dépourvus de sagesse; si le saint Esprit seul est bon, le Père et le Fils sont sans bonté. Robert de Melun défend la distinction qui attribue la bonté à l'Esprit, la sagesse au Fils, la puissance au Père. Mais il ne refuse pas les deux autres qualités à chaque personne à laquelle il attribue spécialement une qualité et une seule des trois. Par ce procédé, Robert de Melun veut empêcher que l'on confonde les personnes divines; il ne lui vient nullement à l'idée d'attribuer des degrés de perfection inégaux aux diverses personnes. Toutes les trois ont la plénitude de la puissance, de la sagesse et de la bonté. Il arriva que les théologiens de Saint-Victor comprirent. Malgré leur peu d'estime pour Abélard, l'opinion de Robert de Melun leur plut. C'était une théorie complète de l'appropriation trinitaire qu'exposaient les *Sententiæ*. Tout cela était neuf et Robert de Melun caractérisait heureusement cette appropriation par trois termes : *attribuitur, attribuitur specialiter, appropriatur*. Richard, prieur de l'abbaye victorine, reprendra cette théorie quelques années plus tard. Elle deviendra classique. Elle sera enseignée et prêchée par les trois docteurs de l'Église du XIIIe siècle parisien : Albert le Grand, Bonaventure et Thomas d'Aquin.

R.-M. Martin, *Œuvres de Robert de Melun*, t. I, *Quæstiones de divina pagina*, 1934, 87 p. de texte et LII p. d'introduction sur Robert de Melun; compléter par : R.-M. Martin, *Pro Petro Abelardo, Un plaidoyer de Robert de Melun contre saint Bernard*, dans *Revue des sciences philosophiques et*

théologiques, 1923, p. 308-333; A. Landgraf, *Familienbildung bei Paulinenkommentaren des 12. Jahrhunderts: Robert von Melun und seine Schule*, dans *Biblica*, 1932, p. 169-193.

M.-M. Gorce.

6. ROBERT D'OXFORD ou **DE HEREFORD,** dominicain du XIIIe siècle dont on sait par divers catalogues qu'il écrivit en faveur de saint Thomas contre Henri de Gand, et aussi contre un certain Gilles qu'il serait peut-être téméraire d'assimiler à Gilles de Lessines ou à Gilles de Rome.

G. Meersseman, *Laur. Pignon catalogi et chronica; accedunt catalogi Stamsensis et Upsalensis scriptorum O.P.*, Rome, 1936.

M.-M. Gorce.

7. ROBERT PAULULUS (XIIe siècle). Le nom de Maître Robert Paululus, d'Amiens, se lit dans le ms. *lat. 11 579*, fol. 53 v°, de la Bibliothèque nationale de Paris, en tête d'un ouvrage de 20 folios sur les cérémonies et les sacrements. Ce même nom *Magister Robertus Paululus, minister episcopi Ambianensis* a été lu par Mabillon dans des chartes de Corbie de 1174, 1179 et 1184. Voir *Acta sanct. O. S. B.*, éd. de Venise, t. III, 1734, p. XXXV. Il est tout indiqué d'identifier ces deux noms, ce qui fixe Robert Paululus dans le dernier tiers du XIIe siècle. Le *De cæremoniis, sacramentis, officiis et observationibus ecclesiasticis*, qui lui est attribué par le ms. en question, a figuré d'abord parmi les œuvres d'Hugues de Saint-Victor. *P. L.*, t. CLXXVII, col. 381-456. C'est une explication en trois livres des diverses cérémonies et des sacrements, qui présente assez exactement l'état de la théologie à la fin du XIIe siècle.

C. Oudin, *Scriptores ecclesiastici*, 1722, t. II, col. 1569; Fabricius, *Bibl. lat. Mediæ Ætatis*, 1736, t. V, p. 609; t. VI, p. 300; Ceillier, *Hist. des auteurs sacrés et ecclés.*, 1re édit., t. XXII, p. 216 sq.; *Histoire littéraire de la France*, t. XIV, 1822, p. 556-558 (Daunou).

É. Amann.

8. ROBERT PULLEYN, ecclésiastique anglais, devenu cardinal et chancelier de l'Église romaine († vers 1150). Il est difficile de tracer son *curriculum vitæ*, et il vaut mieux signaler les quelques documents qui jalonnent sa vie. Les *Annales d'Osney*, marquent en 1133 qu'à cette date « Robert Pulein » commença d'expliquer à Oxford les divines Écritures, dont l'étude était bien tombée en Angleterre. *Rerum britann. M. Æ. scriptores, Annal. monastici*, t. IV, p. 19. En 1134, il figure comme archidiacre de Rochester; cf. Le Neve, *Fast. Eccles. anglic.*, t. II, p. 579. Le continuateur de la chronique de Siméon de Durham sait que le roi Henri Ier († 1er décembre 1135) avait offert un évêché à Robert, qui le refusa. *Rer. britann.*, t. LXXV, 2, p. 319. Vers 1140, une lettre de saint Bernard nous apprend qu'il est à Paris; l'abbé de Clairvaux sollicite à deux reprises de l'évêque de Rochester la permission pour Robert de demeurer en France, où il exerce par son enseignement une heureuse action. *Epist.*, CCV, *P. L.*, t. CLXXXII, col. 372. Même renseignement fourni pour cette même date approximative par Jean de Salisbury, qui, à Paris, étudie quelque temps la théologie sous *Robertus Pullus*. Voir *Metalogicus*, I, V; II, X, *P. L.*, t. CXCIX, col. 833 A, 869 A. Pourtant en 1143 Robert est encore désigné comme archidiacre de Rochester; cf. Le Neve, *ibid.* Mais en 1145, il est à Rome et contresigne, comme prêtre cardinal et chancelier de l'Église romaine, la dernière bulle du pape Lucius II. Jaffé, *Regesta PP. RR.*, n. 8713. De même contresigne-t-il les bulles d'Eugène III depuis le début du pontificat jusqu'au 2 septembre 1146. Voir Jaffé, *ibid.*, t. II, p. 21. A partir de cette dernière date son nom disparaît des registres. Dans les tout premiers mois du règne d'Eugène, saint Bernard avait écrit à Robert pour lui demander de veiller sur le nouveau pape. *Epist.*, CCCLXII, col. 563. Ainsi, Anglais d'origine, archidiacre de Rochester, professeur à Oxford (qui le compte comme un de ses fondateurs), Robert vient ultérieurement enseigner à Paris (où rien n'indique qu'il se soit formé avant de professer à Oxford); c'est pour peu de temps; la Curie l'accapare, et c'est à Rome qu'il termine sa vie, vers le milieu du XIIe siècle.

Son œuvre littéraire fut assez considérable. Les bibliographes se transmettent, depuis Pits, une série de titres d'ouvrages inédits : *Sermons, Commentaires sur l'Apocalypse et les Psaumes;* traité *De contemptu mundi*, etc. Nous pouvons juger de la contribution de Robert aux études théologiques par les *Sententiarum libri VIII*, publiés en 1655 par dom H. Mathoud, et réimprimés dans *P. L.*, t. CLXXXVI, col. 639-1010. C'est un exposé complet, assez bien ordonné de toute la théologie, aussi bien spéculative que pratique. Une capitulation complète, rédigée par l'auteur lui-même, permet d'en suivre assez aisément la marche, col. 639-674; on trouvera une analyse dans Ceillier, *Hist. des auteurs sacrés et ecclés.*, 2e éd., t. XIV, p. 392-399.

Après avoir établi, surtout par la dialectique, l'existence et les attributs de Dieu, l'auteur expose, à l'aide des sources de la révélation, le mystère de la Trinité, puis le problème du mal, celui aussi de la prédestination, enfin la question de la puissance divine. L. I. Vient ensuite l'étude de la création, où il est surtout question de l'homme, de sa nature, puis de la chute et de ses conséquences. L. II. Pour restaurer l'homme et le racheter, l'incarnation est le moyen prévu par Dieu; c'est l'occasion de développer les doctrines christologiques. L. III et IV. L'œuvre du Sauveur se continue par l'Église, qui propose aux hommes la foi et les sacrements, et tout d'abord le baptême. L. V. Ce sacrement efface le péché originel, mais n'en supprime pas toutes les séquelles; l'auteur les étudie, surtout la concupiscence et l'ignorance, ce qui amène la considération des causes qui diminuent ou suppriment la responsabilité. Vient ensuite l'étude relative aux anges, bons et mauvais. Enfin retour aux sacrements, et d'abord à la pénitence. L. VI. Non sans digression sont étudiés ensuite la satisfaction, puis l'ordre et le mariage. L. VII. L'eucharistie couronne cette étude. Enfin la considération des fins dernières termine tout l'ouvrage. L. VIII.

La marche générale est donc assez différente de celle d'Abélard; elle fait plutôt présager celle du Lombard. Sur les rapports entre ces diverses œuvres, et d'autres de la même époque, voir l'article Sententiaires. La dialectique joue un rôle considérable dans l'œuvre de Robert, et la discussion des « autorités » est plus sobre que dans Abélard. L'esprit général est très conservateur et l'on comprend bien la sympathie qu'éprouvait saint Bernard pour Robert Pulleyn.

Outre les articles déjà anciens des encyclopédies, *Kirchenlexicon* et *Prot. Realencyclopaedie*, au mot *Pullein*, voir surtout *Dictionary of national biography*, t. XVII, 1896, p. 19 sq.; R.-L. Poole et M. Bateson, *Index Britannicorum scriptorum*, Oxford, 1902, p. 385; A. Landgraf, dans *The new-scholasticism*, Washington, 1930, p. 1-14. Quelques aperçus intéressants dans J. de Ghellinck, *Le mouvement théologique du XIIe siècle*, Paris, 1914, *passim* (voir la table).

É. Amann.

ROBERTI Jean, jésuite (1569-1651). Né le 4 août 1569 à Saint-Hubert (Luxembourg belge), il entra au noviciat de Trèves le 27 mars 1592, enseigna la logique et la physique à Wurtzbourg (1600-1602), l'Écriture sainte à Mayence (1605-1607), puis fut recteur à Fulda et à Paderborn. Il revint ensuite à l'enseignement à Trèves (1619-1620), et à Douai. De 1621 à 1647 il est à Liége préfet de la sodalité des ecclésiastiques; transféré à Namur, il y mourut le 14 février 1651. Polémiste acharné, il commença par entrer en lutte contre certaines théories du médecin Paracelse (1493-1541), sur

la vertu curative de *l'unguentum sympatheticum et armarium* par l'action du magnétisme animal. Dans un ouvrage de 1608, réédité en 1613, *Tractatus de magnetica curatione vulnerum*, le calviniste Goclenius, professeur à Marbourg, avait repris cette théorie et vanté, au détriment des miracles, l'efficacité merveilleuse du magnétisme. Le P. Roberti l'attaqua vivement dans une thèse soutenue à l'université de Trèves : *Dissertatio theologica de superstitione*, Trèves, 1615, réimprimée l'année suivante à Louvain sous le titre *Tractatus novi de magnetica curatione vulnerum*. Il accuse le médecin calviniste d'impiété et de blasphème, de superstition, de magie, voire d'idolâtrie. Ses attaques visent en même temps les calvinistes en général : ils refusent les miracles aux catholiques et s'abandonnent eux-mêmes aux superstitions les plus impies. Une réplique publiée par Goclenius en 1617 provoqua de la part du jésuite deux nouvelles attaques plus développées et non moins virulentes : *Goclenius heautontimorumenos, id est curationis magneticæ et unguenti armarii ruina*, Luxembourg, 1618, et *Metamorphosis magnetica calvino-gocleniana*, Liége, 1618. Le médecin riposta de nouveau en 1619 : *Morosophia Joannis Roberti jesuitæ*. Celui-ci revint à la charge : *Goclenius magus serio delirans*, Douai, 1619. Entre temps le médecin bruxellois Van Helmont avait composé un traité en faveur de la théorie magnétique. Il soumit son manuscrit à la censure ecclésiastique; l'autorisation de l'imprimer fut d'abord accordée, puis retirée. Toutefois, à l'insu de l'auteur, l'ouvrage fut imprimé à Paris en 1621 : *De magnetica vulnerum naturali et legitima curatione, disputatio contra opinionem D. J. Roberti*. Tout en critiquant sur certains points Goclenius, Van Helmont admet comme certain le magnétisme animal; il lui attribue même les guérisons miraculeuses opérées par les reliques ainsi que les maléfices des sorcières. Roberti publia sans tarder une réfutation : *Curationis magneticæ et unguenti armarii magica impostura*, Luxembourg, 1621. Il reproche vertement au médecin bruxellois son dédain de la théologie, son abus de l'Écriture sainte, ses moqueries contre les miracles, ses théories superstitieuses. L'ouvrage de Van Helmont fut censuré par de nombreuses facultés de théologie et de médecine, lui-même emprisonné.

Ce ne fut pas la seule polémique de Roberti. En 1616 l'ancien jésuite Marc-Antoine de Dominis, archevêque de Spalato, s'enfuit en Angleterre à la suite de dissensions avec le pape. Passé à l'anglicanisme, il se livra dans sa prédication et dans plusieurs écrits à de violentes attaques contre le Saint-Siège. Voir ici, t. IV, col. 1668-1675. Roberti, qui l'avait déjà pris à partie en 1618 dans sa *Metamorphosis calvino-gocleniana*, publia contre l'apostat et les anglicans en général un réquisitoire virulent intitulé *Ecclesiæ anglicanæ reformatæ basis, impostura...*, Luxembourg, 1619. Il consacra plusieurs autres ouvrages à la controverse avec les novateurs, en particulier : *Parallela sacræ missæ et cœnæ hæreticæ*, thèse soutenue à l'université de Trèves en 1616; *De l'idolâtrie prétendue de l'Église romaine en l'adoration des images*, Liége, 1635, réédité à Tournai en 1638, réponse à un libelle d'Abraham Rambour et Pierre du Moulin, ministres réformés à Sedan; *La confession de foi des Églises prétendues réformées des Pays-Bas, convaincues de fausseté...*, Liége, 1642. Tous ces écrits attestent la science et les qualités de polémiste de l'auteur. Mais son ardeur combattive l'entraîna plus d'une fois à des excès de langage regrettables que le Père général lui reprocha à plusieurs reprises. Cf. A. Poncelet, *Histoire de la Compagnie de Jésus dans les anciens Pays-Bas*, t. II, Bruxelles, 1927, p. 505, note 4.

Les ouvrages qui restent à signaler sont de nature plus pacifique. Un des premiers qu'il publia est consacré à l'Écriture sainte : *Mysticæ Ezechielis quadrigæ...*, Mayence, 1615. C'est un essai de synopse des quatre évangiles. Suivant l'ordre chronologique, il donne en autant de colonnes le texte grec et latin du récit évangélique et des passages parallèles. Un triple index termine le livre qui est une réussite remarquable d'ingéniosité et de typographie. Cf. Fr. Falk, dans *Zeitschrift für kath. Theologie*, 1898, p. 368-371.

En dehors de la controverse, les préférences de notre auteur allaient à l'hagiographie. La plus importante de ses œuvres a pour objet la vie et le culte du patron de son pays natal : *Historia S. Huberti, principis Aquitani, ultimi Tungrensis et primi Leodiensis episcopi...*, Saint-Hubert, 1621. A l'aide d'un questionnaire rédigé en quatre langues et largement répandu, l'auteur put réunir sur le saint une foule de données nouvelles. « A un labeur considérable autant que consciencieux avaient présidé de réelles qualités de critique, vraiment remarquables pour qui songe à l'état de l'historiographie à l'époque de l'auteur... C'est avec fruit que le livre est encore consulté de nos jours par tous ceux qui ont à s'occuper de saint Hubert. » J. Vannérus, *Biographie nationale de Belgique*, t. XIX, col. 527 sq.; on trouvera dans cette excellente notice une analyse détaillée de l'ouvrage. Dans *Sanctorum quinquaginta jurisperitorum elogia*, Liége, 1632, Roberti s'efforce de prouver que, contrairement à l'opinion courante, saint Yves n'est pas le seul saint jurisconsulte; il donne la biographie de cinquante saints représentants de cette profession qu'il comprend à vrai dire très largement, puisqu'il y fait figurer Moïse, Aaron, Job, et Charlemagne. *Legia catholica*, Liége, 1633, a pour but d'établir que, depuis saint Materne, Liége est toujours restée fidèle à la foi catholique. La même année il consacra un ouvrage au patron de cette ville : *Vita S. Lamberti martyris...*, Liége, 1633.

Nous devons enfin au P. Roberti la publication de deux textes anciens : *Contemptus mundi*, opuscule ascétique d'un anonyme du Moyen Age, Luxembourg, 1618, et *Flores epitaphii sanctorum* de l'abbé d'Echternach, Théofroy, Luxembourg, 1619, édition qui lui fait le plus grand honneur.

Neyen, *Biographie luxembourgeoise*, t. II, 1861, p. 85 sq.; Sommervogel, *Bibl. de la Comp. de Jésus*, t. VI, col. 1900-1906; surtout J. Vannérus, article *Roberti Jean* dans *Biographie nationale de Belgique*, t. XIX, 1907, col. 515-532.

J.-P. GRAUSEM.

ROBINET Urbain (1683-1758), né en Bretagne en 1683, fut docteur de Sorbonne et devint chanoine et vicaire général de Paris et abbé de Bellozane. Il mourut à Paris le 29 septembre 1758. Il a publié un résumé de la théologie de Tournely, sous le titre *Compendiosæ institutiones excerptæ ex contractis prælectionibus Honorati Tournely*, Paris, 1731, 2 vol. in-8°, et *Medulla theologiæ Tournelianæ*, Cologne, 1735, 2 vol. in-4°. Quérard lui attribue un *Mémoire pour prouver la nécessité de l'évocation générale des appels comme d'abus* et une *Lettre d'un ecclésiastique à un curé, où l'on expose le plan d'un nouveau bréviaire*. Robinet avait publié un *Breviarium Rothomagense*, Rouen, 1733, 4 vol. in-12, et un *Breviarium ecclesiasticum clero propositum*, Paris, 1744, in-12.

Féret, *La faculté de théologie de Paris et ses docteurs les plus célèbres. Époque moderne*, t. VII, 1910, p. 437; Hurter, *Nomenclator*, 3e éd., t. IV, col. 1113.

J. CARREYRE.

ROCABERTI (Jean-Thomas de), dominicain. Né vers 1624 à Perelada sur la frontière du Roussillon, il appartenait à une vieille famille catalane alliée à la famille française des Mirepoix. Après des études à Toulouse, il prit l'habit de Saint-Dominique à Gérone et étudia la théologie à Valence. Bientôt il y professa à l'université; et il devint, en 1661, maître général de son

ordre. Malgré son affection pour la cour de France, il combattit âprement le gallicanisme et en particulier celui de son subordonné, le dominicain Noël Alexandre. En 1677, maître de Rocaberti devenait archevêque de Valence. En 1695, il était promu grand inquisiteur d'Espagne. Il fut à deux reprises vice-roi de Valence. Il mourut à Madrid en 1699.

Il a commencé par publier en 1651 un ouvrage sur la noblesse de sa famille. En 1668 il publiait sous le titre *Alemento espiritual cotidiano exercicio de meditaciones*, à Barcelone des extraits de Louis de Grenade, d'Henri Suso et de sainte Catherine de Sienne. L'année suivante toujours à Barcelone, dans le même format in-4°, il publiait : *Teologia mistica. Instruccion del alma en la oracion y meditacion*. Après qu'il eut été déchargé du gouvernement de son ordre, il consacra la meilleure partie de son activité théologique à la lutte contre le gallicanisme. Ce furent d'abord trois in-folios publiés à Valence sous le titre commun de *De romani pontificis auctoritate*. Le premier volume paru en 1691 était surtout doctrinal. Le second paru en 1693 était plus historique. Le troisième, en 1694, traitait de la puissance temporelle du pape. A partir de 1695 et jusqu'en 1699, Rocaberti publia 21 vol. in-folio à Rome sous le titre de *Bibliotheca maxima pontificia*. Le Parlement de Paris, par un arrêt du 20 décembre 1695 avait interdit l'entrée en France du *De romani pontificis auctoritate*. Continuant néanmoins sa lutte anti-gallicane, l'ultramontain Rocaberti dans sa *Bibliotheca* réunissait tous les ouvrages qui, du point de vue théologique ou canonique, pouvaient constituer une encyclopédie des droits du pape. Rocaberti a également publié des commentaires de Nicolas Eymeric sur saint Paul, des sermons de saint Vincent Ferrier et de saint Louis Bertrand.

A. Mortier, *Histoire des maîtres généraux de l'ordre des frères prêcheurs*, t. VII, 1914, p. 86-159.

M.-M. GORCE.

ROCCA Ange. Né à Rocca-Contrata (Marche d'Ancône) en 1545, il entra fort jeune chez les ermites de Saint-Augustin à Camerino, acheva ses études à Padoue et professa à Venise. Appelé à Rome en 1579 par le P. Fivizzano, vicaire général de l'ordre et en même temps sacriste de la chapelle pontificale, il entra dans les bonnes grâces du pape Sixte V (1585-1590), qui le chargea de surveiller les publications de la typographie vaticane et l'introduisit dans la Congrégation chargée de reviser la Vulgate. A la mort de Fivizzano, en 1595, Rocca lui succéda dans sa charge de sacriste apostolique; en 1605 il fut nommé évêque *in partibus* de Thagaste. Il mourut à Rome le 8 avril 1620. Son souvenir reste attaché à la bibliothèque Angélique, dont il avait commencé le rassemblement et qu'il donna au monastère de Saint-Augustin, à la condition qu'elle resterait publique. Cette bibliothèque, l'une des plus importantes de Rome, subsiste encore aujourd'hui.

Ange Rocca a beaucoup écrit sur les sujets les plus divers mais particulièrement sur les questions de cérémonial et de liturgie. Ses multiples opuscules, renforcés par un bon nombre d'inédits, ont été rassemblés en 1719 : *F. Angeli Roccæ opera omnia*, 2 vol. in fol. ; nouvelle édition en 1745, qui ne diffère de la précédente que par le frontispice : *Thesaurus pontificiarum sacrarumque antiquitatum necnon rituum, praxium ac cæremoniarum* (ce titre indiquant mieux le contenu). Nicéron donne la description des quarante et un numéros de ces œuvres complètes : retenons seulement : n. 7, *De sanctorum canonisatione commentarius;* n. 8, *Cæremoniæ in ipsa canonisatione observari consuetæ, cum catalogo sanctorum quorum canonisationes inveniri potuerunt;* n. 19, *De sanguine a Christo Domino in resurrectione reassumpto;* n. 20, *De præputio Christi Domini in resurrectione reassumpto et in basilica Lateranensi asservato* (très révélateur de la manière de Rocca); n. 26, *Sacrorum Bibliorum emendationes juxta concilii Tridentini decretum in libros tantum Genesis, Exodi et Levitici;* n. 27, *Chronhistoria de apostolico sacrario* (énumération de la série des sacristes apostoliques; dans l'édition des *Œuvres* la liste est continuée jusqu'en 1719). Ne figure pas dans ce recueil un *Discorso filosofico è teologico delle comete*, Venise, 1577. Rocca a réédité aussi plusieurs ouvrages d'Agostino Trionfo (en particulier le *De potestate ecclesiastica* et les *Quæstiones in t. II. Sententiarum*), de Gilles Colonna; les sermons de Pelbart de Themesvar.

La notice la plus exacte est celle qui se lit dans la continuation de la *Chronhistoria*, dans *Opera*, t. I, p. 348· Nicéron, *Mémoires pour servir à l'histoire des hommes illustres*, t. XXI, p. 91-106; il n'y a pas de renseignements nouveaux dans les *Biographies* de Michaud et d'Hoefer.

É. AMANN.

RODRASEM (François de), capucin du XVII[e] siècle. Polonais d'origine, et missionnaire apostolique en Bohême où il fit un long séjour, il a composé un ouvrage de controverse : *Responsiones ad septuaginta objectiones ab hæreticis confictas*, Raudnitz, 1620, puis traduit en tchèque, en 1627. On lui devrait aussi, au dire de Wadding, divers ouvrages d'édification en langue tchèque : *Directoire pour les nouveaux convertis*, 1633; *Échelle spirituelle*, 1636; *Vie de saint Antoine de Padoue*, Prague, 1646; *Exercices spirituels*, *ibid.*, 1647.

L. Wadding, *Scriptores O. M.*, p. 91; J.-H. Sbaralea, *Supplementum*, p. 281; Bernard de Bologne, *Bibliotheca script. O. M. capuccin.*, p. 98.

É. AMANN.

1. RODRIGUEZ Alphonse, jésuite, auteur spirituel. Il ne faut pas le confondre, comme il est arrivé bien des fois, avec saint Alphonse Rodriguez (1531-1617, canonisé en 1888), frère coadjuteur de la Compagnie de Jésus, auteur d'un certain nombre d'opuscules ascétiques et surtout mystiques, précieux par la description de ses expériences personnelles; voir *Dictionnaire de spiritualité*, t. I, col. 395-402.

I. VIE. — Le P. Rodriguez naquit à Valladolid, en 1538 et non en 1526, comme on l'a écrit tant de fois. (Cf. *Études*, t. CL, p. 299). Il entra au noviciat de Salamanque en 1557. En 1564, âgé seulement de vingt-cinq ans, il est nommé maître des novices dans la même ville, où il se fait remarquer aussi comme excellent casuiste. Deux ans plus tard, il passe au collège de Monterrey en Galice, dont il est recteur de 1570 à 1576, tout en enseignant la morale et en exerçant le ministère apostolique. A partir de 1579, il est à Valladolid, chargé des cas de conscience et sans doute aussi de la formation spirituelle des jeunes religieux. En 1585, il est envoyé, en qualité de maître des novices et de recteur, à Montilla en Andalousie, probablement pour réagir contre le rigorisme pratique qui sévissait dans cette province. Le P. Acquaviva le charge en 1598 de visiter les maisons de l'Andalousie. En 1607, après un séjour de sept ans à Cordoue, il reprend à Séville les fonctions de maître des novices et de Père spirituel. Il y meurt le 21 février 1616. De l'avis unanime de ses supérieurs et de ses contemporains, le P. Rodriguez était un homme d'oraison et de vie intérieure. Il avait un don remarquable pour la formation et la direction spirituelle des religieux, fonction qu'il exerça avec le plus grand succès pendant plus de quarante-cinq ans.

II. ŒUVRES. — 1° Mentionnons pour mémoire quelques écrits non imprimés. Plusieurs séries de ses instructions spirituelles ont été conservées. Les archives de la maison de Loyola en possédaient trois volumes manuscrits, contenant 241 exhortations datées de 1589 et de 1595 : *Pláticas espirituales hechas en el colegio de Montilla*. Une autre série a été lithographiée : *Pláticas de la doctrina cristiana hechas en Sevilla año de 1610*, in-4°, 420 pages. Ces instructions, dont une partie seu-

lement a été conservée, ont été la source immédiate et comme le premier jet de son ouvrage imprimé. Nieremberg lui attribue en outre des études sur la théologie morale, « doctes écrits, fort recherchés »; le célèbre moraliste Thomas Sanchez s'en serait inspiré dans ses *Consilia*. Ils ne nous sont pas parvenus.

2° Son grand ouvrage, le seul qu'il ait publié lui-même, la *Pratique de la perfection chrétienne*, le range parmi les meilleurs auteurs spirituels espagnols de la grande époque et lui a valu sa réputation traditionnelle.

1. *Éditions et traductions.* — La 1re édition parut à Séville en 1609 : *Exercicio de perfeccion y virtudes cristianas*, 3 vol. L'auteur publia, également à Séville, une 2e édition en 1611-1612, et une 3e en 1615-1616. Il ne semble pas avoir connu l'édition qui parut à Barcelone en 1613. L'ouvrage eut un succès extraordinaire. En Espagne, on en compte quarante-quatre réimpressions complètes et douze partielles. Il a été traduit en une vingtaine de langues.

Les traductions françaises sont au nombre de huit, dont six appartiennent au XVIIe siècle. La première parut à Paris dès 1621, œuvre du P. Duez, jésuite. La meilleure de toutes est celle de l'abbé Régnier-Desmarais, Paris, 1675-1679. Faite sur l'édition de 1615 que l'auteur lui-même avait revue et corrigée, elle est devenue classique et a été souvent réimprimée jusqu'à nos jours. Une nouvelle traduction a été publiée par l'abbé Crouzet, Paris, 1863. Parmi les anciennes versions, il en est une qui constitue une curiosité théologique : un Rodriguez jansénisant. Elle parut, sans nom de traducteur, à Paris chez Coignard en 1673, fut rééditée à Paris en 1674 et à la même date à Avignon. Comme elle est dédiée à Mgr de Gondrin, archevêque de Sens, ami des jansénistes et grand adversaire des jésuites, on l'a attribuée à son grand-vicaire Alexandre Varet, auteur d'un ouvrage janséniste sur la pénitence publique. En fait, elle est de Nicolas Binet, avocat au parlement de Paris, ami de Port-Royal, comme l'indiquent du reste les initiales N. B. A. A. P. D. P., dans le *Privilège du Roy* (Quérard, *Supercheries littéraires*, t. II, 1234). D'après de Backer, transcrit par Sommervogel, t. VI, col. 1954, « Régnier-Desmarais accuse le traducteur d'avoir altéré le texte espagnol dans plusieurs endroits... et surtout dans le c. X du premier traité, où, dit-il, en parlant de la grâce, on prête à l'auteur des termes tout contraires aux siens ». De Backer ne dit pas où l'abbé a formulé ce reproche; il ne figure pas dans sa traduction (du moins dans les éditions de 1675 et 1699 et les réimpressions récentes). Il est exact que dans le chapitre en question, la traduction de Binet est parfois tendancieuse, s'efforçant de déprécier la grâce suffisante. Il écrit par exemple : « Outre cette grâce suffisante, il y en a une autre plus particulière, *qui est la vraie grâce du Sauveur, sans laquelle nul ne peut résister en effet à la tentation ni la surmonter.* » Les mots soulignés ne figurent pas dans le texte espagnol. La même tendance apparaît en d'autres passages du même chapitre.

2. *But et analyse.* — Comme l'expose l'auteur dans la préface, son ouvrage a été composé à l'aide des conférences spirituelles que, pendant plus de quarante ans, il avait faites aux novices et aux religieux de son ordre. Son but principal est d'être utile à l'avancement spirituel de ses frères; cependant, ajoute-t-il, « j'ai essayé de disposer cet ouvrage de manière qu'il fût utile non seulement à toute notre Compagnie en particulier et à tous les religieux, mais aussi à tous ceux en général qui aspirent à la perfection du christianisme. » C'est pourquoi, continue-t-il, il l'a intitulé *Pratique de la perfection chrétienne*, parce que les choses y sont traitées d'une manière qui en peut rendre la pratique très aisée.

L'ouvrage est divisé en trois parties. La première, *Divers moyens pour progresser dans la vertu et la perfection*, comprend huit traités : l'estime et le désir de notre avancement spirituel; la perfection des actions ordinaires; la pureté d'intention; l'union et la charité fraternelle; l'oraison; l'exercice de la présence de Dieu; l'examen particulier; la conformité à la volonté de Dieu. La deuxième partie a pour titre : *Pratique de quelques vertus qui conviennent à tous ceux qui veulent servir Dieu*. Elle contient les huit traités suivants : la mortification; la modestie et le silence; les tentations; l'amour déréglé des parents; l'humilité; la tristesse et la joie; les trésors que nous possédons en Jésus-Christ et la manière de méditer sa passion; la sainte communion et la messe. Comme l'indiquent leurs titres et les sujets traités, ces deux parties conviennent à toute âme désireuse de servir Dieu parfaitement. La troisième partie, *Pratique des vertus qui conviennent à l'état religieux*, s'adresse aux religieux et plus particulièrement aux membres de la Compagnie de Jésus.

La composition est méthodique et d'une clarté limpide mais abondante et quelque peu lâche. Rien d'ailleurs de sec ou de compassé; on trouve à chaque instant quelque trait bien amené, de petits tableaux, des comparaisons piquantes ou gracieuses, des dictons populaires pleins de saveur. Il serait déplacé de reprocher à l'auteur un manque de sens critique en matière d'hagiographie ou d'histoire ecclésiastique : il est de son temps.

III. Doctrine spirituelle. — Le caractère de l'œuvre de Rodriguez ressort du but qu'il s'est fixé et que le titre lui-même indique : c'est un ouvrage d'initiation pratique à la vie spirituelle accommodé à l'usage de tous les chrétiens de bonne volonté. Ce caractère pratique, qui en fait le principal mérite, en marque aussi les limites : il ne faut pas y chercher un système ou des théories en forme; même les considérations pratiques sont à prendre dans leur ensemble, car elles se complètent et à l'occasion se corrigent les unes les autres.

Le premier traité, *De l'estime et du désir de notre avancement spirituel*, ne met en avant que des motifs spirituels « intéressés », considérés sans doute comme plus efficaces en règle générale pour les débutants. Mais le troisième traité, *De la pureté d'intention*, amène déjà l'âme progressivement jusqu'au niveau du « pur amour », qu'il enseigne explicitement d'après saint Ignace. C. XIV.

Par le traité *De l'oraison*, Rodriguez prend bonne place dans le mouvement de vulgarisation de l'oraison mentale. Celle qu'il enseigne est active : c'est la méditation des mystères de la vie de Jésus-Christ, telle qu'il l'a reçue des *Exercices* de saint Ignace. Cependant, en conseillant d'insister sur les « mouvements affectueux de la volonté » et de s'y arrêter selon l'attrait de l'âme, Rodriguez en vient à recommander une sorte de contemplation active, c. XII et XIII, comme le note M. Pourrat, *La spiritualité chrétienne*, t. III, 1re partie, p. 318; mais là encore, le caractère « pratique » et effectif de l'oraison garde toujours ses droits dans les résolutions finales. C. XIV.

Pour l'oraison passive, il se défend de l'enseigner, puisqu'elle dépend de la seule initiative de Dieu. C. IV. A vrai dire, il ne l'envisage en cet endroit que dans ses formes les plus élevées et les plus extraordinaires; aussi en déconseille-t-il le désir à des lecteurs peut-être encore trop peu avancés. Il insiste surtout sur la longue préparation que suppose la « vie contemplative » ainsi entendue, dont il ne prétend d'ailleurs nullement interdire l'accès aux âmes dûment préparées. C. IV-VI.

Rodriguez n'a pas, vis-à-vis des voies passives, une attitude d'opposition systématique, bien qu'il manifeste à leur égard en plusieurs endroits une réserve très prudente et quelque peu craintive. Pour l'expliquer, M. Pourrat, *op. cit.*, p. 315, rappelle qu'il fut témoin des troubles causés par le mouvement de mysticisme exagéré qui se produisit autour du P. Balthazar Alva-

rez. Il faut noter cependant qu'un auteur contemporain, le P. Louis du Pont, disciple et biographe du P. Alvarez, se montre fort résolument mystique. M. Saudreau, *La vie d'union à Dieu*, p. 471 sq., reproche à Rodriguez, avec modération du reste, de ne pas tenir suffisamment compte de l'existence d'une contemplation commune à côté de la contemplation extraordinaire. Mais il reconnaît qu'en plusieurs passages, qu'il cite, « la doctrine traditionnelle reprend ses droits ». Les critiques assez graves et péremptoires portées par H. Bremond, *Histoire littéraire du sentiment religieux*, t. III, p. 133 sq. et ailleurs, ne se justifient pas par un examen complet et approfondi des textes et semblent inspirées par des vues systématiques. Cf. J. de Guibert, *Revue d'ascétique et de mystique*, 1929, p. 183 sq.

Le traité *De la conformité à la volonté de Dieu* fait penser en certains chapitres au *Traité de l'amour de Dieu* de saint François de Sales : Rodriguez y enseigne l'indifférence et la résignation, même par rapport aux dons et aux progrès spirituels. C. XXIV sq. Il préconise l'exercice de l'amour de complaisance, c. XXXII, tout en rappelant pour finir que l'amour effectif doit rester notre exercice le plus ordinaire. C. XXXIV. Dans le traité sur la communion et la messe (IIe part., tr. VIII, c. X), il recommande vivement la communion fréquente et se rattache ainsi à l'apostolat eucharistique de son ordre.

Les meilleurs traités sont sans doute ceux où il enseigne la conquête patiente et méthodique des vertus dominantes comme la mortification, l'humilité, la charité envers le prochain, etc. C'est là que ses qualités de finesse psychologique et son ton de bonhomie encourageante réussissent le mieux.

Ses citations très nombreuses et puisées dans la pure tradition catholique donnent un fondement suffisamment large et solide à la spiritualité active qu'il tient de son ordre. Parmi les Pères, il cite le plus souvent saint Augustin et saint Bernard ; parmi les théologiens, saint Thomas a ses préférences ; mais il consulte aussi Suarez, son contemporain, et divers théologiens jésuites. Il cite parfois des auteurs païens, ce qui déplaît fort au janséniste Binet ; mais il n'en abuse point comme d'autres écrivains ascétiques ou prédicateurs de l'époque.

Rodriguez a été goûté, lu et relu par de nombreuses générations d'aspirants à la perfection et tous sans doute, ou peu s'en faut, y ont trouvé leur profit. Au jugement de M. Pourrat, *op. cit.*, p. 319, « peu d'ouvrages ont exercé une action aussi profonde et aussi étendue ». L'éloge le plus autorisé est celui que lui décerna S. S. Pie XI dans la Lettre apostolique *Unigenitus Dei Filius*, adressée le 19 mars 1924 aux supérieurs généraux des ordres religieux. Parlant de la formation des novices à la vie intérieure et à la perfection, le souverain pontife écrit : « Il sera de la plus grande utilité de lire assidûment et de méditer les écrits de saint Bernard, du Docteur séraphique saint Bonaventure, d'Alphonse Rodriguez, ainsi que de ceux qui, en chacun de vos ordres, ont fait autorité en matière de spiritualité ; la valeur comme l'influence de leurs ouvrages, loin d'avoir vieilli avec le temps, semble plutôt croître de nos jours. » *Acta apostolicæ Sedis*, 1924, p. 142.

Sommervogel, *Bibl. de la Comp. de Jésus*, t. VI, col. 1946-1963 ; E. Nieremberg, *Varones illustres de la Comp. de Jesús*, nouv. éd., t. IX, p. 239-245 ; Astrain, *Hist. de la Compañia de Jesús en la asistencia de Esp.*, t. IV, p. 83 sq. ; E. Reyero, *El grande asceta español, P. A. Rodriguez*, Valladolid, 1916 (brochure) ; A. Pérez Goyena, *Tercero centenario de la muerte del P. A. R.*, dans *Razón y Fe*, février 1916, p. 141-155 ; A. de Vassal, *Un maître de la vie spirituelle : le P. A. Rodriguez*, dans *Études*, t. CL, 1917, p. 297-321 ; A. Pottier, *Le P. Louis Lallemant et les grands spirituels de son temps*, t. I, Paris, 1927, p. 257 sq.

J.-P. GRAUSEM.

2. RODRIGUEZ Antoine-Joseph, Bénédictin portugais (XVIIIe s.), né en 1705 à Mérida en Estramadure, il entra, ses premières études terminées, dans l'ordre de Saint-Benoît, où il se fit bientôt une réputation par son ardeur au travail. Ses études ne portèrent pas seulement sur les sciences proprement ecclésiastiques, il acquit une réelle compétence dans les questions de physique et d'histoire naturelle et fit campagne contre nombre d'errements en matière médicale. Sa *Palestra critico-medica*, Madrid, 1735, est une protestation énergique contre les empiriques et leurs remèdes. Combattu par beaucoup de ceux dont il dénonçait l'ignorance, il fut défendu par les plus éclairés des prélats de la péninsule ; l'archevêque de Tolède le nomma examinateur synodal, et lui fit donner par ses supérieurs l'autorisation de demeurer à Madrid, où il mourut en 1781. Il a laissé un *Traité de théologie morale et de droit civil*, Madrid, 1788, 4 vol. in-4° ; une *Démonstration des fondements de la religion chrétienne*, in-8°, *ibid.*, 1762 ; une *Biblioteca Española*, Madrid, 1781-1786, 2 in-fol., le t. I étant consacré aux auteurs rabbiniques ; le t. II aux écrivains païens et chrétiens jusqu'au XIIIe siècle.

Michaud, *Biographie universelle*, nouv. éd., t. XXXVI, p. 291 ; Hurter, *Nomenclator*, 3e éd., t. V *a*, col. 547.

É. AMANN.

3. RODRIGUEZ Emmanuel (XVIe-XVIIe s.). Né à Estremoz en Portugal vers le milieu du XVIe siècle, il entra chez les frères mineurs de l'observance à Salamanque ; par la suite il professa à Toulouse, à Cahors, puis de nouveau à Salamanque, où il a dû passer la plus grande partie de sa vie ; il y mourut en 1613. Orienté surtout vers la morale et le droit canonique, où il avait acquis une compétence reconnue de tous, il a surtout laissé des œuvres de ce genre. Retenons une *Suma de casos de consciencia* (avec un appendice sur les visites canoniques), dont une première rédaction en deux volumes parut à Salamanque en 1604, puis en 1607 ; un deuxième recueil, différent du premier et contenant des additions importantes, parut à Saragosse en 1615. Wadding fit de cet ensemble un abrégé qui parut en 1616. Il y eut aussi une traduction latine et une italienne du premier recueil ; tout ceci complique assez la question littéraire. Très préoccupé aussi de mettre en pleine lumière les privilèges des réguliers, Emmanuel Rodriguez compila deux énormes ouvrages : *Quæstiones regulares et canonicæ*, 3 in-fol., Salamanque, 1598, et plusieurs autres éditions ultérieures, à Lyon, à Venise, etc., et *Collectio et compilatio privilegiorum regularium mendicantium et non mendicantium ab Urbano II usque ad Clementem VIII concessorum*, souvent publiée avec l'ouvrage précédent. Les *Quæstiones regulares* devaient amener en Sorbonne un assez vif incident en 1622. Cette exhibition des divers privilèges, plus ou moins authentiques, des réguliers parut extrêmement déplacée. Les séculiers de la faculté épluchèrent d'abord un *Abrégé* de l'énorme ouvrage, puis le livre lui-même. Une commission fut chargée d'examiner le tout. A l'assemblée du 1er juin, les examinateurs déclarèrent y avoir trouvé « différentes propositions très contraires aux deux états et aux bonnes mœurs, pernicieuses, erronées, scandaleuses, téméraires, dans lesquelles on abuse des bulles des papes, qui dérogent au concile de Trente, qui sont injurieuses à la dignité des apôtres, qui détruisent l'autorité des pasteurs et des curés dont la véritable bulle est l'Évangile, qui renversent tout l'ordre hiérarchique et même qui outragent les rois et les princes ». Une intervention du chancelier d'État, qui se produisit au cours de juin et devant laquelle la faculté dut finalement s'incliner, empêcha l'affaire de prendre de plus amples proportions, et nous ne pouvons dire exactement quelles étaient les particularités de l'ouvrage de Rodriguez qui avaient si vivement ému

les sorbonnistes. L'affaire témoigne à sa façon que la vieille querelle entre séculiers et réguliers n'était pas encore vidée.

L. Wadding, *Scriptores O. M.*, Rome, 1806, p. 72; J.-H. Sbaralea, *Supplementum*, p. 230; N. Antonio, *Bibl. hispana nova*, 2e éd., t. I, p. 355. — Pour l'affaire de Sorbonne : Duplessis d'Argentré, *Collectio judiciorum*, t. II, 2e part., p. 132 sq.; Féret, *La faculté de théologie de Paris*, époque moderne, t. III, p. 154.

É. Amann.

ROELEWINCK **Werner**, théologien et historiographe chartreux, naquit à Laër au diocèse de Munster-en-Westphalie, en 1425. Après avoir terminé ses études universitaires, il entra au noviciat de la chartreuse de Cologne et y fit ses vœux en 1448. Il mourut, après cinquante-cinq ans de religion, martyr de son dévouement envers ses confrères malades de la peste. C'est après en avoir enterré sept qu'il succomba le 26 août 1502, à l'âge de soixante-dix-sept ans. Sa vie monastique se partagea entre l'observance régulière et l'étude. Ses ouvrages le firent estimer de ses contemporains, qui le consultaient de toutes parts. Le célèbre abbé Trithème alla le visiter dans sa cellule. La chronique du monastère en a fait cet éloge : « C'était un historien insigne, un grand canoniste, un théologien subtil, et un remarquable interprète des saintes Écritures. Mais, ce qui est plus important, il était fort adonné à la vie intérieure. On l'appelait communément le saint ou le Père éclairé, à cause de ses vertus et du don de haute oraison, qu'il avait reçu de Dieu. » La bibliographie de Roelewinck intéresse l'histoire même de l'imprimerie à Cologne et ailleurs, parce que plusieurs de ses ouvrages furent imprimés une trentaine d'années avant sa mort et ont donné lieu à plusieurs contestations historiques. La liste suivante, divisée par matières, fera connaître les principales éditions des œuvres imprimées et les titres de celles qui restèrent manuscrites.

1° *Écriture sainte.* — 1. *In Thobiam expositio*, ms. — 2. *In acta apostolorum commentarii*, ms., cf. Petrejus, *Biblioth. cartusiana*, p. 41. — 3. *Commentaria in epistolas S. Pauli*, ms. en six grands volumes. Le chartreux Sutor dit que cet ouvrage important est divisé en 14 livres, et porte le titre de *Doctrina Pauli.* Il importe de signaler l'*Expositio in omnes epistolas divi Pauli*, que le chartreux Mörckens, bibliothécaire de la chartreuse de Cologne, a fait marquer dans la *Bibliotheca Coloniensis* du P. Hartzheim, comme étant un ouvrage distinct du précédent. — 4. *Expositio in epistolas omnes canonicas* que Trithème vit dans la cellule de l'auteur. *In epistolas S. Joannis Apostoli*, ms. in-folio.

2° *Théologie et droit canon.* — 1. *Liber qui dicitur Paradisus conscientiæ et quæstiones XII pro SS. theologiæ studiosis.* Ce sont deux ouvrages distincts. Le premier, selon Arnold Bostius, traite abondamment de la charité dans les trois voies de la vie intérieure; le second renferme un éloge et un guide dans l'étude de la théologie. Une première édition exécutée par Arnold Therhoernen, dans l'enclos de la chartreuse de Cologne, en 1465, in-4°, est restée inconnue aux bibliographes. Le P. Hartzheim l'a notée dans sa *Bibl. Colonien.*, d'après les renseignements du chartreux dom Mörckens. En 1475, le même typographe réimprima ces livres, encore à Cologne, in-4°, mais séparément, (cf. Hain, *Repertorium*, n. 12 382 et 13 638; Panzer, *Annales typ.*, t. I, p. 279, n. 29). — 2. *Formula vivendi canonicorum sive vicariorum secularium aut etiam devotorum presbiterorum* (sic), Cologne, Arnold Therhoernen, deux fois, sans date (1477 et ...?), in-4°; il y en a eu trois autres éditions, deux sans date et sans nom d'imprimeur, antérieures à 1500, et une faite à « Delfis » en 1496, in-4° (cf. Hain, n. 7252-7256). Le P. Hartzheim dit qu'elle a été imprimée aussi à Munster après sa mort (1502) avec une addition du docteur Henri Koppeler. Après 1501, on la réimprima in-4°, aussi sans aucune marque (cf. Panzer, t. I, p. 182, n. 211). *Formula vivendi*, etc., Cologne, Martin de Werdena, 1509, in-8°. — 3. *Libellus de regimine rusticorum, qui etiam valde utilis est curatis, capellanis, drossatis, scultetis et aliis officialibus eisdem in utroque statu presidentibus :* il y en a cinq éditions (cf. Hain, n. 13 725-13 729). — 4. *Libellus de venerabili sacramento et valore missarum ratione pretii satisfactivi tam pro vivis quam pro mortuis*, etc., Cologne, Arnold Therhoernen, 1470, in-4° (cf. Hain, n. 14 095); Paris, sans aucune marque (1480?), 1495, 1497, 1499, 1500, une autre édition sans date, mais antérieure à 1501 (cf. Daunou-Pellechet, *Catalogue des incunables de la bibliothèque Sainte-Geneviève*, Paris, 1892, n. 1159 et 1204), Paris, 1513; Cologne, 1535, avec le traité d'Alger sur l'eucharistie. — 5. *Formula timoratorum episcoporum ad Joannem, episcopum Monasteriensem*, ms. — 6. *De dignitate et potestate sacerdotum lib. I*, ms. — 7. *De hospitalariis et operibus misericordiæ vacantibus lib. I*, ms. — 8. *De fraterna correctione tractatus* imprimé à Cologne par Arnold Therhoernen, en 1470, in-4°, 58 feuillets, sans aucune marque (cf. Hain, n. 5760; Panzer, t. IV, p. 117, n. 388; Migne, *Dictionn. de bibliogr.*, t. II, col. 124 et t. VI, col. 61). — 9. *De visitatione monastica atque de iis quæ impediunt bonum processum ejus lib. I*, Cologne, 1470, in-4° (Hartzheim). — 10. *Quæstiones et resolutiones octo, sive consilia prælatis et religiosis data*, ms. — 11. *Stella præpositorum, sive regulæ viginti pro Ecclesiarum prælatis*, ms. in-8°. — 12. *De contractibus an sint liciti lib. I*, ms. — 13. *De calendario et martyrologio lib. I*, ms. — 14. *Dissertationes duæ de martyrologio paschalique luna, cum tabula ad inveniendam quotannis Septuagesimam*, imprimées in-4°, en 1472, peut-être à Cologne (cf. Hartzheim, et Migne, *op. cit.*, t. IV, col. 687). — 15. *De differentia passionum, et quid sit passio lib. I*, ms. — 16. *De securitate licentiæ prælatorum lib. I*, ms. — 17. *De septem horis canonicis reverenter et fructuose in ecclesia legendis aut decantandis*, imprimé sans aucune marque, mais peut-être à Cologne, Quentell, après 1500, in-4°, 6 feuillets (cf. Panzer, t. IV, p. 280, n. 491 c.). — 18. *Tractatus de virtutis essentia, directione et bonitate lib. III*, ms. in-folio. — 19. *Epistola de oratione Christi in cruce ad propositam quæstionem : An Christus oraverit pro omnibus*, ms. in-8°. — 20. *Liber de regimine principum*, ms. — 21. *Tractatus de optimo genere gubernandi rempublicam*, ms. — 22. *Epistola ad quemdam abbatem O. S. B. : an episcopatum tutelarem* (sic) *secure possit acceptare*, ms. in-8°. — 23. *Quæstio cum solutione data religiosis, ut vitent sæcularia negotia*, ms. in-8°.

3° *Spiritualité.* — 1. *Quæstiones decem de profectibus religiosorum lib. I*, ms. — 2. *Tractatus de desideriis sanctis*, ms. in-8°. — 3. *De contemplatione simplicium lib. I*, ms. — 4. *Epistola ad quemdam religiosum de contemplatione*, ms. in-8°. — 5. Le P. Hartzheim, d'après les notes de dom Mörckens, marque les opuscules suivants, comme ayant été imprimés à Cologne, en 1470, in-4° : *Tractatus de perfectiore institutione novitiorum; Tractatus de vinea spirituali sive profectu religionis.* Ces deux traités furent réimprimés comme il suit : *De spirituali vinea sive religionis profectu : necnon de perfectiore novitiorum institutione tractatuli duo* (à la fin du volume : *De vinea... finiunt Nurenberge impressi per... Joannem Stuchs. Anno domini Millesimo quingentesimo decimo tercio*, etc.), in-4°, 46 feuillets, avec gravures xylographiques. Ces deux livres, dans cette édition, ont été complétés par un autre opuscule d'un chartreux anonyme, dont voici le titre : *Exercitium perutile quod Manuale Cartusiense intitulatur*, etc., 14 feuillets.

4° *Vies de saints.* — 1. *Legenda sanctissimi Servacii, Tungrensis Ecclesiæ præsulis*, etc., Cologne, Arnold Therhoernen, 1472, in-4°, 30 feuillets, caractères gothiques. — 2. *Vita S. Hugonis ex cartusiano episcopi Lincolniensis.* C'est un abrégé de la grande vie, en cinq livres, composée par dom Adam, bénédictin et chapelain de saint Hugues. Surius l'a publiée dans son recueil de Vies des saints, au 17 novembre, après en avoir corrigé le style. Arnaud d'Andilly en a donné une traduction française dans ses *Vies des saints*, Paris, 1664, in-fol., p. 662-681. — 3. *Vita S. Pauli aposloli lib. VII*, se trouvait, en 1850, à Middlehill (Angleterre), dans la bibliothèque de sir Philipps (cf. Migne, *Dictionn. des manuscrits*, t. II, col. 169, n. 608). — 4. *Vita S. Gervasii*, ms. — 5. *Vita S. Jacobi*, ms.

5° *Sermons.* — 1. Un sermon latin sur la T. S. Vierge imprimé à Cologne, en 1470, par Arnold Therhoernen, in-4° (cf. Hartzheim, *op. cit.*). — 2. *Sermo ad populum prædicabilis in festo præsentationis B. Virginis per impressionem multiplicatus sub hoc currente anno 1470*, Cologne, Arnold Therhoernen, in-4°, 12 feuillets, caractères gothiques (Panzer, t. IX, p. 121-122, n. 3 c, pense que l'édition suivante est différente de celle-ci). *Sermo... in festo præsentacionis beatissime Marie semper virginis cum magna dilingencia ad communem usum multorum sacerdotum presertim curatorum collectus. Et idcirco per... M° CCCC° LXX°*, etc., in-4°, 12 feuillets, dont 11 seulement chiffrés, car. goth., sans nom de lieu, ni d'imprimeur. *Sermo...* avec la lettre de l'archevêque de Mayence, Adolphe, accordant des indulgences, Cologne, A. Therhoernen, s. d., in-4°, 24 feuillets, car. goth. (cf. Hain, *Repertorium*, n. 91), réimprimé dans cette ville, en 1474, in-4°, « per me Goiswinum Gops de Euskyrchen »; deux autres éditions n'ont aucune marque (cf. Panzer, t. IV, p. 271-272 et p. 283). — 3. *Sermo capitularis de sancto Benedicto abbate*, imprimé vers 1480, in-4° (à Cologne?). Cette édition indiquée par Migne, *Dictionn. de bibliogr.*, t. IV, col. 179, semble être la même que celle vue par Trithème dans la cellule de l'auteur. — 4. *Sermo de S. Benedicto*, imprimé, Cologne, in-4°, 1470 : dom Mörckens a noté cette édition comme étant distincte de la précédente (cf. Hartzheim). — 5. Un grand nombre de sermons restés inédits.

6° *Histoire.* — Roelewinck est très connu comme historien. Son ouvrage intitulé : *Fasciculus temporum*, a eu pendant un demi-siècle et plus une vogue extraordinaire. C'était le manuel d'histoire depuis la création du monde le plus répandu et le plus accrédité. Les éditions latines se multiplièrent prodigieusement et les traductions française, flamande et allemande eurent aussi leur succès. Aujourd'hui, il est difficile de faire le recensement exact de toutes les éditions. Plusieurs bibliographes, parmi lesquels il faut mettre le fameux Maittaine, ont catalogué des éditions qui n'ont jamais paru. On a écrit plusieurs autres inexactitudes au sujet de l'auteur et du continuateur de sa chronique. La vérité est que Roelewinck a poussé sa chronique jusqu'à 1484; Jean Linturius a commencé ses additions en 1475 et s'est arrêté en 1514, il s'occupe des événements arrivés dans sa province, et surtout dans sa paroisse (Hoff, dans la basse Autriche). Le P. Hartzheim dit que les éditions de Cologne de 1474 et 1479 rapportent le récit de la résurrection du docteur damné de Paris, qui fut l'occasion de la retraite de saint Bruno, fondateur des chartreux. On l'a supprimé dans quelques réimpressions.

L'édition *princeps* du *Fasciculus temporum* parut à Cologne, en 1472, par Arnold Therhoernen. Il en existe encore deux exemplaires connus, dont un à la bibliothèque Bodléienne, d'Oxford (cf. Migne, *Dictionnaire de bibliographie*, t. I, col. 568). La deuxième édition *Impressa... per me arnoldum therhuernen, sub annis dni M.cccc.lxxiiij*, etc., à Cologne, est in-fol., avec caractères gothiques et gravures xylographiques; elle a 73 feuillets (Hain, n. 6918). On trouvera les renseignements sur les autres éditions dans Hain, Panzer, etc.

Le *Fasciculus temporum* est reproduit dans la collection publiée par Jean Pistorius sous le titre : *Rerum Germanicarum scriptores aliquot insignes Medii Ævi ad Carolum V*, Francfort, 1583 (ou 1584), et 1613; Ratisbonne, 1726 et 1731, 3 vol. in-fol. — Trad. flamande, Utrecht, 1480, in-fol., 330 feuillets, caractères gothiques (Hain, n. 6946). — Trad. allemande, Bâle, 1481, in-fol.; (Strasbourg), 1492, in-fol. (Hain, n. 6939-40); Augsbourg, 1524, in-fol. — Trad. française, *Petit Fardelet des temps*, Lyon, 1478: cette édition marquée par François de La Croix du Maine est bien douteuse, dit M. Brunet. Le traducteur est le P. Pierre Farget, augustin; Lyon, 1483, 1490, in-folio et plusieurs autres à la suite. (Cf. De La Plane, *Notices bibliographiques sur deux ouvrages imprimés dans le XV*e *siècle et intitulés l'un Breviarium in Codicem par J. Lefèvre, et l'autre Fasciculus temporum par Werner Rolewinck*, Paris, Labbé, 1845, in-8°.)

Un autre ouvrage d'histoire a aussi rendu célèbre dom Werner Roelewinck, *Liber de laude antiquæ Saxoniæ, nunc Westphaliæ dictæ*, imprimé (à Cologne) sans marque, in-4° (cf. Hain, n. 13961). Le P. Hartzheim donne la date de 1488. — Le livre *Ortwini Gratii opus de laudibus Westphaliæ seu antiquæ Saxoniæ*, est le même ouvrage, imprimé en 1500, in-4°, sans aucune autre indication, avec une épigramme de Ortwin Gratius, *in laudem Westphalorum...* (cf. Maittaire, p. 741; Panzer, t. IV, p. 73, n. 678), Cologne, Quentell, 1513 et 1514, in-4°, 38 feuillets; Cologne, 1602, in-12, et 1639, in-8°. Ces deux éditions ne sont pas complètes et renferment des appréciations opposées aux sentiments religieux de l'auteur (Hartzheim). Leibnitz a inséré cet ouvrage, d'après l'édition de 1513, dans son recueil intitulé : *Scriptorum Brunswicensia illustrantium*, t. III, 1710. — *De Westphalorum situ, moribus, virtutibus et laudibus, auctore W. R.*, Wetzl, 1736, in-8°. — Enfin un dernier ouvrage historique de Roelewinck intitulé : *De origine Frisonum* n'a jamais été publié.

7° *Œuvres diverses.* — 1. *Liber de origine nobilitatis* divisé en quarante-trois chapitres. Il a été imprimé in-4° sans désignation de ville, de date et de nom d'imprimeur (cf. Hain, n. 12 079 et Panzer, t. IX, p. 228, n. 447). — 2. *Tractatus de optimo genere gubernandi rem publicam. Ad Enerwinum comitem de Benthem*, ms. — 3. *Tractatus de excellentiis Alberti cognomento Magni*, ms. in-8°. — 4. *Ad quemdam O. S. B. abbatem, qui coactus fuit suscipere episcopatum lib. I*, ms. — 5. *Sermo de fraternitate vulgari simul convivantium*, ms. in-8°. — 6. *Epistola de vera salutarique amicitia*, ms. in-8°.

Cf. Trithème dans ses deux ouvrages : *Illustr. viror. Germaniæ* et *De scriptor. ecclesiast.*; Arnold Bostius, *De præcipuis aliquot cartus. familiæ Patribus*, c. XXXVII; Sixte de Sienne; Possevin; Gérard Vossius; Petrejus, *Bibliotheca cartusiana;* Morozzo, *Theatrum chronol. S. O. C.*, Turin, 1681; Hartzheim, *Bibliotheca Coloniensis;* Le Vasseur, *Ephemerides ord. cartus.*, t. III, p. 141-142; Michaud, *Biographie universelle;* Hoefer, *Biographie générale;* documents particuliers.

S. AUTORE.

ROEST Pierre, jésuite, polémiste. Né à Nimègue en 1562, entré dans la Compagnie en 1586, il enseigna pendant quarante-quatre ans la philosophie, la théologie et l'Écriture sainte à Wurtzbourg, Mayence, Molsheim, Trèves et Cologne, où il mourut le 17 avril 1642. Outre des thèses de théologie défendues à Wurtzbourg et à Trèves, nous avons de lui plusieurs ouvrages de polémique antiprotestante : *De sacrarum imaginum et reliquiarum cultu contra Conrardi Vorstii Calviniani*

44 novitates, Wurtzbourg, 1608; *Pseudo jubilæum anno 1617 calendis novembris insolenti festivitate a Lutheranis... celebratum*, Molsheim, 1618, à propos du centenaire des thèses de Wittemberg; *Duorum Lutheranorum, Thomæ Wegelini... et M. Joannis Schachingeri... hallucinationes... de resurrectione mortuorum*, Trèves, 1619; *Apologia pro Deiparæ Virginis camera et historia*, Trèves, 1625, c'est une défense de la Santa-Casa de Lorette contre l'ouvrage du protestant Matthias Bernegger, professeur à Strasbourg, *Hypobolimæa divæ Mariæ Deiparæ camera seu Idolum Lauretanum*, Strasbourg, 1619, dans lequel était attaqué également le *Pseudo-jubilæum*. Son tempérament combattif et intransigeant entraîna le P. Roest à attaquer très vivement son collègue à l'université de Cologne, le P. Frédéric Spe. Lorsque celui-ci laissa publier par un ami sa fameuse *Cautio criminalis* (1631) contre les procès de sorcellerie, le P. Roest voulut faire mettre l'ouvrage à l'Index. Il fallut l'intervention du P. général pour l'y faire renoncer.

J.-F. Foppens, *Bibliotheca Belgica*, t. II, p. 1005; Sommervogel, *Bibl. de la Compagnie de Jésus*, t. VII, col. 9-11; B. Duhr, *Geschichte der Jesuiten...*, t. II *a*, p. 584; t. II *b*, p. 761.

J.-P. GRAUSEM.

ROGATISTES, secte donatiste. Voir DONATISME, t. IV, col. 1710.

ROGER Louis, originaire du diocèse de Bourges, docteur en théologie, fut doyen et archidiacre de la cathédrale de Bourges, au XVIIIe siècle. Il a publié un écrit intitulé *Dissertationes duæ critico-theologicæ*, Paris, 1713, in-8°. La première de ces dissertations est dirigée contre les sociniens et les nouveaux critiques, sur le verset des trois témoins célestes, I Joa., V, 7. « Il y en a trois qui rendent témoignage dans le ciel. » Ces paroles montrent nettement la distinction des trois personnes en Dieu. La seconde est dirigée contre les Juifs sur la prophétie d'Isaïe VII, 14 : « Voilà qu'une Vierge concevra et enfantera »; ces paroles prouvent la virginité de Marie par la signification du mot hébreu *alma* (*Mémoires de Trévoux*, févr. 1714, p. 193-216). D'après les *Mémoires de Trévoux*, août 1717, p. 1359-1379, Roger avait dressé le projet d'un ouvrage sur l'eucharistie, afin de compléter l'ouvrage alors célèbre de *La perpétuité de la foi*. L'auteur souligne la grande valeur de l'argument de prescription contre les protestants.

Hurter, *Nomenclator* 3e éd., t. IV, col. 810.

J. CARREYRE.

ROHRBACHER René-François, historien ecclésiastique (1789-1856).

I. VIE. — Né le 27 septembre 1789 à Langatte, près de Sarrebourg, alors du diocèse de Nancy, René-François fut, par suite du malheur des temps, livré à lui-même pour sa formation intellectuelle. Son père, modeste maître d'école, et son curé, M. de Frimont, lui enseignèrent les premiers éléments de l'allemand, du français et du latin; il fit ensuite en un an et demi ses humanités aux collèges de Sarrebourg et de Phalsbourg, et resta trois ans et demi comme surveillant dans ce dernier établissement. Déjà sa vocation d'historien s'éveillait : il consacrait ses loisirs et ses vacances à lire les *Mémoires pour servir à l'histoire ecclésiastique* de Tillemont, ainsi que les ouvrages de Chateaubriand, de J. de Maistre et de Bonald.

Son éducation cléricale fut très écourtée : entré au grand séminaire de Nancy en 1810, il reçut aussitôt des mains de Mgr d'Osmond la tonsure, et, en 1812, la prêtrise. On le nomma immédiatement vicaire, non pas à Wibersviller, comme l'affirment la plupart de ses biographes, mais à Insming, où il exerça aussi le professorat. Cf. E. Martin, *Histoire des diocèses de Toul, de Nancy et de Saint-Dié*, t. III, p. 287, n. 1. Six mois après, il était vicaire à Lunéville. En 1821, il entra chez les missionnaires diocésains, dont il devint le supérieur de 1823 à 1826. Son ministère ne le détournait pas de ses études historiques : il lut, entre autres, la *Geschichte der Religion Jesu-Christi*, du comte Fr.-L. de Stolberg, et la *Restauration der Staatswissenschaft*, de L. de Haller, protestant que cette étude allait conduire au catholicisme.

C'est alors qu'il fut attiré et séduit par les premières publications de l'abbé F. de Lamennais. En 1825, il entre avec lui en relations épistolaires et, le jour même où Lamennais était condamné en correctionnelle, 26 avril 1826, Rohrbacher arrivait à Paris pour se mettre à son service. Il entra alors pleinement dans l'esprit et dans les desseins du maître, mais en sachant garder sa personnalité et conserver assez de liberté intellectuelle pour saisir ce qu'il y avait d'inexact et de faux dans certaines de ses doctrines, pour les modifier et les corriger. Il le suivit à La Chesnaie, puis fut envoyé à Malestroit, en 1828, pour diriger les études philosophiques et théologiques des jeunes clercs du noviciat de la congrégation que les deux frères Jean et Félicité de Lamennais voulaient fonder. Il adhéra sans restriction et publiquement à l'encyclique *Mirari vos* du 15 août 1832; après la publication des *Paroles d'un croyant*, il écrivit à l'auteur et critiqua son livre; une nouvelle lettre du 10 avril 1835, pour essayer de le ramener dans la voie droite, demeura sans résultat. Cf. *Histoire universelle de l'Église catholique*, éd. Fèvre, t. I, 1899, p. 28-29. Le 9 septembre 1835, il quittait la Bretagne pour rentrer en Lorraine.

Mgr de Forbin-Janson lui confia dans son grand séminaire, en 1835, la chaire d'Écriture sainte (il composa avec ses élèves une grammaire hébraïque); en 1841, il y ajouta la chaire d'histoire ecclésiastique, pour ne garder, à partir de 1847, que ce dernier enseignement. Tout en prenant part aux controverses de l'époque sur le libéralisme, sur la liberté d'enseignement et sur la question des classiques soulevée par le *Ver rongeur des sociétés modernes* de l'abbé Gaume, il prépara et acheva la première édition de son *Histoire universelle*. Il en lut la préface à l'Académie Stanislas, où il avait été reçu en 1838 par Guerrier de Dumast.

Les troubles de 1848 eurent leur répercussion sur l'avenir de Rohrbacher : le séminaire fut accusé d'ultramontanisme et de ménaisianisme. Le professeur incriminé dut s'éloigner : il partit à Paris, soi-disant pour préparer la deuxième édition de son *Histoire*. On n'attendit pas son retour : au lieu de lui donner un suppléant, l'administration diocésaine aurait nommé un titulaire à la chaire d'histoire ecclésiastique. Cf. *Hist. univ.*, éd. Fèvre, t. I, 1899, p. 86, n. 1. Il se retira au séminaire du Saint-Esprit, où il mourut le 17 janvier 1856.

II. ŒUVRES. — 1° *Autour du ménaisianisme.* — Les premiers ouvrages de Rohrbacher, à part le *Catéchisme du sens commun*, furent composés en Bretagne; ils doivent leur origine à ses relations avec Lamennais et ont très souvent pour objet de corriger une erreur du maître ou de préciser un point de doctrine.

Son premier ouvrage est le *Catéchisme du sens commun*, Paris, 1825, in-12. Il avait lu, étant vicaire, l'*Essai sur l'indifférence en matière de religion*. Il avait même écrit au *Défenseur*, t. III, p. 219, pour le justifier. En 1822, il commença à préparer le *Catéchisme du sens commun*, pour se prouver que « la règle de la foi catholique, de tenir pour certain ce qui a été cru en tout temps et par tous, est vraiment catholique et universelle et s'applique non seulement à la religion, mais aussi à toutes les connaissances humaines ». *Hist. univ.*, éd. Fèvre, t. I, p. 35. Il l'édita à Paris, en 1825; en 1812,

paraissait une 3e édition entièrement refondue, et, en 1855, une 4e sous le titre : *Catéchisme du sens commun et de la philosophie catholique.* L'auteur s'écarte de la doctrine de Lamennais, pour qui « le consentement commun, *sensus communis*, est pour nous le sceau de la vérité et il n'en est pas d'autre ». *Essai*, t. II, c. XIII. Dans son *Catéchisme*, divisé en trois parties, il étudie le sens commun comme fondement et règle de la certitude, il expose les vérités principales que la foi et le sens commun nous obligent de croire, et il critique ceux qui ne suivent pas la règle du sens commun et de la foi catholique. Selon lui, le *sensus communis* est l'ensemble des principes premiers de la raison naturelle et de leurs principales conséquences. Pour en connaître les éléments il faut s'adresser à la tête du genre humain, à l'Église. Il n'exclut pas, mais suppose les sens, le sens intime et la raison dans l'individu; comme règle, il n'admet l'autorité du genre humain en dehors de l'Église qu'autant que ses témoignages sont conformes à la tradition chrétienne. Il revint sur ce sujet dans une *Lettre à M. F. de Lamennais*, du 23 mars 1835 (*Hist. univ.*, éd. Fèvre, t. I, p. 127-129), à propos de la publication des *Paroles d'un croyant*, se séparant de plus en plus des idées de cet auteur : « Dieu m'a donné comme trois lumières : l'autorité de son Église, l'expérience de mes compagnons et enfin ma propre raison. »

Arrivé à Paris, pour rejoindre Lamennais, il s'essaya d'abord dans la polémique. En 1826, il publiait à Paris la *Lettre d'un anglican à un gallican*, et la *Lettre d'un membre du jeune clergé à l'évêque de Chartres*. Ces deux publications étaient provoquées par la controverse gallicane. Dans la première, il combat la *Déclaration de 1682* et montre que l'aboutissement des principes gallicans est l'Église établie à la façon d'Henri VIII ou des trente-neuf articles d'Élisabeth. La seconde traite des mêmes matières à un point de vue différent. Peut-être contribua-t-elle à l'évolution de Clausel de Montals qui abandonna le gallicanisme après 1830.

L'année suivante, 1827, pour détruire l'illusion de Lamennais sur l'Église primitive et pour montrer que le christianisme n'avait pas dégénéré, que l'Église catholique était toujours féconde, il donna à Paris, en 2 vol., le *Tableau des principales conversions qui ont eu lieu parmi les protestants depuis le commencement du XIXe siècle*; après la seconde édition, 1841, paraissait une traduction allemande, à Schaffouse, 1844. Il publia, en même temps que le *Tableau*, des *Motifs qui ont ramené à l'Église catholique un grand nombre de protestants*, suivi du *Catéchisme de controverse* du P. Scheffmacher. Une 3e édition paraissait en 1850. Il décrit la lutte difficile que les convertis ont eu à soutenir contre les préjugés, la volonté généreuse d'être toujours fidèles à la vérité et à la vertu, la justification qu'ils donnent de leur nouvelle foi.

Son intimité avec Lamennais le fait s'intéresser à la fondation de l'*Avenir*, auquel il donne plusieurs articles, deux, entre autres, sur le célibat. Après la suspension du journal, il écrivit, en 1832, une *Justification de la doctrine de Lamennais contre la censure imprimée à Toulouse*. Treize évêques avaient signalé à Grégoire XVI cinquante-six propositions extraites des ouvrages de l'auteur de l'*Essai* et de ses amis. Rohrbacher s'était senti touché et voulut se justifier. Mais il ne livra pas cette lettre à la publication; il en confia à sa mort le manuscrit au P. Gauthier, du séminaire du Saint-Esprit, demandant qu'on la conservât, car il en avait envoyé une copie à Lamennais. La préface seule a été publiée dans l'*Histoire universelle*, éd. Fèvre, t. I, p. 23-24; il y reconnaît la possibilité d'erreurs en des choses accessoires et affirme sa pleine soumission au Saint-Siège.

La *Religion méditée*, parue à Paris, en 1836, en 2 vol. et rééditée en 1852, se propose de rectifier une idée chère à Lamennais, que l'Église de nos jours était dans une complète décadence. En étudiant les Pères pour son *Histoire universelle*, Rohrbacher s'était rendu compte qu'il y avait là un préjugé. Il résolut alors de faire, écrit-il, « une suite de méditations sur toute l'histoire de la religion et de l'Église, depuis la création du monde jusqu'au jugement dernier, afin de montrer par les faits que, dans ces derniers temps comme dans les autres, l'Église catholique a toujours été digne de Dieu et que, de nos jours même, elle n'a cessé d'enfanter de saints personnages et des œuvres saintes. » *Hist. univ.*, éd. Fèvre, t. I, p. 43. On voit déjà dans cet ouvrage l'idée maîtresse de son *Histoire*, qui fait commencer l'Église à la création.

Ce fut également pour corriger une idée fausse de Lamennais que Rohrbacher publia les *Réflexions sur la grâce et la nature*, Besançon, 1838. Il avait eu entre les mains, en 1832, les cahiers de philosophie de Lamennais, qui préparait alors un *Essai de philosophie catholique*, qui deviendra l'*Esquisse d'une philosophie*. Dans ces cahiers, Lamennais ne voyait dans la grâce qu'une restauration de la nature et semblait confondre l'une avec l'autre; et ces erreurs se répandaient parmi les élèves de Malestroit. Rohrbacher prépara ses *Réflexions* en étudiant saint Thomas, saint Bonaventure, Louis de Blois et les décrets du Saint-Siège. Il soumit son travail à Lamennais qui l'approuva pleinement et promit de modifier dans ce sens son *Essai*. Il rétablit la distinction entre naturel et surnaturel, prouve l'existence des deux ordres de nature et de grâce, montre l'influence nécessaire de la grâce sur la nature. Mais on reconnaît qu'il n'est sur ce terrain qu'un écrivain d' « avant-poste ».

En préparant son *Histoire universelle*, il fut frappé de l'injustice des historiens vis-à-vis des papes, notamment de ceux de la grande période du Moyen Age, de Grégoire VII à Boniface VIII : la conduite de ces papes et de l'Église était attaquée dans maints ouvrages. Il s'attacha à cette question dès 1829, et publia en 2 vol., Besançon, 1838, les *Rapports naturels entre les deux puissances d'après la tradition universelle, suivis du Discours de réception de l'auteur à l'Académie Stanislas de Nancy*. Il y étudie les lois multiples de l'ordre social : la condition du pouvoir dans l'humanité, sa constitution dans l'Église, les limites morales que doit respecter la puissance temporelle, la conciliation entre la liberté et l'ordre, le droit divin de l'Église dont l'entier exercice doit lui être reconnu.

2° *L'Histoire de l'Église.* — Ces publications servirent à Rohrbacher de préparation à sa monumentale *Histoire universelle de l'Église catholique*. Il y travailla depuis 1826; elle parut de 1842 à 1849, en 28 volumes in-8°, chez Gaume, à Paris. Il donna lui-même une seconde édition de 1849 à 1853. Une *Table* dressée primitivement par L. Gauthier et remaniée ensuite et un *Atlas* dessiné par A.-H. Dufour portèrent l'édition à 30 volumes. L'œuvre de Rohrbacher s'arrête à 1845. Elle a été continuée par J. Chantrel, de 1845 à 1868, sous le titre *Annales ecclésiastiques*, t. XVI et XVII de l'édition in-4°, puis par dom Chamard, de 1868 à 1889, t. XVIII et XIX, sous forme d'*Éphémérides*, avec tables permettant de grouper facilement les faits. Une nouvelle édition a été réimprimée avec ces additions, en 1903, par Guillaume, à Paris. D'autres furent entreprises par Mgr J. Fèvre, l'une allant jusqu'à la vingt-cinquième année du pontificat de Pie IX, la seconde « revue, annotée, augmentée d'une vie de Rohrbacher, de considérations générales, de dissertations, et continuée jusqu'en 1900 », 16 vol. in-4°, Paris, 1899-1901. C'est la meilleure édition. L'*Histoire universelle* fut traduite en allemand (en partie) et publiée à Munster, à partir de 1860, par Hülskampf et divers auteurs; en

anglais, par l'abbé Brown-Barris, anglican converti, à Londres; en italien, par G. Teglio.

Deux grandes idées ont dirigé l'auteur dans la composition de son *Histoire :* elles sont indiquées dans l'épigraphe placée en tête de l'ouvrage et sont empruntées, l'une à saint Épiphane, *Adv. hær.*, l. I, t. I, n. 5, *P. G.*, t. XLI, col. 181 : Ἀρχὴ πάντων ἐστὶν ἡ καθολικὴ καὶ ἁγία Ἐκκλησία. « Le commencement de toutes choses est l'Église catholique », et l'autre à saint Ambroise, *In ps. XL*, n. 30, *P. L.*, t. XIV, col. 1082 : *Ubi Petrus, ibi Ecclesia.*

Rohrbacher avait d'abord pensé commencer son récit en partant de Jésus-Christ, avec l'intention de montrer dans une introduction que cette histoire remontait à l'origine du monde. Cependant l'abus que Lamennais faisait du terme vague d'Église primitive lui fit modifier son plan, et ce qui devait être seulement indiqué dans une introduction devint l'objet capital. « Comme l'Église catholique elle-même, je crus devoir embrasser tous les siècles dans son histoire, à partir de la création du monde. » C'est le trait distinctif de cette *Histoire :* « Le monde et l'homme créés dans le Verbe; l'homme placé dans l'état surnaturel, déchu, mais racheté et rendu à sa destination béatifique; Adam et les patriarches, Moïse, les prophètes, Jésus-Christ et les apôtres, les papes, les saints et les docteurs; le Christ promis, figuré, préparé, incarné, crucifié, continué dans une société qui existait d'ailleurs dès l'origine du monde et qui ne finira qu'au dernier jugement; toutes les nations ayant leur rôle terrestre subordonné à la mission catholique de cette Église; toutes les doctrines, toutes les vertus, toutes les grandeurs trouvant dans cette société leur principe, leur modèle, leur préparation ou leur sanction; l'humanité enfin sous tous ses aspects surnaturels, allant d'une éternité à l'autre. » *Hist. univ.*, éd. Fèvre, t. I, p. 61.

La seconde idée directrice de l'*Histoire universelle* est apologétique : l'exaltation de l'Église et des papes. L. Veuillot l'a exprimée dans cette phrase typique : « Il nous a restitué le pape dans l'histoire », et ce point de vue a été accentué dans son édition par Mgr Fèvre qui a trouvé l'auteur trop timide encore malgré sa hardiesse dans ses efforts pour « nous rendre le pape ». *Hist. univ.*, éd. Fèvre, t. I, *Avant-propos*, p. VI. Cet ultramontanisme est celui de Lacordaire, de Lamennais, de Montalembert, du cardinal Gousset, de l'*Avenir.* Il est né d'une réaction contre le gallicanisme qu'une union trop étroite entre le trône et l'autel, sous la Restauration, avait revigoré. L'Église était retombée sous la tutelle dont l'avait affranchie la Révolution. Mais le danger d'une réaction est souvent de dépasser les bornes. Rohrbacher rejette le droit divin du pouvoir royal et son absolutisme, son caractère d'inamissiblité; par contre, il exalte la papauté, surtout les grands papes du Moyen Age méconnus par l'histoire officielle. « Comment voulez-vous, disaient Rohrbacher et ses illustres amis, que nous croyions à l'immutabilité du pouvoir dans un pays qui fait une révolution chaque quinze ans, et que nous nous enchaînions à cette doctrine quand personne n'y croit plus, pas même les rois qui, presque tous, ont accepté des chartes restrictives? Mais nous serions dans le monde les seuls tenants de l'absolutisme, avec quelques Russes arriérés de Moscou, les ulémas de Constantinople, et cinq ou six vieux abonnés de la *Quotidienne!* Laissez donc l'Église se mouvoir au grand soleil de la liberté, sous l'autorité affranchie du seul chef qui ait mission de Dieu pour la gouverner. » Card. Mathieu, *Discours de réception à l'Académie Stanislas*, Nancy, 1883, p. 26. Aussi Rohrbacher s'en prend-il avec une incroyable dureté non seulement aux idées, mais à leurs représentants. Bossuet ne trouve pas grâce devant lui. Fleury est sa bête noire : il l'attaque tout au long de son *Histoire.*

Ces deux idées maîtresses ont largement influencé toute la composition de l'*Histoire universelle.* Il ne faut pas y voir une étude critique, comme on la ferait de nos jours : une telle œuvre serait d'ailleurs au-dessus des forces d'un seul homme. Rohrbacher a peu recouru aux sources; il a utilisé, et largement, les travaux de ses devanciers; il a épuisé l'historien allemand Stolberg; « il se borne souvent à coudre bout à bout des fragments d'auteurs contemporains ». *Introduction* de Mgr Fèvre, p. X. Cela explique les inégalités du style, qui se montre trop souvent âpre et parfois sauvage, incorrect, à côté de pages éloquentes; souvent aussi l'originalité des expressions était voulue.

On peut lui reprocher en outre sa manie de prophétiser, sa franchise trop rude, sa sévérité outrée contre certains grands personnages (Bossuet), ses rapprochements bizarres et artificiels entre le passé et le présent. Ces défauts laissent subsister un certain nombre de qualités : l'unité du plan qui développe la destinée de la cité de Dieu sur la terre; sa thèse de la primauté de Pierre s'exerçant à travers les âges; l'exposé du dogme et la réfutation des hérésies; l'analyse et la critique des auteurs, jugés d'après les principes de ses précédents ouvrages. Ce sont ces qualités qui expliquent son succès dans le monde ecclésiastique du XIXe siècle et spécialement dans les chaires des réfectoires des grands séminaires.

Elles ne peuvent cependant suppléer au manque complet de critique et faire de l'*Histoire universelle* un ouvrage historique auquel on puisse se reporter en toute sécurité. Dans sa brochure sur l'*Enseignement de l'histoire ecclésiastique*, Mgr Douais signalait l' « insuffisance des histoires générales de Rohrbacher et de Darras, qui, parce qu'elles furent écrites dans un sens anti-gallican, parurent combler toutes les lacunes, mais dont le succès a été considéré à l'étranger comme la preuve la plus significative de la décadence des études historiques au sein du clergé français. » Cité par de Smedt, *Principes de la critique historique*, 1883, p. 286.

Les critiques des contemporains portèrent particulièrement sur les doctrines contenues dans l'*Histoire universelle*, reflet de celles qui se trouvaient exposées dans les premiers ouvrages de Rohrbacher. Elles se firent jour dès la publication des premiers volumes. Le 24 juin 1845, l'*Ami de la religion*, qui avait d'abord été favorable à l'*Histoire universelle*, reproduisait un article de sévère critique paru l'année précédente dans le *Journal historique et littéraire* de Liége; l'abbé Justamond publiait des *Observations critiques sur l'Histoire universelle de l'Église catholique de M. l'abbé Rohrbacher*, Orange, 1847; l'abbé Caillau s'élevait contre Rohrbacher dans la *Bibliographie catholique;* l'abbé de La Couture donnait un volume d'*Observations sur le décret de la Congrégation de l'Index du 27 septembre 1851 et sur les doctrines de quelques écrivains;* un *Mémoire* clandestin adressé à l'épiscopat français renouvelait les attaques de Caillau.

On reprochait notamment à l'auteur d'accorder aux gentils une connaissance du vrai Dieu plus grande que ne leur en accordent les Pères et les théologiens, de faire remonter l'Église catholique aux origines de l'humanité, de voir dans cette Église plus de démocratie que n'y en voit Bellarmin, de supposer à la souveraineté temporelle une origine démocratique, contrairement à l'enseignement traditionnel, et de la subordonner à l'Église sur d'autres points que celui de la conscience, de ne reconnaître pour la certitude rationnelle que le sens commun à l'exclusion des autres moyens de certitude.

Rohrbacher répondit à ces diverses attaques : dans une lettre à l'*Ami de la religion* du 14 juin 1845 (*Hist. univ.*, t. I, p. 110-116), où il revient sur les questions de la certitude, de la nature et de la grâce, des limites

du pouvoir ecclésiastique, invoquant pour se justifier les Pères et les théologiens; dans ses *Observations à M. l'abbé Caillau sur ses douze articles de critique...*, 19 juillet 1849 (*Hist. univ.*, t. I, p. 141-148); dans ses *Observations sur un volume de M. l'abbé de La Couture et sur un Mémoire clandestin adressé à l'épiscopat...*, 1852 (*Hist. univ.*, t. I, p. 149-158); dans une *Lettre à Mgr d'Astros, archevêque de Toulouse*, du 24 janvier 1855 (*Hist. univ.*, t. I, p. 122-126). Ses amis prirent également sa défense : l'abbé Gridel, *Quelques observations au rédacteur de l'Ami de la religion*, dans l'*Espérance, courrier de Nancy*, 19 et 21 août 1845 (*Hist. univ.*, t. I, p. 130-136); *Lettre de C. C.*, datée de Metz, 24 août 1845, dans l'*Abeille, union catholique d'Alsace*, 30 août 1845 (*Hist. univ.*, t. I, p. 136-137); *Lettre de J.-C. Lardinois*, datée de Liége, 20 août 1845, en réponse à l'article du *Journal historique* de Liége (*Hist. univ.*, t. I, p. 138-140).

Il est inutile d'entrer dans le détail de toutes ces controverses. Notons seulement que, en ce qui concerne ses idées sur la gentilité, Rohrbacher s'efforce de tenir le milieu entre les théories des jansénistes, pour qui les gentils avaient totalement perdu les lumières de la révélation et la grâce du salut, et celles de Lamennais, pour qui les idées religieuses s'étaient conservées, même au sein du paganisme, pures et intactes, l'idolâtrie n'étant pas une erreur de l'esprit, mais un crime de la volonté. Rohrbacher montre que l'on rencontre chez les peuples barbares des vestiges de la tradition primitive, non toutefois exempts d'erreurs. Il emploie cependant des expressions équivoques qui rendent sa pensée douteuse sur ce point. Il trouve des textes de Pères et de théologiens pour se justifier.

Au reproche fait à sa théorie de la communication de la souveraineté temporelle par le peuple, il répond en invoquant l'autorité de Mgr Parisis, *La démocratie devant l'enseignement catholique*. Sur les relations entre les deux pouvoirs, il avait déjà précisé ses idées de façon originale, dans une lettre à Lamennais du 23 mars 1835. L'Église, disait-il, conduit la grande caravane vers le ciel. Les puissances temporelles président aux gîtes qui se trouvent sur la route. Leur devoir est de disposer toutes les facilités pour permettre aux pèlerins de continuer leur route et, pour cela, de s'entendre avec la première. Si le préposé d'un gîte devient par trop mauvais et qu'on puisse le remplacer, la puissance qui préside à la caravane peut et doit le remplacer. S'il y a trop de difficultés, il ne faut pas le tenter : il ne s'agit que d'un gîte. Si une bande de la caravane réussit toute seule dans cette entreprise hasardeuse, tant mieux. Sinon, on remédiera à la mésaventure le mieux que l'on pourra. *Hist. univ.*, t. I, p. 128.

Ces controverses doctrinales alarmèrent l'autorité ecclésiastique. L'évêque de Nancy, Mgr Menjaud, nomma une commission pour examiner l'*Histoire universelle*. L'abbé Gridel rédigea un long rapport de 50 p. in-4°, qui, signé par la commission et approuvé par l'évêque, fut envoyé à l'auteur. Celui-ci promit d'en tenir compte; mais, pour couper court à toute controverse et à toute nouvelle manœuvre, il soumit son œuvre à Rome, avec d'autant plus d'empressement qu'elle avait été déférée au tribunal de l'Index. Le cardinal Maï, préfet de la Congrégation, n'y « trouva rien qui méritât le moindre blâme ». Il le fit savoir à l'auteur en 1846 et en 1847 et promit son intervention pour faire cesser les attaques. *Hist. univ.*, t. I, p. 97. Rome avait senti l'importance de l'ouvrage pour achever de ruiner le gallicanisme.

Lorsque la deuxième édition de l'*Histoire universelle* fut terminée, Rohrbacher publia encore, en 1853-1854, en 6 vol. in-8°, une *Vie des saints pour tous les jours de l'année*. Elle fut traduite en italien par G. Teglio, *Le vite dei santi per ogni giorno dell' anno*. Elle est composée d'extraits de l'*Histoire universelle* et se donne pour but de fournir un aliment aux âmes pieuses et de montrer la fécondité de l'Église.

On trouve encore dans les œuvres de Rohrbacher un *Sermon prononcé le vendredi saint, 13 avril 1838, dans l'église de Lunéville et dans la cathédrale de Nancy*, suivi de la *Lettre d'un israélite de Lunéville;* des *Remarques sur la science et la bonne foi historique de M. Sismondi de Sismondi; Quelques remarques sur l'histoire de France*, dans l'*Université catholique*, 1841 ; *Le monopole universitaire dévoilé à la France libérale et à la France catholique; Les doctrines, les institutions de l'Église et le sacerdoce enfin justifiés devant l'opinion du pays*, par une société d'ecclésiastiques sous la présidence de M. l'abbé Rohrbacher, Nancy, 1840, in-8°.

L'abbé Rohrbacher a laissé une œuvre considérable; son *Histoire universelle* connut un grand succès, dû, en partie, au fait qu'il fut le premier à mener jusqu'au bout une œuvre aussi considérable, et surtout à la réaction contre ce qui restait en France de jansénisme et de gallicanisme. Rohrbacher avait pris nettement position : il a écrit, selon Hülskampf, *Kirchenlexikon*, t. X, p. 1241, moins en historien qu'en apologiste. Mais l'apologiste n'est-il pas tenu de s'appuyer sur les faits dûment établis par une étude et une critique sérieuses des documents?

L'*Introduction* à l'édition de l'*Histoire universelle* de Mgr Fèvre, Paris, 1899-1901, contient une longue notice (t. I, p. 1-91) sur la vie et les travaux de Rohrbacher, et plusieurs pièces justificatives (p. 110-138). L. Veuillot, *Notice biographique sur M. l'abbé Rohrbacher, Univers* du 23 janvier 1856; du même, *Notice sur l'abbé René-François Rohrbacher, auteur de l'Histoire universelle...*, Paris, 1856, in-12; J.-A. Boullan, *Notice sur l'abbé Rohrbacher*, Paris, 1856; Michaud, *Nouvelle biographie générale*, t. XLIII, Paris, 1862; Abbé Gilly, *Étude sur l'Histoire ecclésiastique par Rohrbacher*, dans la *Revue des sciences ecclésiastiques*, t. V; Ch. Sainte-Foi, *Notice biographique et littéraire sur l'abbé Rohrbacher*, Paris, 1876; Cardinal Mathieu, *L'abbé Rohrbacher, discours de réception à l'Académie Stanislas*, Nancy, 1883; J.-H.-J. Thiriet, *Un mot sur l'abbé Rohrbacher*, dans *Semaine religieuse de Nancy*, 1885; L. Finot, *L'abbé Rohrbacher, le premier grand historien de l'Histoire universelle de l'Église catholique*, Sainte-Marie-aux-Mines, 1893; Hülskampf, art. *Rohrbacher*, dans *Kirchenlexikon*, 2e éd., t. X, Fribourg, 1897; Hurter, *Nomenclator* (3e éd.), t. V *a*, col. 1275-1277.

L. MARCHAL.

ROIS (LIVRES DES). Dans la Bible grecque des Septante, à la suite du Livre des Juges et de celui de Ruth, vient un groupe de quatre livres désignés par un même titre Βασιλειῶν et distingués les uns des autres par l'une des quatre premières lettres de l'alphabet grec. La réunion de ces quatre livres constitue un ouvrage historique que la Bible hébraïque appelle Livres de Samuel et Livres des Rois. Le titre, ainsi que les autres de la Bible grecque, est sans doute d'origine alexandrine et antérieur à l'ère chrétienne; on le trouve non seulement dans Origène (Eusèbe, *Hist. eccl.*, l. VI, c. XXV, *P. G.*, t. XX, col. 581), mais encore dans la liste de Méliton de Sardes. *Ibid.*, l. IV, c. XXVI, col. 396.

De la version grecque, par l'intermédiaire de l'ancienne version latine, ce titre a passé dans la Vulgate, en subissant toutefois une modification. Saint Jérôme corrige le grec Βασιλειῶν, *Regnorum*, en *Regum*, correspondant plus exactement à l'hébreu *Melakîm*, rois, titre des troisième et quatrième livres réunis en un seul dans le texte massorétique : *Melius multo est Malachim, i. e. Regum quam Mamlachot, i. e. Regnorum dicere. Non enim multarum gentium describit regna, sed unius Israelitici populi, qui tribubus duodecim continetur. Præfatio in Libros Samuel et Malachim, P. L.*, t. XXVIII, col. 553.

Le concile de Trente, dans la liste des livres inspirés, *De canonicis Scripturis decretum*, sess. IV, mentionne après *Ruth : quatuor Regum* et l'emploi de la formule,

les Livres des Rois ou les quatre Livres des Rois a prévalu dans l'Église catholique. Saint Jérôme l'employait déjà. *Ibid.*

Malgré ce groupement sous un même titre, les quatre Livres des Rois forment en réalité deux ouvrages historiques bien distincts, dont l'étude respective montrera les caractères nettement différents. Ceux-ci apparaissent non seulement dans le style et le vocabulaire, mais encore dans la manière de comprendre l'histoire; c'est ainsi que le souci des données chronologiques et le renvoi aux sources d'information sont aussi fréquents dans les deux derniers livres qu'ils le sont peu dans les deux premiers; c'est ainsi encore que l'historien des rois de Juda et d'Israël est sans cesse préoccupé de l'observation de la Loi et que son jugement sur les différents rois est commandé par leur fidélité plus ou moins grande à cette Loi et surtout par leur attitude à l'égard des hauts-lieux, tandis que de telles préoccupations sont absentes des deux premiers livres. Et cependant l'auteur des deux derniers semble bien, par la façon dont il commence son récit, vouloir se rattacher à l'ouvrage précédent, à tel point que plus d'un témoin de la version grecque attribue le début du IIIe livre jusqu'au ỳ. 11 du c. II au IIe livre, pour ne commencer le IIIe qu'au c. II, ỳ. 12. Deux parties donc dans cet article : 1° Les deux premiers Livres des Rois ou les Livres de Samuel et 2° Les troisième et quatrième Livres des Rois.

I. LES DEUX PREMIERS LIVRES DES ROIS OU LES LIVRES DE SAMUEL. — I. Titre. II. Contenu (col. 2776). III. Origine (col. 2780). IV. Valeur historique (col. 2788). V. Doctrines (col. 2791). VI. Texte (col. 2803).

I. Titre. — Originairement les deux premiers Livres des Rois, qui en réalité n'en forment qu'un seul ainsi que l'attestent leur histoire et leur composition, portaient un titre affirmant cette unité. Origène dira à leur sujet : Βασιλειῶν πρώτη, δεύτερα, παρ' αὐτοῖς ἕν, Σαμουὴλ ὁ θεόκλητος. Eusèbe, *Hist. eccl.*, l. VI, c. XXV, *P. G.*, t. XX, col. 581. Même affirmation de saint Cyrille de Jérusalem, *Catech.*, IV, 35, *P. G.*, t. XXXIII, col. 500. D'après un manuscrit grec, une note, à la fin du premier Livre de Samuel, fait observer qu'Aquila ne divise pas le livre en deux parties, mais, à la manière des Hébreux, fait des deux un seul. Cf. Field, *Origenis Hexaptorum...*, part. I, p. 513. Saint Jérôme, dans le *Prologus galeatus*, désigne le troisième livre du groupe des Prophètes selon la division de la Bible hébraïque du nom de Samuel, que nous appelons, ajoute-t-il, premier et deuxième des Rois. *P. L.*, t. XXVIII, col. 553. Dans son énumération des livres sacrés, le Talmud mentionne, après les Juges et avant les Rois, Samuel, considérant chacun d'eux comme un seul ouvrage, *Baba Bathra*, 14 a. Dans les éditions de l'hébreu massorétique enfin, la somme des versets des Livres de Samuel n'est donnée qu'à la fin du second et le verset du milieu du livre est placé au ỳ. 24 du c. XXVIII du premier livre.

La division en deux livres n'en est pas moins fort ancienne, elle remonte aux traducteurs grecs ou à des copistes de la version grecque. C'était un usage, nous le savons par les auteurs classiques, d'écrire sur des rouleaux de dimensions déterminées les œuvres grecques ou latines; c'est pour se conformer à cet usage que certains livres de la Bible d'étendue assez considérable furent divisés en deux pour leur transcription; ainsi en fut-il pour les livres de Samuel, des Rois et des Paralipomènes. Cette division passa des bibles grecques dans les bibles latines et finalement dans les bibles hébraïques elles-mêmes, où elle apparaît pour la première fois en 1448 dans un manuscrit; la Bible de Bomberg, imprimée à Venise en 1517-1518, emprunta à la Vulgate sa division en deux livres, qui depuis lors fut conservée dans toutes les éditions du texte massorétique. Cf. Ginsburg, *Introduction to the massoretico-critical edition of the hebrew Bible*, 1875, p. 586 sq. La division a été faite de façon heureuse, le récit de la mort de Saül marquant bien la fin du premier livre.

Quant aux noms eux-mêmes de Livres de Samuel ou de deux premiers Livres des Rois, il est certain que le titre adopté par les Septante et la Vulgate répond mieux au contenu d'un ouvrage où il est question successivement de Saül et de David. Celui qu'avaient adopté les Juifs peut toutefois se justifier, « Samuel étant au premier plan dans toute la partie initiale de l'ouvrage et ayant exercé une influence prépondérante sur les événements du règne de Saül et sur les débuts de la carrière de David. Il semble improbable que le judaïsme ait voulu, à l'origine de cette dénomination, attribuer à Samuel la composition du livre auquel on donnait son nom : le fait que sa mort est rapportée déjà dans I Sam., XXV, 1, paraît s'y opposer d'une façon définitive. Toutefois cette considération n'a pas empêché le rabbinisme postérieur de passer outre et de proclamer Samuel l'auteur d'un ouvrage dont la moitié pour le moins relate des événements survenus après sa mort. » L. Gautier, *Introduction à l'Ancien Testament*, 2e édit., 1914, t. I, p. 253-254.

II. Contenu. — 1° *Sujet.* — Les Livres de Samuel font partie de cet ensemble de l'histoire d'Israël qui commence avec la conquête de Canaan et se termine avec l'exil. Suite du Livre des Juges, auquel ils se rattachent par la menace du danger philistin commencée sous Samson et continuée sous Héli, ils embrassent une période de temps sensiblement moins étendue puisqu'elle va seulement de la naissance de Samuel à la fin du règne de David, ne dépassant pas un siècle par conséquent. Les événements de cette période, l'une des plus importantes de l'histoire d'Israël en raison de l'institution du gouvernement monarchique, se groupent tout naturellement autour des trois personnages de premier plan du livre, Samuel, Saül et David; d'où l'on peut diviser les Livres de Samuel en trois parties : 1° Histoire de Samuel. 2° Règne de Saül. 3° Règne de David.

2° *Analyse.* — 1. *Histoire de Samuel* (I Reg., I-XII). — Dans une introduction comprenant les sept premiers chapitres, nous apprenons la naissance de Samuel, sa consécration au service de Jahvé dans le sanctuaire de Silo, dont le grand prêtre Héli avait la charge, et sa vocation. A cause des nombreuses prévarications des fils de ce dernier dans le service des sacrifices, le jeune Samuel, sur l'ordre de Jahvé, prédit la mort des prévaricateurs. C. I-III. Une guerre avec les Philistins, dont l'issue est malheureuse pour Israël, en est l'occasion; Ophni et Phinéès, les deux fils d'Héli, périssent dans le combat, tandis que l'arche de l'alliance de Jahvé, transportée au milieu du camp des Hébreux, tombe aux mains des Philistins et que le grand prêtre lui-même à la nouvelle du désastre succombe. C. IV. Cependant la main de Jahvé s'est appesantie sur les Philistins à cause de l'arche, aussi la renvoient-ils en Israël à Cariathiarim, c. V-VI, et Samuel, devenu juge en Israël, vengera son peuple d'une domination qui pesait sur lui depuis les jours déjà lointains de Samson. C. VII.

Les chapitres suivants, VIII-XII, décrivent les circonstances préparatoires à l'établissement de la monarchie. Samuel devenu vieux établit ses fils comme juges à Bersabée; ils ne suivirent pas malheureusement les traces de leur père, aussi les anciens du peuple vinrent-ils lui demander de leur donner un roi pour les juger. Pareille démarche n'était pas faite pour plaire à Samuel qui essaya, mais en vain, de les faire renoncer à leur dessein en leur montrant tous les inconvénients qui ne manquerait pas d'en résulter. Sur l'ordre de Dieu, le prophète accède à leur désir, c. VIII, et, recon-

naissant dans Saül celui élu par Jahvé pour devenir le chef de son peuple, il lui confère sans plus tarder l'onction royale. C. IX. Dans une assemblée, convoquée à Maspha, le sort ratifie le choix du nouveau roi et Samuel dresse la charte de la royauté qu'il dépose devant Jahvé. C. X.

La victoire de Saül sur les Ammonites menaçant les habitants de Jabès d'un odieux traitement affermit l'autorité du jeune roi, solennellement reconnu à Galgala devant Jahvé. C. XI. Il ne reste plus à Samuel qu'à renoncer à la judicature; c'est ce qu'il fait, protestant de son désintéressement durant tout l'exercice de son autorité et rassurant le peuple sur la bienveillance divine qu'il continuera de solliciter pour Israël. C. XII.

2. *Règne de Saül* (I Reg., XIII-XV). — Brièvement, ces deux chapitres relatent quelques épisodes du règne du nouveau roi ne retenant que ceux-là seulement qui préparent la réprobation du roi et qui sont marqués par quelques manquements graves à la loi de Jahvé. La victoire tout d'abord couronne les campagnes de Saül; les Philistins sont battus, mais, à l'occasion de leur défaite, une première faute du roi offrant un sacrifice sans attendre l'arrivée de Samuel lui attire les sévères reproches de ce dernier et l'annonce de sa déchéance. La victoire sur les Philistins n'en est pas moins complète, grâce surtout à Jonathas, le fils de Saül. C. XIII-XIV, ℣. 46.

Après quelques versets, sorte d'aperçu général du règne de Saül, XIV, 47-52, se place le récit d'une campagne contre les Amalécites, occasion, comme la précédente contre les Philistins, d'une faute grave de Saül : la violation de l'anathème auquel tout le peuple d'Amalec avec son roi et tout le butin conquis avaient été voués. Nouveaux reproches de Samuel, nouvelles menaces de déchéance et séparation définitive entre le roi et le prophète. C. XV.

3. *Règne de David* (I Reg., XVI-II Reg., XXIV). — Deux sections principales dans cette troisième partie : Saül et David, David seul roi.

a) Première section : Saül et David (I Reg., XVI-XXXI). — Tandis que Saül, réprouvé de Dieu, s'achemine vers sa perte, David, élu de Dieu, assure son triomphe définitif à travers de multiples épreuves.

Sur l'ordre de Jahvé, Samuel se rend à Bethléem pour y sacrer roi David, le plus jeune des fils d'Isaï. Peu de temps après, David est mandé à la cour de Saül pour calmer par les sons de sa harpe le roi obsédé par un mauvais esprit. C. XVI.

Au chapitre suivant le jeune David apparaît comme le vainqueur du Philistin Goliath; si cette victoire marque le commencement de son amitié avec Jonathas, elle marque aussi celui de la jalousie de Saül contre l'heureux vainqueur, devenu le favori du peuple. C. XVII. Plusieurs tentatives de Saül pour se débarrasser d'un rival de plus en plus dangereux restent vaines et l'épreuve elle-même imposée à David pour gagner la main de Michol, fille du roi, ajoute encore à son triomphe et à sa popularité. C. XVIII.

Jonathas, fidèle à son amitié pour David, le réconcilie avec son père, mais de nouveaux succès remportés sur les Philistins raniment la jalousie du roi qui essaie de frapper David de sa lance; Michol, grâce à un subterfuge, le dérobe aux recherches de Saül, lui permettant de chercher asile à Rama, puis à Naioth, auprès de Samuel. C. XIX. Poursuivi dans sa retraite, David se plaint amèrement à Jonathas de la haine qui s'acharne contre lui; il reçoit du jeune homme l'assurance qu'il veillera sur lui et le préviendra de tout danger qui pourrait le menacer à nouveau. C. XX. C'est ainsi que, averti par le signal convenu, David, réduit à fuir une nouvelle fois, se rend d'abord à Nobé, auprès du grand prêtre Achimélech, puis chez Achis, roi de Geth, c. XXI, et ensuite cherche un refuge dans la caverne d'Odollam et dans la forêt de Hareth, tandis que son persécuteur se venge sur les prêtres de Nobé et les fait massacrer pour avoir donné asile à David. C. XXII.

C'est à une existence de proscrit désormais jusqu'à la mort de Saül qu'est réduit le futur roi d'Israël. La victoire qu'il remporte sur les Philistins devant Ceïla, dont il délivre les habitants, est une nouvelle occasion pour son ennemi, toujours plus acharné à sa perte, de reprendre sa poursuite avec l'espoir de l'enfermer dans la cité délivrée; averti du danger, David part avec ses gens, au désert de Ziph d'abord, où Jonathas vient le réconforter, puis de là au désert de Maon et finalement sur les hauteurs d'Engaddi où, tenant entre ses mains la vie de Saül, il l'épargne généreusement, c. XXIII-XXIV, comme il le fera encore dans une circonstance analogue rapportée au c. XXVI. Entre temps, au c. XXV est relaté, avec la mort de Samuel, l'incident survenu entre David et le riche Nabal, dont l'épouse Abigaïl deviendra la femme de David.

Pour se mettre définitivement à l'abri des poursuites de Saül, David va demander un asile au pays des Philistins et s'établit avec ses compagnons chez Achis, roi de Geth; il en reçoit en fief la ville de Siceleg, d'où il part en incursions pour des razzias dans le Sud chez les Amalécites et autres ennemis héréditaires de Juda, tout en laissant croire à Achis que c'est contre les Israélites qu'il guerroie. C. XXVII. Engagé par ce dernier dans une campagne des Philistins contre Israël, mais récusé par les autres chefs, David, heureusement sorti d'un mauvais pas, se tourne contre les Amalécites qui avaient fait de sa résidence, Siceleg, un monceau de ruines et de cendres. Cependant Saül reculait devant l'envahisseur philistin et, en désespoir de cause, ne recevant aucune réponse de Jahvé, demande à une nécromancienne d'évoquer Samuel. La voix du prophète d'Israël se fait encore entendre pour annoncer le désastre de son peuple, la mort de son roi ainsi que celle de ses fils. L'événement ne confirma que trop ces sombres prévisions : la défaite d'Israël tourna au désastre et les cadavres de Saül et de ses fils, abandonnés sans sépulture sur le champ de bataille, subirent les outrages des vainqueurs. C. XXVIII-XXXI.

b) Deuxième section (II Reg.) : *David seul roi.* — D'abord à Hébron sur la tribu de Juda, puis à Jérusalem sur tout Israël.

a. A Hébron (II Reg., I-IV, 12). — A la nouvelle de la mort de Saül et de Jonathas, David exhala sa douleur en une lamentation, c. I, et bientôt fut reconnu roi sur la maison de Juda, tandis qu'Isboseth, un survivant des fils de Saül, était établi roi sur Israël par Abner, chef de l'armée du roi défunt. Une guerre civile en résulta, mais Abner, se rendant bien compte de l'incapacité de son faible souverain, ne tarda pas à se rallier au parti de David, ce qui ne l'empêcha pas de tomber sous les coups de Joab, le général de David qui avait à venger la mort de son frère. Le roi, qui pourtant voyait disparaître ainsi le dernier obstacle qui aurait pu retarder son accession au trône d'Israël, pleura dans une élégie le grand chef que venait de perdre l'armée. Le malheureux Isboseth, désormais sans appui, tomba à son tour sous les coups d'assassins que David fit sévèrement châtier. II Reg., I-IV, 12.

b. A Jérusalem sur tout Israël (II Reg., IV, 14-XX, 26). — La voie dès lors était libre, aussi David fut-il reconnu par toutes les tribus d'Israël, après avoir régné sept ans et six mois à Hébron sur la maison de Juda. S'étant rendu maître de la forteresse de Sion, encore au pouvoir des Jébuséens, il y fixa sa résidence pour en faire la capitale du royaume de tous les Hébreux, réunis désormais sous un seul chef.

Il restait au nouveau roi à parfaire l'œuvre de son prédécesseur en libérant le territoire de l'occupation

étrangère et plus spécialement de celle des Philistins. Deux combats victorieux y contribuèrent efficacement, l'un à Baal-Pharasim, l'autre qui dégénéra en une poursuite de Gabaon à Gézer. C. v.

Pour achever de faire de Jérusalem la véritable capitale d'Israël, il fallait en faire le centre religieux du pays. C'est à quoi devait contribuer le transfert de l'arche d'alliance sur la colline de Sion. Après une première tentative malheureuse pour l'y amener, son installation solennelle eut lieu au milieu des transports de tout le peuple et de David lui-même, sautant et dansant devant Jahvé. C. vi. A l'arche sainte, David veut édifier un sanctuaire digne de l'abriter, mais le prophète Nathan s'y oppose, promettant par contre à la postérité royale une durée sans limites; une belle prière exprime la reconnaissance de David à Jahvé. C. vii.

Au chapitre suivant sont brièvement mentionnées des guerres contre les Philistins, les Moabites, les Araméens, les Syriens et les Édomites; puis, ayant signalé la bienveillance dont David, en souvenir de son ami Jonathas, usa envers le fils de ce dernier, Miphiboseth, c. ix, le narrateur rapporte deux nouvelles campagnes victorieuses contre les Ammonites et contre les Syriens. C. x.

A un épisode d'une de ces campagnes, le siège et la prise de Rabba, se rattache la double faute de David, son adultère avec Bethsabée et le meurtre d'Urie. C. xi. Aux reproches, aux menaces du prophète Nathan le roi répond par l'humble aveu de sa faute. Elle sera pardonnée, sans doute, mais le châtiment n'en frappera pas moins rudement le coupable, d'abord dans l'enfant né de l'adultère, puis dans la famille royale, c. xii, où ne tardent pas à se produire de tristes événements, l'inceste d'Amnon avec Thamar, une fille de David, et la vengeance qu'en tire Absalom, frère de la victime, en faisant massacrer l'incestueux au cours d'un festin. Pour échapper au châtiment, le meurtrier s'enfuit au pays de Gessur, mais après un exil de trois ans, grâce à l'habile intervention de Joab, David autorise le retour du fugitif avec lequel il finit par se réconcilier. C. xiii-xiv.

La révolte d'Absalom fut la réponse au pardon de David. Après quatre années de propagande, employées à se concilier les mécontents dont le nombre allait toujours grandissant, Absalom, croyant le moment venu de détrôner son père, fait annoncer dans toutes les tribus que désormais il règne à Hébron. La conjuration devient menaçante, à tel point que David, pour échapper au danger, quitte en hâte Jérusalem, accompagné de serviteurs demeurés fidèles et en butte aux injures d'un Benjamite de la maison de Saül, Séméï. Cependant Absalom, dédaignant le conseil d'Achitophel, se rallie à celui de Chusaï, espion déguisé, et laisse ainsi au roi fugitif le temps de chercher un abri au-delà du Jourdain et de réunir autour de lui ses guerriers qui, sous les ordres de Joab, mettent en déroute les révoltés; le fils rebelle est parmi les victimes du combat. La nouvelle de la victoire fut singulièrement assombrie pour David par l'annonce de la mort d'Absalom. D'abord inconsolable, il consentit enfin, sur les instances du général vainqueur, à s'associer aux joies du triomphe et à reprendre le chemin de Jérusalem, recevant avec bienveillance les soumissions, celle-là même de son insulteur Séméï. Une autre tentative de révolte, celle des Israélites entraînés par Séba n'eut pas plus de succès; les insurgés livrèrent eux-mêmes la tête de leur chef qu'ils jetèrent par-dessus les murs de la ville assiégée. C. xv-xx.

Dans les derniers chapitres se trouve d'abord le récit d'une famine survenue au temps de David en châtiment d'un crime de Saül, non encore expié, contre les Gabaonites, auxquels David livre les derniers descendants de Saül pour être pendus à Gabaa. C. xxi, 1-14. Vient ensuite la double relation des exploits guerriers de David et de ses héros. C. xxi, 15-22 et xxiii, 8-39. Entre cette double relation, s'intercalent l'hymne de reconnaissance de David, c. xxii, et ses dernières paroles. C. xxiii, 1-7. Le livre se termine par la description du fléau de la peste qui frappe Israël en punition d'un dénombrement du peuple ordonné par David. C. xxiv.

Ce n'est qu'aux premiers chapitres du IIIe Livre des Rois que sont racontés les derniers jours du roi et la proclamation de Salomon à la succession au trône d'Israël.

Qu'un plan d'ensemble, d'où résulte une certaine unité de rédaction, ait commandé le choix et la distribution des matériaux, c'est la conclusion qui se dégage de l'analyse des deux premiers Livres des Rois. Raconter l'histoire suivie de la période qui va de la naissance de Samuel à la fin du règne de David, donner ainsi une suite au Livre des Juges, avec lequel il présente d'ailleurs de telles affinités qu'on a voulu voir dans les sept premiers chapitres des Livres de Samuel une partie intégrante de son texte primitif, tel apparaît bien le but poursuivi par le rédacteur des deux premiers Livres des Rois. Comment l'a-t-il atteint, de quels éléments d'information disposait-il, comment les a-t-il utilisés, à quelle date se place ce travail de rédaction, autant de questions auxquelles l'étude de l'origine des Livres de Samuel essaie d'apporter une réponse.

III. Origine. — D'après la tradition et d'après la critique. — 1° *La tradition.* — Le Talmud dit que Samuel écrivit son livre ainsi que les Juges et Ruth, qu'il mourut et que Gad et Nathan le continuèrent. (*Baba Bathra*, vi, 14 *b*, 15 *a*.) Cette tradition juive qui reconnaissait trois auteurs pour les Livres de Samuel, remonte vraisemblablement à ce passage de I Par., xxix, 29-30, qui termine l'histoire de David : « Les actions du roi David, les premières et les dernières, voici qu'elles sont écrites dans l'histoire de Samuel le voyant, dans l'histoire de Nathan le prophète et dans l'histoire de Gad le voyant, avec tout son règne et tous ses exploits et les vicissitudes qui lui sont survenues, ainsi qu'à Israël et à tous les royaumes des autres pays. » Si l'on manque de preuves pour identifier ces différentes sources avec le livre canonique de Samuel, il n'en manque pas au contraire pour les contredire, ne seraient-ce que les passages portant trace d'une rédaction certainement non contemporaine des événements, tels que : I Reg., vii, 5; ix, 9; xxvii, 6; et d'autres.

Théodoret pensait que chacun des prophètes avait écrit ce qui se passait de son temps et qu'ensuite d'autres auteurs se servirent de ces mémoires pour rédiger les quatre Livres des Rois. *Quæst. in I Reg.*, *Præf.*, *P. G.*, t. lxxx, col. 529. Cette opinion était déjà celle de Diodore de Tarse, qui distingue également entre le rédacteur final et ceux qui fournirent la documentation. *P. G.*, t. xxxiii, col. 1588. Quant à ce rédacteur final les uns y ont vu Jérémie (Isaac Abravanel et Grotius), d'autres Isaïe ou Ézéchias (Sanctius), ou encore les écoles de prophètes et même des écrivains publics (Richard Simon).

Mais pas plus qu'on n'est autorisé à voir dans le passage cité des Paralipomènes les Livres de Samuel, on ne l'est à voir dans les documents, mis en œuvre par le rédacteur de ces livres, les écrits des prophètes Samuel, Gad et Nathan; le seul endroit, en effet, où l'auteur indique sa source est II Reg., i, 18 et il s'agit alors du *Livre du Juste*, déjà cité dans Jos., x, 13.

La tradition, on le voit, ne nous est pas d'un grand secours dans la recherche des origines des deux premiers Livres des Rois. Reste la critique.

2° *La critique*. — 1. *Documents*. — Les historiens hébreux dont les œuvres nous sont parvenues emploient, en les reproduisant plus ou moins librement, des sources écrites. Le Livre des Paralipomènes, par la comparaison qu'il nous permet d'établir entre ses sources et leur mise en œuvre, nous renseigne abondamment sur la méthode suivie. Si pour les Livres de Samuel nous n'avons pas les mêmes indications relatives aux sources utilisées, ni le moyen d'apprécier leur mise en œuvre, nous pouvons du moins dégager d'un certain nombre d'observations le procédé de composition adopté par leur auteur.

Apparaissent en premier lieu des répétitions : ainsi trouvons-nous un double récit de l'institution de la royauté, I Reg., VIII-IX, un double récit du rejet de Saül par Samuel, I Reg., XIII-XIV, une double explication du proverbe : « Saül est-il aussi parmi les prophètes? », I Reg., X, 12 et XIX, 24, une double présentation de David à Saül, I Reg., XVI-XVIII, une double relation des circonstances dans lesquelles Saül trouva la mort, I Reg., XXXI et II Reg., I, 2-12. A ces quelques répétitions d'autres sont encore parfois ajoutées; on observe que deux fois il est rapporté que David s'enfuit de la cour de Saül, qu'à deux reprises la vie de Saül est entre les mains de David, que ce dernier trouve deux fois un refuge à la cour du roi Achis; dans ces quelques exemples la double relation d'un même événement apparaît moins clairement, car certains épisodes ont pu se reproduire à deux reprises, surtout, comme c'est le cas pour les exemples cités, quand leurs circonstances sont bien différentes.

Non moins significatives au point de vue du mode de composition sont les divergences, les contradictions disent certains critiques, qu'on peut relever au cours du livre. Samuel, par exemple, est tantôt le chef théocratique de son peuple, semblable à Moïse, administrant, gouvernant en qualité de représentant de Jahvé; tout le peuple répond à son appel, il commande, il châtie avec une autorité qui dépasse celle d'un roi; tantôt au contraire, il n'est plus que le « voyant » d'une petite bourgade dont les lumières sont mises à contribution pour la découverte d'objets perdus, parfaitement inconnu d'ailleurs à Saül, qui pourtant a sa résidence toute proche. L'institution de la royauté se présente ici comme voulue de Dieu et favorablement accueillie par Samuel; c'est par bienveillance que Jahvé, touché de l'affliction de son peuple, lui donne un roi avec l'assurance qu'il délivrera son peuple du joug des Philistins; là, au contraire, le désir du peuple d'avoir à sa tête un roi est jugé comme un acte de révolte contre Dieu, c'est une véritable apostasie, en tous points semblable aux rébellions de jadis, une marque de défiance envers la providence divine, mise en échec par les Philistins. I Reg., VIII-IX. Plus accentuées encore apparaissent les divergences des différents portraits de David : au c. XVII, c'est un jeune berger qui se rend au camp de l'armée, non pour combattre, mais pour saluer ses frères et prendre de leurs nouvelles; sa lutte contre Goliath attire l'attention de Saül qui veut connaître le héros et le retenir près de lui, XVII, 48... et XVIII, 2. Tout autre est le David du chapitre précédent, XVI, 14-23; c'est un homme de guerre qui vit à la cour de Saül comme écuyer et joueur de cithare. De telles divergences ne font d'ailleurs que corroborer la dualité des récits ou l'existence de doublets déjà constatée.

Les particularités du style, soit dans le choix des expressions, soit dans les procédés de rédaction, qui vont d'un récit s'attardant aux moindres détails à l'analyse sèche et rapide, viennent encore confirmer la distinction de maints passages, déjà obtenue par les répétitions et les divergences de points de vue, et permettront de les grouper en plusieurs documents.

La conclusion qui se dégage de cet ensemble d'observations c'est que les deux premiers Livres des Rois ont été composés à l'aide de documents dont le rédacteur a combiné les éléments, tantôt pour en faire un récit ordonné et suivi, tantôt pour les grouper par simple juxtaposition, de manière à les compléter l'un par l'autre. Cette conclusion se trouve confirmée par le fait que le rédacteur lui-même nous avertit qu'il a utilisé le *Livre du Juste* dont il a tiré les élégies de David sur la mort de Saül et de Jonathas. II Reg., I, 18. Ne peut-on supposer de même que le cantique d'Anne et l'élégie sur la mort d'Abner proviennent également de quelque recueil poétique, peut-être aussi le psaume XVII (XVIII de l'hébreu). La comparaison enfin avec les passages parallèles du Livre des Paralipomènes incline à penser que les rédacteurs de Samuel et des Chroniques ont tous deux puisé à des sources communes. Il est non moins probable que des documents officiels étaient à la disposition de ces rédacteurs, telles des listes des principaux fonctionnaires de la cour ou de l'armée. II Reg., VIII, 16-18; XXI, 15-22; XXIII, 8-39. L'existence de scribes, de chroniqueurs, d'archivistes justifie cette hypothèse.

2. *Rédaction*. — De ces documents peut-on reconstituer la trame à travers l'œuvre du rédacteur? Beaucoup de critiques s'y sont essayés avec des résultats assez peu concordants.

a) La critique indépendante. — Eichhorn, qui le premier s'est engagé dans cette voie, voyait dans les passages parallèles des Paralipomènes et de Samuel des emprunts à une ancienne et courte biographie de David, que chacun des auteurs des deux ouvrages aurait amplifiée à sa manière, *Einleitung in das Alte Testament*, 2e édit., 1790, p. 450. Thenius souligne davantage le caractère de compilation : les histoires d'Héli, de Samuel, de Saül, de David proviennent d'autant de sources différentes, comme le prouvent la différence de ton dans chacune d'elles et les formules de conclusion qui en marquent la fin, *Die Bücher Samuels*, 2e édit., 1864.

Avec Wellhausen, *Die Composition des Hexateuchs und der historischen Bücher des A. T.*, 3e édit., 1899, p. 238-266, l'étude des origines des Livres de Samuel s'élargit; les mêmes documents et les mêmes procédés de rédaction se retrouvent dans la série : Juges, Samuel, Rois; trois parties principales sont à distinguer dans Samuel : 1° I Reg., I-XIV, groupement historique plutôt que littéraire; 2° I Reg., XIV, 52-II Reg., VIII, 18; 3° II Reg., IX-XX, continuée jusqu'à III Reg., II; à ces éléments essentiels bien des additions rédactionnelles ou des modifications postérieures n'ont pas manqué, entre autres le supplément de II Reg., XXI-XXIV.

C'est surtout Budde, *Die Bücher Richter und Samuel*, 1890, qui a montré dans le Livre de Samuel les mêmes documents que ceux qui ont servi à la composition du Livre des Juges et reconnu les mêmes procédés rédactionnels, et a discerné une double source dont les traces sont faciles à suivre principalement dans les doubles récits de l'appel de Saül à la royauté et de l'entrée en scène de David. Ces deux sources suffisent pour rendre compte des particularités de la rédaction et ne sont autre chose que la continuation des écrits élohiste et jéhoviste des Juges et du Pentateuque. Un premier rédacteur a réuni ces deux sources en un seul tout, tandis qu'une autre rédaction se ressentait tantôt de l'influence deutéronomiste, tantôt de l'influence sacerdotale. Le commentaire publié en 1902 par le même auteur, de même que son édition des Livres de Samuel dans la Bible polychrome de Haupt, 1894, n'ont fait que reprendre cette explication en la mettant au point.

C'est à peu de chose près l'opinion à laquelle se rangent Cornill et Gautier dans leurs introductions à l'Ancien Testament. « Le Livre de Samuel, écrit ce dernier, est tiré de deux sources qui présentent une

ressemblance si frappante, l'une avec le Yahwiste du Pentateuque, l'autre avec l'Élohiste, que nous leur appliquerons les mêmes désignations sans entendre par là les identifier absolument avec leurs homonymes. Ces deux narrations se trouvent utilisées concurremment, ce qui constitue un enrichissement d'informations. Toutefois cet avantage est inséparable de certains inconvénients remarqués dès longtemps et consistant en répétitions et en divergences. Comme dans le Pentateuque, il y a dans chaque source des éléments de dates différentes, des couches successives, les unes plus anciennes, les autres plus récentes. Un rédacteur a combiné ces deux documents. Puis est intervenue l'école deutéronomistique qui, sur une moindre échelle que dans le Livre des Juges, mais d'une façon pourtant appréciable, a marqué le livre de Samuel de son empreinte. Enfin diverses adjonctions plus tardives sont encore venues grossir l'ouvrage et des retouches, portant le cachet de l'époque postexilique, sont reconnaissables çà et là. » *Introduction à l'A. T.*, 2e édit., 1914, p. 254.

Comme Budde, P. Dhorme, dans l'introduction à son commentaire des Livres de Samuel, 1910 *(Études bibliques)*, admet deux sources primitives seulement que l'on peut suivre à travers tout l'ouvrage. « Souvent, remarque-t-il, nous nous écartons de Budde pour l'attribution de tel ou tel morceau à l'une ou à l'autre des sources, mais des ressemblances de style et de procédés littéraires entre ces sources et celles qui ont servi au livre des Juges nous ont paru indéniables. Nous leur avons gardé les noms de E et de J, sans préjuger la question de l'Hexateuque... L'emploi de ces sigles n'a rien qui puisse nous effaroucher car tout le monde admet maintenant que des groupes de récits avec chacun leur genre littéraire spécial ont pu exister côte à côte jusqu'à l'époque de la captivité. » P. 7.

Avec des réserves plus ou moins accentuées, des critiques tels que Driver, Smith, Nowack, dans leurs introductions et commentaires, se sont ralliés également à l'hypothèse de Budde. Sellin, tout en reconnaissant, lui aussi, deux sources principales, qu'il figure par les sigles K et K¹ et dont il fait la continuation du Jéhoviste et de l'Élohiste du Pentateuque, y voit l'élaboration d'éléments anciens et, en réaction contre les conclusions de Wellhausen et de Stade, en fixe la date avant le Deutéronome, aux environs de 700 pour le plus récent, et sous le règne de Salomon pour l'autre, qui serait ainsi l'œuvre d'un témoin des événements survenus sous le règne de David. *Einleitung in das A. T.*, 5e édit., 1929, p. 70-76.

Pour Steuernagel, *Lehrbuch der Einleitung in das A. T.*, 1913, p. 331-336, et pour Eissfeldt, *Einleitung in das A. T.*, 1934, p. 302..., trois sources principales sont à la base des Livres de Samuel. Pour ce dernier, outre les documents J et E, suite de ceux de l'Hexateuque, il y a lieu de reconnaître, tout comme dans le Pentateuque, Josué et les Juges, une troisième source qui, malgré le souffle religieux qui l'anime, ne porte qu'un minime intérêt à tout ce qui touche au culte, et que pour cette raison il appelle : source laïque, représentée par le sigle L *(Laienquelle)*. Une rédaction deutéronomiste mit en œuvre ces documents, mais avec des remaniements moindres qu'on ne l'admet d'ordinaire.

A l'encontre de l'hypothèse, en faveur chez la majorité des critiques, de deux ou trois documents principaux en rapport plus ou moins étroits avec ceux du Pentateuque, un des récents commentateurs de Samuel, Caspari, *Die Samuelbücher*, 1926, en explique l'origine par la réunion de petits récits d'époques différentes, trois surtout, reliés par des passages qui établissent entre eux une certaine unité; hypothèse à la fois fragmentaire et documentaire. H. Gressmann enfin, dans l'introduction de son commentaire, 1921, p. XVIII, se refuse à voir dans le Livre de Samuel de véritables sources; des divergences ou des répétitions, telles qu'on en rencontre dans ce livre et celui des Rois, relèvent avec grande vraisemblance de la critique du texte; il s'agit de variantes, comme le prouvent les transcriptions sensiblement différentes du texte de ces livres dans les manuscrits; n'est-ce pas d'ailleurs ce que suggère la version des Septante qui offre une recension particulière avec des leçons parfois meilleures, mais aussi parfois moins bonnes que celles de l'hébreu massorétique.

b) La critique catholique. — Sans rejeter l'emploi de sources par l'auteur des Livres de Samuel, elle se refuse en général à suivre la critique indépendante dans l'hypothèse de deux ou trois sources principales, dont la trame se poursuit à travers tout l'ouvrage; elle se refuse surtout à y voir la continuation des documents élohiste et jéhoviste du Pentateuque avec des rédactions successives deutéronomistique et sacerdotale. Les hypothèses ne manquent pas non plus de variété.

Le P. de Hummelauer, après avoir relevé les passages parallèles de Samuel et des Paralipomènes, en fait remonter l'origine à une source commune, car on ne saurait voir dans le premier la source du second qui a des développements inconnus des Livres de Samuel. Cette source commune serait la chronique du roi David, citée I Par., XXVII, 24. Cinq parties la composent dont la première, I Reg., I-VII, aurait pour auteur Samuel lui-même; la seconde, VIII-XVI, l'histoire de Saül, œuvre de Samuel ou du prophète Gad; la troisième, XVII à XXX ou XXXI, David à la cour de Saül, serait de Gad à partir du c. XXV; la quatrième, II Reg., I-XX, l'histoire de David, écrite du vivant même du roi, et XI-XX, sans doute par Nathan, qui aurait donné à l'ensemble du livre sa forme définitive pour servir à l'éducation de Salomon; la cinquième ou l'appendice, XXI-XXIV, composée d'éléments sans lien entre eux ni avec ce qui précède, et ajoutée à une date qu'on ne peut déterminer. *Comment. in Lib. Samuelis*, 1886, p. 4 sq.

Wiesmann prétend résoudre les difficultés des Livres de Samuel par l'hypothèse des inversions dans le texte et faire ainsi disparaître les doubles récits. Pour l'établissement de la royauté en Israël, par exemple, il faut distinguer entre l'appel par Jahvé de Saül comme prince, *naghid*, d'Israël, I Reg., IX, 1-X, 16; X, 27b-XI, 11 et l'élection de Saül comme roi d'Israël, VIII, 1-22; X, 17-24, 27a; XI, 12-XII, 25; X, 25, 26; XIII, 2, 19-22. La suite des événements apparaît dès lors la suivante: Saül, ayant reçu en secret l'onction qui le sacre prince d'Israël, est, de ce fait, à la tête du peuple et chef de l'armée; en tant que tel il fait campagne contre les Ammonites. Entre temps le peuple réclamant un roi, Samuel qui tout d'abord s'y refuse y consent finalement et organise l'élection à Maspha; l'attitude de Saül qui se cache durant l'élection par le tirage au sort s'explique par la crainte qu'il a de n'être pas agréé de Dieu; il est couronné roi à Galgala. *Zeitschrift für kath. Theologie*, 1910, p. 118...; 1914, p. 391...

Dans un commentaire plus préoccupé de critique textuelle que de critique littéraire, Schlögl, tout en opposant presque une fin de non-recevoir aux conclusions des critiques sur l'origine des Livres de Samuel, n'en admet pas pour autant l'unité de composition; des prophètes Samuel, Gad et Nathan proviennent sans doute maints éléments de ces livres, dont de nombreux bouleversements et gloses soulignent le caractère composite. *Die Bücher Samuelis*, 1904.

Le dernier en date des commentateurs catholiques de Samuel, Leimbach, après avoir longuement analysé les différentes théories aussi bien de la critique indépendante que de l'exégèse traditionnelle, constate une grande variété d'opinions chez les représentants de l'une et de l'autre et pense que le jugement de Gress-

mann sur la théorie des deux sources (cf. supra), non moins que l'ouvrage de P. Volz et W. Rudolph, *Der Elohist als Erzähler, ein Irrweg der Pentateuchkritik*, 1933, invitent à la réserve et en donnent le droit. *Die Bücher Samuel*, 1936, p. 4-16.

c) Discussion de certains arguments. — L'exégèse traditionnelle n'accepte pas d'ailleurs comme doublets tous les passages invoqués à l'appui de la thèse de la pluralité des sources, surtout quand la véracité historique risque de n'être pas suffisamment sauvegardée.

Au sujet, par exemple, des deux récits de la présentation de David au roi Saül, d'abord comme joueur de harpe, I Reg., XVI, 14-23, puis comme vainqueur de Goliath, XVII, nombreuses ont été les explications proposées pour échapper à la difficulté que pose l'ignorance de Saül au sujet de la personne de David après sa victoire sur le géant philistin, XVII, 55-56, alors qu'il avait pris en affection ce même David venu à sa cour et qu'il en avait fait son écuyer. XVI, 21. « Le roi, remarque-t-on, connaissait suffisamment le berger de Bethléem pour l'attacher à sa personne en qualité d'écuyer et de musicien; mais le courage de David l'étonne et fait qu'il s'intéresse davantage à lui; de plus, ayant promis sa fille au vainqueur de Goliath, il désire des informations plus précises sur la parenté de celui qui peut devenir son gendre, et c'est pour ce motif qu'il charge Abner de s'en occuper... Nous n'avons donc ici aucune contradiction réelle. » Vigouroux, *Les Livres saints et la critique rationaliste*, 5e édit., t. IV, 1902, p. 496-498. D'autres cherchent la solution de la difficulté dans la reconstitution du texte primitif qui serait représenté non pas par l'hébreu massorétique mais par le grec des Septante, tel du moins qu'il figure dans le *Vaticanus* où manquent précisément les versets qui font difficulté, XVII, 12-31 et XVII, 55-XVIII, 5. Cf. Peters, *Beiträge zur Text-und Literarkritik sowie zur Erklärung der Bücher Samuel*, 1899, p. 58. A noter que l'*Alexandrinus* et la recension de Lucien ont un texte conforme à celui de l'hébreu. Pour le P. de Hummelauer, autre encore est la solution du problème : XVI, 23, marque la fin de l'histoire de Saül, tandis que XVII, 1, est le commencement d'un nouveau récit, l'histoire de David; la juxtaposition de deux récits originairement indépendants explique l'incohérence du texte actuel. *Op. cit.*, p. 13, 184-185. Schlögl, *op. cit.*, p. 113, se rallie à une solution analogue. Il est certain que l'explication la plus naturelle est celle qui suppose deux sources juxtaposées et non coordonnées. Que ces deux sources se retrouvent dans tout le cours du livre, c'est ce qui n'apparaît pas aussi nettement.

Pour un autre exemple non moins discuté, les explications proposées sans le recours à l'hypothèse des doublets sont plus satisfaisantes. Il s'agit de l'établissement de la royauté en Israël. Les causes qui sont à l'origine de cet établissement ne s'excluent pas; elles sont exposées dans deux récits, d'une part, I Reg., VIII; X, 17; XII; et d'autre part, IX, 1-10, 16; XI; XIII; XIV; XV : âge de Samuel, indignité de ses fils, jalousie à l'endroit des peuples voisins qui ont un roi à leur tête, danger philistin ont été tour à tour envisagés pour répondre à la complexité de la situation historique.

Il n'y aurait pas davantage de contradiction dans la double attitude observée vis-à-vis de la royauté. Son établissement rentrait, en effet, dans le plan divin et désirer un roi n'avait en soi rien de coupable; seuls les motifs qui étaient à l'origine de ce désir étaient répréhensibles : mépris de Jahvé, le roi invisible de son peuple, ingratitude envers la providence divine, manque de confiance en Jahvé; ce sont ces motifs qui encourent la réprobation divine; mais, puisque la royauté avait sa place marquée dans le plan divin, Dieu ordonne d'accéder au désir du peuple, tout en laissant entendre que cette institution de la royauté pourrait bien tourner au détriment de ce peuple au cou raide. Schlögl, *in hoc loco*.

Les deux récits du rejet de Saül, I Reg., XIII, 8-14, et XV, 10-26, n'imposent pas non plus l'hypothèse de deux sources différentes. La première désobéissance de Saül n'était pas sans excuse, la crainte de voir son armée s'évanouir le pressait d'offrir l'holocauste avant la rencontre avec les Philistins sans attendre Samuel qui n'était pas arrivé au terme fixé; aussi la sentence de condamnation n'est en somme qu'une menace dont l'exécution peut être plus ou moins différée. La seconde désobéissance au contraire est impardonnable, aussi la sentence est cette fois sans appel et définitive : « Parce que tu as rejeté l'ordre de Jahvé, il te rejette aussi comme roi sur Israël. » I Reg., XV, 23. D'autres voient dans l'épisode du c. XIII le rejet de la famille et dans celui du c. XV le rejet de la personne même de Saül. Leimbach, *op. cit.*, p. 14-15.

Parmi les auteurs catholiques modernes, historiens ou exégètes de l'Ancien Testament, il ne manque pas cependant de partisans d'hypothèses qui admettent l'existence de deux ou trois sources principales et continues dans les Livres de Samuel. Sans parler de P. Dhorme, déjà cité, on peut mentionner J. Schäfers dans une étude sur les quinze premiers chapitres du l. I de Samuel, *Biblische Zeitschrift*, 1907, p. 1, 126, 235, 359; Schulz dans son commentaire, *Die Bücher Samuel*, 1919-1920, et surtout dans son étude intitulée *Erzählungskunst in den Samuelbüchern (Biblische Zeitfragen)* 1923, où il distingue plusieurs séries de récits, deux entre autres, M (Mizpa) et Gi (Gilgal) qu'il placerait volontiers, l'un dans les derniers temps de David, l'autre à l'époque de Salomon. « A la base des Livres des Juges et de Samuel, note un récent historien de la religion d'Israël, sont deux documents de peu de temps postérieurs aux événements qu'ils racontent, remontant peut-être au temps de David pour ce qui concerne la période des Juges, au IXe ou à la fin du Xe siècle pour ce qui regarde les origines de la royauté. De bonne heure ces documents ont été fondus par de premiers rédacteurs en une histoire plus suivie de chaque période. Après la découverte du Deutéronome et avant la fin du VIIe siècle, de nouveaux rédacteurs ont repris ce travail et interprété l'histoire ancienne d'après les principes posés dans le Code nouvellement divulgué. » Touzard, dans J. Bricout, *Où en est l'histoire des religions?* t. II, 1911, p. 38, n. 1. Un des récents historiens catholiques de David croit également trouver dans la pluralité des sources dont les traces se discernent tout au long des Livres de Samuel la meilleure explication de leur origine. La vie et les aventures du roi d'Israël, suppose-t-il, auraient donné lieu à toute une littérature, qui dut être très vaste, à en juger par le nombre des fragments que la Bible nous en a conservés. « Dans la mesure où la réalité en matière si difficile peut encore être découverte, on ne se tromperait sans doute guère en supposant que les documents originaux de cette littérature se répartissent en quatre groupes : un prophétique et un sacerdotal, où l'aspect religieux prédomine avec les nuances particulières aux deux grandes écoles des prophètes et des prêtres; un judéen et un israélite où les auteurs, sans perdre de vue non plus la grande part prise par Yahwè dans la destinée de David, se sont davantage appliqués à raconter par le détail les origines, les aventures, l'œuvre militaire et la vie privée de leur héros... Quand les rédacteurs inspirés de nos Livres de Samuel et des Chroniques entreprirent de raconter à leur tour l'histoire du fils de Jessé, ils puisèrent abondamment dans ces diverses sources, et d'autant plus que la vie tout entière de ce roi très saint et très aimé portait en elle-même les leçons les plus salutaires. Ce qu'ils en tirèrent, en puisant tantôt d'un côté et tantôt de l'autre, ils le combinèrent non sans

habileté, mais aussi sans chercher, sous la pression de ces exigences critiques qui nous rendent si injustement sévères à l'égard des histoires anciennes, à éviter ou à faire disparaître les divergences qui marquaient la différence d'origine de leurs renseignements. » Desnoyers, *Histoire du peuple hébreu*, t. II, p. 74-75.

Autant, d'après l'exposé qui précède, apparaît avec certitude l'utilisation de documents par l'auteur des Livres de Samuel, autant la mise en œuvre de ces documents et leur reconstitution demeure incertaine. Il semble, toutefois, que l'hypothèse de quelques sources principales, dont les éléments sont tour à tour utilisés, répond d'une façon plus satisfaisante aux multiples données du problème des origines du livre. A condition de ne pas compromettre la véracité historique d'un livre inspiré, qui ne saurait se concilier avec des divergences allant jusqu'à la contradiction, rien n'empêche de s'y rallier.

La détermination de la date de rédaction et surtout de l'époque des documents, particulièrement importante au point de vue de la valeur historique, dispose d'éléments d'information plus précis et aboutit à des résultats plus certains.

3. *Date.* — Quelques allusions à la séparation des royaumes d'Israël et de Juda, I Reg., XVIII, 16; II Reg., II, 7-9; III, 10, et surtout I Reg., XXVII, 6 : « La ville de Siceleg appartient jusqu'à ce jour aux rois de Juda », indiquent assez clairement que le livre a été composé après le schisme des dix tribus. D'autre part, l'absence de toute désapprobation à l'endroit de la pluralité des sanctuaires, d'autant plus significative quand on la compare à l'attitude du rédacteur de III et IV Reg. en pareille matière, suppose un auteur écrivant antérieurement à la réforme de Josias, 621 ; l'absence également de toute allusion à l'exil assyrien après la chute de Samarie en 722 fait reporter antérieurement à cette date la composition du livre, conclusion que confirme la pureté relative de la langue à travers tout l'ouvrage. Malgré ces raisons, nombre de critiques prétendent retrouver dans la rédaction du livre la marque de l'école deutéronomistique; quelques passages mêmes appartiendraient à l'époque postexilique.

Plus que l'époque de rédaction, ce qui importe c'est l'âge des principaux documents utilisés par le rédacteur. Or ici, quelles que soient les opinions sur l'histoire de la composition du livre, l'accord tend à s'établir de plus en plus sur la très haute antiquité de ces documents, qui auraient été rédigés à une époque contemporaine ou du moins très proche des événements rapportés et qui, de ce fait, se présentent comme l'œuvre de témoins du règne de David, consignant par écrit leurs témoignages sous le règne de Salomon. En effet, la relation des événements survenus au temps de David prouve par son contenu et d'une manière irréfutable qu'elle provient de cette époque même, son auteur étant parfaitement au courant de tout ce qui se passe à la cour, aussi bien du caractère que des intrigues des différents personnages; elle ne saurait être reportée au delà du règne de Salomon. Cf. Meyer, *Die Israeliten und ihre Nachbarstämme*, 1906, p. 485-486. De tels documents sont de toute première valeur, selon la remarque d'un autre critique, Kittel, constituant une littérature historique vraiment étonnante pour ces temps reculés d'Israël, et dépassant de beaucoup tout ce que l'ancien Orient nous a donné en matière d'histoire, aussi bien les sèches annales officielles des Babyloniens et des Assyriens, que les récits fabuleux de la littérature populaire égyptienne; c'est réellement de l'histoire authentique. Cf. Meyer, *ibid.*

Il ne saurait être question, par contre, de dire quel est l'auteur des Livres de Samuel, la diversité des noms proposés et la longue période de David à Esdras durant laquelle s'échelonnent ces noms indiquent assez le manque de données solides pour résoudre le problème.

IV. Valeur historique. — Celle-ci s'impose tout d'abord comme la conséquence des remarques précédentes sur l'époque des documents qui sont à la base des Livres de Samuel; elle s'impose non moins par la nature et le caractère de ces mêmes documents, par la comparaison avec d'autres livres de l'Ancien Testament et l'histoire des peuples voisins.

1° *Nature et caractère des documents.* — L'abondance et la précision des détails, la finesse de touche dans la peinture des personnages, la sincérité dans l'aveu des fautes des héros mêmes de l'histoire sont autant de garanties de l'exactitude du récit. « La couleur locale y est très vive et le ton de la narration est d'une simplicité qui est un garant de véracité historique. Les auteurs n'ont pas cherché à atténuer la vérité pour faire l'apologie de leurs personnages : le péché d'Héli, les fautes de Saül, les crimes de Joab, l'adultère de David, l'inceste d'Amnon, la révolte d'Absalom, tout est dépeint sans parti-pris de flatter celui-ci ou celui-là. Aussi les critiques sont-ils d'accord à reconnaître une très haute portée historique à ces récits et il serait oiseux de chercher à réfuter des systèmes aussi exagérés que ceux de Winckler et de Jérémias qui voient partout l'influence des mythes astraux, ou de Jensen qui reconnaît dans les épisodes les plus naturels des succédanés de l'épopée de Gilgamès... Nous avons là des documents uniques pour la reconstitution des événements qui ont motivé et suivi l'un des faits les plus importants de l'histoire d'Israël, l'établissement de la royauté. » Dhorme, *op. cit.*, p. 9.

Des difficultés soulevées contre la véracité des Livres de Samuel, quelques-unes ont déjà été examinées à propos de l'origine des doubles récits comme ceux de la présentation de David à la cour royale, de l'institution de la monarchie, ou du rejet de Saül; d'autres ne compromettent pas davantage cette véracité; le détail de leur exposé et de leur discussion relève du commentaire. Retenons seulement que plusieurs données numériques, certainement fausses ou tout au moins douteuses, proviennent, les unes d'altération du texte, comme c'est le cas pour les 50 000 hommes de Bethsamès frappés pour avoir porté leurs regards sur l'arche de Jahvé, I Reg., VI, 19, ou l'âge de Saül, un an, lorsqu'il devint roi, I Reg., XIII, 1; d'autres, de quelque méprise ou surestimation que l'interprétation peut ramener à de plus justes proportions. Ainsi, à propos du recensement ordonné par David, il apparaît que le nombre total des guerriers, 1 300 000, supposant une population globale de cinq à six millions d'habitants, dépasse la réalité; on s'en rapprocherait peut-être, si, au lieu d'entendre le mot *éleph* dans le sens ordinaire de mille, on y voyait la désignation d'un contingent militaire n'ayant qu'un rapport plus ou moins étroit avec la valeur exacte de mille hommes. Ainsi, au lieu des 800 000 hommes de guerre pour Israël, faudrait-il lire 800 bataillons. On sait d'ailleurs combien l'exagération était de mise, de la part des gouvernements sémitiques anciens en pareille matière. Cf. Desnoyers, *Histoire du peuple hébreu*, t. II, p. 256, n. 1.

Contre la vérité historique de tels documents rien à conclure non plus des traits miraculeux que présentent certains récits, comme ceux de l'enfance de Samuel, de l'institution de la royauté ou de la vie de David, dont la vérité est contestée pour des raisons étrangères à la critique.

2° *Comparaison des Livres de Samuel avec d'autres livres de l'Ancien Testament et même du Nouveau.* — Elle montre le crédit dont ces livres ou leurs sources jouissaient auprès des auteurs inspirés. Livres des Rois et Livres des Paralipomènes surtout renferment des passages reproduits à peu près textuellement de ceux de Samuel. Déjà Jérémie fait allusion, à plusieurs re-

prises, à l'un ou l'autre texte des Livres de Samuel, Jer., II, 37 et II Reg., XIII, 19; Jer., XV, 1 et I Reg., VII, 5-9; XII, 19-23. L'antique tradition conservée dans les titres de quelques psaumes emprunte aux Livres de Samuel l'indication de la circonstance pour laquelle tel psaume a été composé; ainsi en est-il pour les psaumes attribués au temps de la persécution de Saül, VII; XXXIII (Vulg., et ainsi des autres); LI; LIII; LV; LVI; LVIII; XCII; pour celui qui marque l'apogée de David, XVII; pour un autre rapporté à la guerre syro-édomite, LIX; pour celui du repentir du roi David, après son péché avec Bethsabée et le meurtre d'Urie, L; pour deux autres enfin ayant trait à la fuite devant Absalom, III, LXII. L'auteur de l'Ecclésiastique, XLVI, 13-XLVII, 11, dans son éloge de Samuel, Nathan et David, se réfère continuellement au texte de nos deux livres. Notre-Seigneur lui-même, dans sa réponse aux Pharisiens reprochant à ses disciples de violer le sabbat, leur dit : « N'avez-vous pas lu ce que fit David, pressé par la faim, lui et ses compagnons... ? » Matth., XII, 3, 4. L'épisode auquel il fait allusion rappelle la fuite de David devant Saül. irrité contre lui, et son arrivée à Nobé, où, exténué de fatigue et de faim, il reçoit du grand-prêtre Achimélech du pain consacré que seuls les prêtres pouvaient consommer. I Reg., XXI, 2-7.

Le Livre des Juges qu'on oppose parfois à celui de Samuel non seulement ne le contredit pas, mais encore l'éclaire et le complète. Pas de contradiction, en effet, au sujet de II Reg., V, 6, qui nous apprend que Jérusalem était encore au pouvoir des Jébuséens au temps de David, alors que Jud., I, 8 laisserait entendre que Jérusalem aurait été prise par les Hébreux dès les débuts de la conquête de Canaan. Ce dernier verset, selon la juste remarque du P. Lagrange, est tellement en opposition avec le reste de l'histoire biblique qu'il faut nécessairement le considérer comme une glose. On voit, en effet, dans Jos., XV, 63 et Jud., I, 21, que les Jébuséens continuaient d'habiter la ville après l'installation en Canaan; et l'histoire du Lévite, racontée Jud., XIX, 10-12, suppose encore cette situation. Cf. Dhorme, *Les Livres de Samuel*, p. 307. Pour ce qui est de la situation religieuse, les quatre premiers chapitres du I[er] Livre des Rois la représentent d'une manière tout à fait concordante avec celle des derniers chapitres du Livre des Juges; le centre de l'unité religieuse est toujours le sanctuaire de Silo, dans la tribu d'Éphraïm, déjà célèbre au temps de Josué. Jos., XVIII, 1. C'est à Silo que chaque année a lieu le pèlerinage des Israélites vers Jahvé comme à l'époque des Juges. Jud., XXI, 19. De même toute une partie de l'histoire racontée aux livres de Samuel s'explique par la présence des Philistins sur les frontières d'Israël, comme ils l'étaient au temps de Samson, qui toute sa vie fut en lutte contre eux, Jud., XIII-XVI; comme lui, Samuel doit faire face aux incursions de ces mêmes ennemis, I Reg., VII; c'est pour en triompher que Jahvé, sous le symbole de l'arche, doit descendre au camp d'Israël; c'est pour les repousser que Saül est choisi comme roi; David, enfin, traqué par son adversaire, cherchera un asile chez ces mêmes Philistins et c'est dans un dernier combat contre eux que Saül trouvera la mort. I Reg., XXXI. Contre ces perpétuels envahisseurs David aura encore à se défendre. II Reg., V, 17-25. Cf. Dhorme, *op. cit.*, p. 53.

3° *Rapports avec l'histoire générale.* — Si l'histoire générale n'offre pas ici comme pour les III[e] et IV[e] Livres des récits parallèles, elle n'est pas cependant sans projeter quelque lumière sur la période des débuts de la monarchie en Israël et sans mettre en relief la valeur des informations que nous donnent à son sujet les Livres de Samuel.

Le rôle prépondérant des Philistins, dont il vient d'être question, au début et durant une longue partie de la période qui nous occupe, cadre fort bien avec ce que nous savons par ailleurs, surtout par les documents égyptiens et les fouilles récentes. Les « Peuples de la mer », c'est-à-dire des îles de la mer Égée et de l'île de Crète, finirent, après plusieurs tentatives, par s'établir définitivement en Canaan, malgré la victoire remportée sur eux par Ramsès III (1204-1169); les Philistins qui étaient du nombre des envahisseurs s'installaient le long de la côte depuis le promontoire du Carmel jusqu'à Gaza. Étaient-ils vassaux de l'Égypte ou avaient-ils sauvegardé leur indépendance, on ne sait; ce qui est certain, c'est qu'ils étaient si bien chez eux dans cette région que, par une bizarrerie de l'histoire, c'est des Philistins, de ces incirconcis détestés d'Israël, que viendra à la Terre promise le nom de Palestine ou Philistie, par lequel les voyageurs grecs la désignaient déjà du temps d'Hérodote. Cf. Desnoyers, *op. cit.*, t. I, p. 42. La décadence qui marque les règnes des successeurs de Ramsès III, aussi bien ceux de la XX[e] dynastie (1204-1100) que ceux de la XXI[e] (1100-947), permit aux Philistins et aux autres peuplades égéennes, Zakkalas, Crétois, Pléthis, de consolider leur établissement en Canaan et d'assurer ainsi pendant de longues années leur supériorité sur les nouveaux envahisseurs, les Hébreux.

Ce n'est pourtant pas par le nombre qu'ils l'emportaient sur leurs rivaux, obligés qu'ils étaient de recourir à des mercenaires hébreux pour renforcer leur armée, I Reg., XIV, 21, c'était bien plutôt par la supériorité de leur civilisation, qui depuis longtemps florissait aux pays égéens dont ils étaient originaires. Leur armement était fort en avance sur celui des Hébreux; comme les Cananéens ils ont des chars de guerre; certains de leurs guerriers sont revêtus d'armures de bronze ou de fer, alors que, du temps de Saül, il n'y avait encore, chez leurs adversaires, que le roi qui le fût. I Reg., XVII, 38-39. Pour s'assurer sans doute la fabrication exclusive des armes de fer, ils obligeaient au XI[e] siècle les Hébreux de la montagne d'Éphraïm à recourir à leurs artisans pour remettre en état leurs instruments agricoles. I Reg., XIII, 19-21.

Des traces de cette civilisation égéo-crétoise ont été retrouvées à Beisân, la Bethsan de I Reg., XXXI, 10, où les Philistins déposèrent, dans le temple d'Astarté, les armes de Saül et attachèrent aux murailles le cadavre de celui-ci. Les jarres funéraires et quelques pièces artistiques, colliers de perles, scarabées, figurines, mises au jour par les fouilles américaines entreprises dès 1921, sont attribuées non sans vraisemblance « à une race nouvelle à ce moment en Palestine et dont la culture amalgame des influences égéo-crétoises et égyptiennes, fondues au creuset d'une indéniable originalité. Or, précisément, cette époque du XII[e] siècle (à laquelle on attribue ces objets) est celle de l'introduction des Philistins en Palestine, ou plutôt celle du mouvement envahissant des Peuples de la mer. » Leur installation à Bethsan s'expliquerait de la manière suivante. « Tandis que l'avant-garde philistine, écrasée par Ramsès III sur la côte méridionale de la Palestine, implante ses épaves dans la région d'Ascalon, le gros de la coalition s'égaille à travers le pays, dompte les Cananéens moins cohérents et moins avantageusement armés et s'installe par groupes où sa fortune l'a conduit. Par la voie très propice que la plaine d'Esdrelon ouvrait devant ses redoutables chars de guerre, un des clans dispersés put aisément se glisser jusqu'à la vallée du Jourdain et, séduit par la position avantageuse de Beth-San = *Beisân*, la conquérir et s'y fixer. » Vincent, *Les fouilles américaines de Beisân*, dans *Revue biblique*, 1923, p. 440-441. Bien plus, on y a trouvé, parmi de nombreux objets en terre cuite d'un sanctuaire, une série de maquettes modelées en forme de maisonnettes avec des

personnages au milieu desquels une représentation de femme occupe une place prépondérante et dont les gestes, les attitudes et les attributs suggèrent l'identification avec l'Astarté syrienne. Ne serait-ce pas dès lors ce sanctuaire d'Astarté qui aurait reçu les trophées de la victoire sur Saül, « vieux sanctuaire cananéen, maintenu en vénération par les pharaons des XIXe et XXe dynasties, ou temple érigé par l'un ou l'autre de ces pharaons à la déesse principale du lieu, ce temple d'Astarté demeura en exercice après l'effondrement de la suzeraineté égyptienne aux jours de Ramsès III. Les nouveaux maîtres de Beisân, ces Philistins dont les premières fouilles avaient déjà livré la trace, se substituèrent aux Égyptiens dans le culte à la divine maîtresse de céans. » Vincent, *ibid.*, 1926, p. 126. Cf. Barrois, art. *Beisan*, dans *Supplément au Dictionn. de la Bible*, t. I, col. 950-956.

Un autre fait, plus important encore que celui de la prépondérance philistine, est la fondation d'un royaume hébreu par David. Ce qui rendit la chose possible, ce fut sans doute la défaite de l'ennemi héréditaire, le Philistin, ainsi que celle des autres peuplades voisines, mais ce fut surtout le fait que la puissance assyrienne, qui avec Téglatphalasar Ier avait porté sa domination jusqu'en Syrie, traversait alors une période de décadence et n'était plus capable d'intervenir dans les affaires de la Syrie, parce qu'elle-même était rejetée au-delà de l'Euphrate. Il en allait de même de l'Égypte. Les successeurs de Ramsès non plus que les rois de la XXIe dynastie n'avaient d'autorité sur les chefs syriens. Si jamais les circonstances furent propices à l'établissement d'un royaume groupant sous son autorité des peuples affranchis des puissants voisins du Sud et de l'Est, ce fut bien celui de l'avènement de David auquel ne manqua ni le secours divin, ni le concours de circonstances favorables.

Les lettres d'El-Amarna enfin, si précieuses pour la période précédente, nous prouvent combien les relations épistolaires étaient fréquentes entre les rois et les grands de la cour et, de ce fait, confirment l'exactitude d'un simple épisode rapporté aux Livres de Samuel : l'envoi d'un message de David à Joab par Urie. II Reg., XI, 14. La relation elle-même du voyage de l'Égyptien Wénamon vers 1100 pour acheter du bois en Phénicie est intéressante à rapprocher de ce qui est dit aux Livres de Samuel sur les relations commerciales entre David et Hiram, roi de Tyr. Cf. Desnoyers, *op. cit.*, t. II, p. 20-27.

V. Doctrines. — De la plus haute importance pour l'histoire d'Israël, les Livres de Samuel ne le sont pas moins pour sa religion, dont ils nous font connaître les croyances, au sujet surtout de la divinité, les pratiques cultuelles et aussi les espérances. Importantes en elles-mêmes par la connaissance qu'elles nous donnent de la religion d'Israël à une époque aussi ancienne, les données des Livres de Samuel le sont encore par la lumière qu'elles projettent sur l'ensemble de l'histoire de cette religion et particulièrement sur le jahvéisme ou la religion de Moïse, en confirmant la vérité de ses origines, tout en montrant la lente et progressive réalisation de l'idéal religieux mosaïque, aussi bien dans l'ordre des croyances que dans celui des institutions et du culte.

La religion d'Israël n'avait pas été sans subir quelque fléchissement durant la période des Juges, dans les croyances du moins et le culte du peuple, sous l'influence des religions cananéennes. Si de nouvelles révélations n'avaient point enrichi sa foi — « la parole de Jahvé était rare en ce temps-là », I Reg., III, 1 — elle avait toutefois traversé l'épreuve sans perdre les traits essentiels que lui avait donnés le législateur du Sinaï et que s'efforçaient de maintenir les véritables fidèles du jahvéisme. La période qui marque un renouveau dans la vie nationale par l'institution de la royauté verra également un renouveau dans la vie religieuse, suscité par des personnalités telles que Samuel et que David surtout, dont le nom domine non seulement les premiers temps de la monarchie mais encore toute son histoire, politique et religieuse. Pour dégager les aspects essentiels de cette vie religieuse, nous rechercherons d'abord quelles idées on se faisait de la divinité, du messianisme et du prophétisme, et ensuite quelle était l'organisation du culte.

1° *Dieu.* — Le Dieu d'Israël c'est Jahvé. Par l'alliance conclue jadis au Sinaï, par l'octroi de la Terre promise à son peuple choisi, il est le maître du pays et de ses habitants. Selon l'antique croyance, aussi bien des Hébreux que des peuples païens, c'est dans ce pays qui lui appartient en propre et là seulement que le sacrifice, acte essentiel de son culte, peut lui être offert; « Va-t-en vers des dieux étrangers », disent à David les hommes qui l'ont chassé du pays, afin qu'il ne puisse plus faire partie de l'héritage d'Israël. « Forcer quelqu'un à quitter le territoire de Jahvé, c'est le contraindre à servir d'autres dieux. De même, faire habiter le territoire de Jahvé par des étrangers, c'est les mettre dans la nécessité de rendre un culte à Jahvé (cf. IV Reg., XVII, 25). » I Reg., XXVI, 19. Dhorme, *Les Livres de Samuel*, p. 233. Exilés ou déportés, les Israélites se refusaient à offrir des sacrifices à leur Dieu, ne croyant même pas pouvoir chanter un cantique de Jahvé sur la terre étrangère. Ps. CXXXVI, 2-4.

Est-ce à dire que Jahvé était pour ses fidèles et pour David en particulier un dieu purement national et territorial? Non certes, car ce n'était pas sa divinité qui était bornée par les frontières d'Israël, c'était simplement son culte. Réfugié chez les Philistins, David n'en continue pas moins à servir Jahvé qui, même en terre étrangère, reste son Dieu, aussi puissant qu'en son propre domaine. N'est-il pas, en effet, le maître de la nature, déchaînant l'orage pour confondre les ennemis de son peuple, aussi bien que pour châtier l'infidélité de ses sujets? I Reg., XII, 17-18; II Reg., XXII, 8-10. La désinvolture de David à l'égard de la statue de Milcom, le dieu des Ammonites (II Reg., XII, 30, d'après la traduction préférable du grec), montre assez qu'il ne tenait pas Milcom pour un dieu véritable. Il ne faut pas en effet se méprendre sur la portée des termes employés pour désigner les divinités étrangères; lorsque les Hébreux et ceux-là mêmes qui étaient fidèles adorateurs de Jahvé appelaient dieux Baal, Astarté, Milk et autres divinités païennes, ils « suivaient simplement une manière de parler identique à la nôtre, et ne songeaient pas plus que nous, en les gratifiant d'un nom qu'elles ne méritaient pas, à faire d'elles des êtres réels, ni à les doter fût-ce d'une simple parcelle, de la divinité, cette divinité incommunicable, que Jahvé seul possédait toute. » Desnoyers, *op. cit.*, t. III, p. 255.

Ce qui prouve bien encore que la puissance de Jahvé s'étendait au-delà des limites de son territoire, c'est qu'il est, selon l'expression fréquemment employée dans les Livres de Samuel (jusqu'à onze fois), Jahvé des armées. Cette expression certes est employée à propos de puissance militaire, I Reg., XV, 2; XVII, 45; II Reg., V, 10, et même I Reg., XVII, 45; le sens en est clairement indiqué dans cette parole de David à Goliath : « ... je viens contre toi au nom de Jahvé des armées, le Dieu des troupes d'Israël »; l'arche, transportée au milieu des combats par les armées d'Israël, est l'arche de l'alliance de Jahvé des armées, dont dépend la victoire; mais la même expression se rencontre encore dans un certain nombre de cas où il n'y a plus aucun rapport entre Jahvé et les troupes d'Israël et alors ne faut-il pas l'entendre au sens que lui donnent les prophètes, pour qui elle évoque surtout l'idée des armées célestes,

celles des astres dont les mouvements si régulièrement ordonnés suggéraient l'idée de troupes conduites par un chef habile et puissant, celles des esprits dont le séjour était placé dans les régions supérieures. Cf. Touzard, *Le Livre d'Amos*, p. LX. Ne voit-on pas d'ailleurs, au temps des Juges déjà, les étoiles qui combattent contre Sisara? Jud., v, 20. On peut donc entendre les mots : Jahvé des armées, comme exprimant tantôt le Seigneur des armées terrestres, tantôt le Seigneur des armées célestes.

Contre ce Dieu, les divinités des peuples voisins, même plus forts qu'Israël, les Philistins par exemple, ne sauraient entrer en lutte. Si le peuple de Jahvé a été battu par ces derniers, si l'arche même, symbole de la présence de Jahvé, est tombée entre leurs mains, ce n'est pas que le Dieu des Philistins soit plus puissant que le Dieu d'Israël; l'épisode du temple de Dagon, I Reg., v, 2-6, montre bien le néant de telle divinité, dont l'idole à queue de poisson s'écroule devant l'arche de Jahvé, tandis que ses fidèles sont frappés par la main du Dieu d'Israël qui s'appesantit sur eux. Mais, observeront d'aucuns, si ce récit de la lutte entre Jahvé et Dagon prouve le triomphe et la prééminence du Dieu d'Israël, ne prouve-t-il pas également la réalité de l'idole païenne, dont le narrateur fait le dieu des Philistins tout comme Jahvé est celui des Israélites? Malgré la croyance antique qui attribuait un dieu à chaque nation et qui certes n'était pas demeurée sans écho parmi le peuple élu, on ne saurait prétendre qu'elle soit celle de l'auteur des Livres de Samuel, dont la pensée s'exprime à ce sujet avec toute la netteté désirable dans ces paroles du prophète Samuel : « Ne vous éloignez pas de Jahvé et servez Jahvé de tout votre cœur. Ne vous écartez pas à la suite des choses de néant qui ne servent de rien et ne peuvent sauver, car ce sont des choses de néant. » I Reg., XII, 20-21.

On ne saurait davantage prétendre que les Hébreux divinisaient leurs morts et les appelaient dieux. Du seul passage où ce terme est employé sûrement pour désigner les esprits des morts, à propos de l'évocation de Samuel par la pythonisse d'Endor, I Reg., XXVIII 13, on ne saurait le conclure; il s'agit là sans doute d'un terme technique à l'usage des nécromanciens, provenant d'une superstition populaire ou d'usages antérieurs et extérieurs au jahvéisme. Comment d'ailleurs les morts, qui si souvent sont mis en contraste d'infériorité avec les vivants, pourraient-ils s'égaler à des dieux? La suite du récit montre bien que Saül ne se méprit pas sur la portée du mot employé par la nécromancienne pour désigner l'être qu'il ne voit pas, mais dont elle lui signale la présence; il ne se prosterne pas pour l'adorer, le faisant seulement lorsque la description du spectre le convainc que c'est bien Samuel qui vient d'apparaître. Un autre passage ordinairement invoqué à l'appui de cette prétendue divinisation des morts par les Hébreux, Is., VIII, 19, y contredit plutôt. Cf. Lagrange, *Études sur les religions sémitiques*, 1903, p. 271, n. 1; Desnoyers, *op. cit.*, t. II, p. 129, n. 2.

Seul maître tout-puissant de la nature et des peuples, Jahvé est aussi un Dieu juste, et par là s'affirme encore son unité et sa transcendance. Loin d'être tenu, en sa qualité de dieu national, à assurer partout et toujours à son peuple prospérité et triomphe sur ses ennemis, il se montre rigoureusement juste, aussi bien dans le châtiment que dans la bénédiction; bien plus, il défend l'étranger innocent contre les siens qui l'oppriment injustement; c'est ainsi qu'il venge l'honneur et la mort d'Urie qui était un Hittite, qu'il venge de même les Gabaonites, demeurés de nationalité amorrhéenne bien que devenus les esclaves du sanctuaire. II Reg., XXI, 1, 9. Cette justice toutefois est tempérée de miséricorde; au pécheur repentant elle ne refuse pas le pardon, ainsi est-il accordé à David adultère et meurtrier, mais s'humiliant sous les reproches du prophète Nathan; confiant en cette mansuétude, David encore, lors du recensement qui lui attire les menaces divines, préfère s'en remettre aux mains de Jahvé qu'à celles des hommes : « Tombons donc, s'écrie-t-il, entre les mains de Jahvé, car grande est sa miséricorde! mais puissé-je ne pas tomber entre les mains des hommes. » II Reg., XXIV, 14.

Les exigences morales de la justice divine impliquent la sainteté; pas plus que la justice elle n'est inconnue aux Livres de Samuel. Les habitants de Bethsamès redoutent la présence de Jahvé, le Dieu saint, I Reg., VI, 20; sa sainteté est pour eux synonyme de majesté intangible et inaccessible; la mort qui les frappe pour avoir porté leurs regards sur l'arche d'alliance et frappe également Oza pour l'avoir touchée, II Reg., VI, 6-8, ne pouvait manquer de suggérer pareille notion de la sainteté d'un Dieu si redoutable. Pour David il n'en va pas de même; dans le ps. XVII (XVIII de l'hébreu), dont la composition ne semble pas devoir lui être sérieusement contestée, en même temps qu'il célèbre la puissance de Jahvé, le Très-Haut, le Dieu fort, le maître souverain de l'univers, en dehors duquel il n'y a pas d'autre vrai Dieu, il proclame sa justice qui rend à chacun selon son mérite, sa sévérité pour les coupables, sa miséricorde pour les innocents; il sait aussi que ses bénédictions vont à une vie pure, sans impiété ni iniquité, que sa voie est sans reproche et sa parole sans alliage; à un tel Dieu vont son amour et sa confiance, ses chants de louange et ses hymnes de reconnaissance. On peut penser que l'influence de David, si grande pour le rayonnement national d'Israël, ne fut pas moindre pour son épanouissement religieux et que, en même temps que s'affermissait et se développait la puissance de ce peuple, s'affermissaient non moins sa foi et sa confiance en la souveraineté, la justice et la sainteté de Jahvé, le progrès national aidant au progrès religieux. Le roi était, en effet, l'oint de Jahvé, traité par lui comme un fils, II Reg., VII, 14, délégué par lui auprès de son peuple; le rôle prépondérant joué par la religion dans l'établissement de la royauté devait le lui rappeler. C'est du reste ce que comprirent les premiers rois de la dynastie davidique; transport de l'arche dans la capitale, érection d'un temple magnifique pour l'abriter devaient assurer définitivement le triomphe de Jahvé. Dans la suite de l'histoire de la royauté, prêtres et prophètes continueront avec des succès divers l'œuvre de Samuel en vue du maintien des droits de Jahvé sur son peuple, méconnus parfois ou violés par des rois impies; la théocratie antérieure à la royauté, avait perdu de sa rigueur, mais ses prérogatives n'en étaient pas moins sauvegardées.

Plus explicite encore dans l'affirmation des attributs divins est le cantique d'Anne, la mère de Samuel, I Reg., II, 1-10, qui célèbre tour à tour la sainteté de Jahvé, à nulle autre comparable, sa puissance, sa sagesse, sa miséricorde. Mais à cause de son authenticité généralement contestée et de sa composition reportée à une date tardive, nombreux sont les critiques, parmi lesquels des catholiques, qui ne croient pas pouvoir en faire état dans une reconstitution du milieu religieux à l'époque décrite dans les Livres de Samuel. Cf. Dhorme, *op. cit.*, p. 31-34; Schäfers, *I Sam., I-XV, literarkritisch untersucht*, dans *Biblische Zeitschrift*, 1907, p. 4-7.

Ce Dieu puissant, juste et saint n'en est pas moins un Dieu vivant, à la personnalité très agissante, dont les interventions dans l'histoire de son peuple ne se comptent pas. Celles-ci se produisent non seulement dans les circonstances solennelles, comme l'institution de la royauté, I Reg., VIII, 9, 22, ou le choix de la famille davidique, I Reg., XVI, 1-3; II Reg., VII, 11-16,

mais dans maintes autres circonstances pour décider par exemple d'une entreprise ou assurer le succès d'une campagne, I Reg., xxiv, 13-16, 22; xxvi, 9-11, etc... Parfois grandioses, comme celle qui est décrite II Reg., xxii, 8-12, ces manifestations de l'intervention divine sont généralement plus discrètes; les songes, les sorts, l'éphod traduisent la volonté de Jahvé aux hommes qui en sollicitent et attendent l'impulsion.

De telles consultations de la divinité sont fréquentes au cours du règne de Saül surtout et au début de celui de David, ordinairement à l'occasion d'une campagne à entreprendre. L'éphod-oracle répondait par les sorts sacrés *ûrîm* et *tûmmîm* à la demande du prêtre lévitique ayant seul qualité pour l'interroger. Un épisode de la guerre de Saül contre les Philistins nous apprend comment on procédait pour faire parler les sorts; dans le texte plus complet des Septante on lit : « O Jahvé, dit Saül, pourquoi n'as-tu pas répondu à ton serviteur aujourd'hui? Si c'est en moi ou en mon fils Jonathan qu'est cette iniquité, ô Jahvé, Dieu d'Israël, donne *ûrîm*, mais si cette iniquité est en Israël, ton peuple, donne *tûmmîm*. » I Reg., xiv, 41. Le recours aux sorts sacrés ne semble pas avoir longtemps joui de l'estime qu'il eut alors; seuls quelques rares passages de la Bible y font allusion pour les époques suivantes : Os., iii, 4; I Esdr., ii, 63 (II Esdr., vii, 65). Sans avoir été abandonné complètement, on peut supposer que d'autres moyens, surtout l'oracle prophétique, permirent à Jahvé de manifester ses volontés. Ne voit-on pas, en effet, les plus illustres représentants du prophétisme sollicités par les rois pour connaître les desseins de Jahvé?

A côté des moyens réguliers et légitimes de consulter Jahvé, les Livres de Samuel en connaissent d'autres que la loi réprouve : tels sont les *teraphim* et l'évocation des morts. Au sujet des premiers, mentionnés à deux reprises, I Reg., xv, 23, pour les réprouver au même titre que l'idolâtrie, et I Reg., xix, 13, pour raconter le subterfuge de Michol, femme de David, les interprétations sont divergentes. « Il est incontestable qu'ils servaient à la divination, Ezech., xxi, 26; Zach., x, 2; il paraît également certain qu'ils représentaient des dieux qui n'étaient pas Jahvé, mais plutôt des dieux domestiques, gardés dans la maison ou sous la tente, Gen., xxxi, 19..., I Reg., xix, 13, 16; enfin qu'ils avaient la forme humaine (I Reg., xix). » Lagrange, *Le Livre des Juges*, p. 272. La présence de *teraphim* dans la maison de David, si elle suggère l'idée de quelque pratique superstitieuse de la part de Michol, ne saurait être invoquée contre le monothéisme du narrateur non plus que contre celui de David lui-même.

Le recours à l'esprit des morts, malgré toutes les prohibitions dont il avait été l'objet, était aussi parfois usité. Saül, qui pourtant l'avait sévèrement interdit, se résigne à l'employer en désespoir de cause, ne recevant par ailleurs aucune réponse de Jahvé à toutes ses demandes, ni par les songes, ni par l'*ûrîm*, ni par les prophètes. I Reg., xxviii, 6. L'évocation de Samuel par la nécromancienne d'Endor pose un certain nombre de problèmes. Il a déjà été question ci-dessus, col. 2793, du sens à retenir pour le terme *élohîm* employé pour désigner l'esprit du prophète; quant à savoir s'il y a eu supercherie du démon ou de la pythonisse ou au contraire apparition réelle permise par Dieu, Pères et exégètes sont partagés. Compte tenu de l'addition des Septante dans I Par., x, 13 : « et le prophète Samuel lui (à Saül) répondit », et plus encore de ce que dit l'Ecclésiastique, xlvi, 23 (20 de l'hébreu), dans l'éloge de Samuel : « Du sein de la terre il éleva la voix en prophétisant pour effacer l'iniquité de son peuple », on peut admettre que l'âme du prophète, par une permission divine, est réellement intervenue pour avertir encore une fois Saül, et cela sans l'aide d'aucun procédé magique, dont le texte d'ailleurs ne fait nulle mention. C'était déjà une des explications que proposait saint Augustin (*De diversis quæst. ad Simplicianum*, l. II, c. iii) et que saint Thomas faisait sienne : « Il n'est pas déraisonnable de croire, disait-il, que, par une permission de Dieu et par un ordre secret qui échappait à la pythonisse et à Saül, l'âme d'un juste sans subir aucunement l'influence des artifices et de la puissance magiques, ait pu se montrer aux regards du roi, qu'il devait frapper du jugement de Dieu; ou bien, ajoutait-il, toujours à la suite de saint Augustin qui préférait l'explication suivante, il faudrait penser que ce ne fut pas vraiment l'esprit de Samuel, arraché à son repos, mais un fantôme et une illusion imaginative produite par artifices diaboliques, l'Écriture lui donnant alors le nom de Samuel en suivant le procédé commun qui consiste à donner le nom des choses aux images qui les représentent. » IIa-IIæ, q. xcv, a. 4, ad 2um. Cf. de Hummelauer, *Commentarius in Lib. Samuelis*, p. 248-252; Lesêtre, art. *Évocation des morts*, dans Vigouroux, *Dict. de la Bible*, t. ii, col. 2129-2131.

2° *Le messianisme.* — Si l'institution de la monarchie en Israël ne fut sans influence sur le monothéisme, elle ne le fut pas non plus sur le messianisme, cet autre élément essentiel de la religion de l'Ancien Testament. Pour la période des trois premiers rois, le messianisme n'est pas tant à chercher dans les prophéties proprement dites, assez rares d'ailleurs, à n'envisager que les seuls Livres de Samuel, que dans les institutions, les personnes et certains événements.

La royauté, en effet, et ceux à qui en furent confiées les destinées, surtout les plus glorieux d'entre eux, David et Salomon, apparaissent déjà comme un commencement de réalisation des antiques promesses faites jadis au peuple hébreu, qui devait triompher de ses ennemis, jouir d'une prospérité extraordinaire et dominer sur les nations. C'est pourquoi « une ère de prospérité et de gloire comme le premier siècle de la royauté, un roi pieux et puissant comme David, un monarque sage et splendide comme Salomon n'étaient pas seulement une cause passagère d'orgueil national et d'enthousiasme religieux... Yahwé les avait promis, il les avait donnés et, par suite, la foi satisfaite dans ses exigences ouvrait l'âme aux espoirs les plus vastes, et convainquait les esprits que la suite des temps, manifestant cette progression constante dans le bienfait qui caractérisait l'action de Dieu à l'égard de son peuple, réservait à celui-ci la merveille encore plus grande d'une royauté sans ombre et d'un Roi sans faiblesse. » Desnoyers, *op. cit.*, t. iii, p. 304. Les espérances alors éveillées se préciseront au cours des siècles, grâce aux oracles prophétiques qui, jusqu'au delà de la captivité de Babylone, entretiendront la foi d'Israël en une ère glorieuse, malgré les épreuves qu'elle aura à traverser; mais toujours les traits qui essaieront une esquisse de la splendeur de cet avenir évoqueront le souvenir de la brillante période des origines, tandis que le héros qui doit en assurer le triomphe ne saurait être étranger à la dynastie davidique.

Sans entrevoir les grandioses perspectives incluses dans l'institution monarchique à laquelle il répugnait, Samuel n'en traçait pas moins les conditions qui devaient en faire une institution avant tout religieuse, capable de sauvegarder les droits de Jahvé et de concourir, malgré de trop nombreuses défections, à l'établissement du règne de Dieu dans le monde.

Le prophète Nathan d'abord, David ensuite, vont par leurs oracles préciser le sens et la portée des idées messianiques. Les plus importants de ces oracles sont certes à rechercher dans le recueil des psaumes davi-

diques, surtout aux psaumes II, XV, CIX, mais, sans quitter les Livres de Samuel eux-mêmes, nous pouvons recueillir maintes indications précieuses soit au sujet de l'avenir glorieux réservé à la dynastie davidique, soit au sujet du Roi messianique lui-même.

A David qui avait projeté la construction d'un temple à Jahvé le prophète Nathan fait savoir que ce n'était pas lui mais son fils qui devait l'entreprendre; la raison c'est que David était un homme de guerre et avait versé le sang, I Par., XXVIII, 3; mais en même temps pour reconnaître et récompenser sa piété et sa générosité envers Jahvé, Nathan lui annonce le sort glorieux réservé par le Seigneur à sa descendance, II Reg., VII, 11-16; cf. I Par., XVII, 10b-14 : « Et Jahvé t'annonce qu'il te fera une maison (Alors Jahvé te rendra grand, car Jahvé te fera une maison, d'après la traduction proposée par Dhorme et Schulz); quand tes jours seront accomplis et que tu seras couché avec tes pères, je susciterai après toi ta descendance, celui qui sortira de tes entrailles et j'affermirai sa royauté. C'est lui qui bâtira une maison à mon nom et j'affermirai pour toujours le trône de son royaume. Je serai pour lui un père et il sera pour moi un fils que je châtierai, s'il fait le mal, avec la verge des hommes et les coups des fils des hommes. Mais je ne retirerai point ma miséricorde d'auprès de lui comme je l'ai retirée de Saül qui était avant toi. Ta maison et ta royauté dureront à jamais en ma présence, ton trône sera affermi pour toujours. » Comment et par qui fut réalisée la promesse ainsi faite à David? Par le Messie, disent les uns, et par lui seul. C'était l'opinion des anciens, principalement des apologistes; par Salomon affirment d'autres, d'après le sens littéral, mais aussi par le Messie, au sens typique; par Salomon seul ou la descendance davidique en général, prétendent maints critiques excluant toute interprétation messianique.

D'après le texte lui-même il s'agit tout d'abord non pas d'un individu mais d'une collectivité : la postérité, la descendance davidique. L'hébreu *zéra'*, semence, progéniture, n'y contredit pas et l'opposition marquée au ỷ. 15 entre la dynastie de David et celle de Saül, de même que la pensée de David au ỷ. 19 : « tu parles, Jahvé, au sujet de la famille de ton serviteur pour un lointain avenir », confirment ce sens collectif. Sans doute au passage parallèle des Chroniques, I Par., XVII, 11, le sens individuel de *zéra'* est donné par l'apposition « d'entre tes fils », mais c'est afin de marquer davantage l'interprétation messianique. D'autre part, si le ỷ. 13 : « Celui-là bâtira une maison à mon nom », dont quelques-uns font une addition postérieure (Wellhausen, Dhorme), désigne plus particulièrement Salomon, ses successeurs ne sont pas exclus des promesses adressées à la descendance et au royaume davidiques.

N'en sont pas exclus davantage le Messie et son royaume spirituel et éternel, qui réaliseront dans leur plénitude les merveilleuses promesses faites à David et pour sa descendance et pour son royaume. C'est ce que préciseront dans la suite d'autres oracles prophétiques, dont la lumière plus vive permettra de discerner avec plus de certitude et de netteté les réalités grandioses incluses dans les paroles du prophète Nathan. N'est-ce pas Isaïe qui, dans un passage incontestablement messianique, IX, 7 (hébr. 6), annonce la naissance du prince de la paix « pour agrandir la souveraineté et pour la paix sans fin, sur le trône de David et dans son royaume, pour l'affermir et le consolider dans le droit et la justice, dès maintenant et à jamais? » N'est-ce pas l'auteur de l'épître aux Hébreux, I, 5, qui, pour affirmer la suprématie du médiateur de la nouvelle alliance sur les anges, se fait l'écho du psaume II sans doute, mais aussi de la prophétie de Nathan : « Je serai pour lui un père, il sera pour moi un fils? » Ne peut-on en dire autant des paroles de l'archange Gabriel à Marie pour lui annoncer que celui qu'elle doit enfanter sera grand, qu'il sera appelé le Fils du Très-Haut et que le Seigneur Dieu lui donnera le trône de David, son père? Luc., I, 32. Enfin saint Pierre, en son discours du jour de la Pentecôte, Act., II, 30, rappelle la promesse faite à David par Nathan au nom de Jahvé, II Reg., VII, 12; Ps., LXXXIX, 4, 5; Ps., CXXXII, 11; il l'applique au roi Messie, qui, d'après une tradition, descend de David. Cf. Jacquier, *Les Actes des Apôtres*, 1926, p. 73.

Le ỷ. 14 : « S'il fait le mal, je le châtierai », ne peut évidemment s'appliquer au Messie, pas même au Messie, victime expiatoire pour les péchés des hommes; il doit s'entendre de Salomon et de ses successeurs, menacés d'un paternel châtiment pour les fautes qu'ils commettraient. L'auteur des Paralipomènes a omis ces quelques mots les jugeant incompatibles avec la sainteté du Messie. I Par., XVII, 13.

Quant à l'hymne d'actions de grâce, adressé par David à Jahvé au jour où il l'eut délivré de tous ses ennemis et de la main de Saül, II Reg., XXII et Ps. XVII (XVIII de l'hébreu), s'il ne peut s'entendre au sens messianique littéral, on peut à la suite des Pères l'entendre au sens messianique spirituel. Cf. S. Augustin, *Enarr. in Ps. XVII, ỷ. 51, P. L.*, t. XXXVI, col. 154. « Rien de plus naturel, en effet, note un récent commentateur des psaumes, que de découvrir Notre-Seigneur à travers David juste et innocent, et pourtant traqué et persécuté. N'est-il pas infiniment mieux que son ancêtre, le roi victorieux, conquérant, le bien-aimé du Père, son Oint, celui qui a les promesses à tout jamais. On peut dire que Jésus-Christ est compris à la lettre et éminemment dans le dernier verset qui parle de David et de « sa race », car il est de cette race le joyau et le couronnement; et c'est à lui qu'elle doit tous ses privilèges. Saint Paul a cité le ỷ. 50 : « Aussi je te célé« brerai parmi les nations... » pour prouver que l'Ancien Testament prédisait l'admission des Gentils au bonheur du salut (Rom., XV, 9). » J. Calès, *Le Livre des Psaumes*, t. I, 1936, p. 233.

Dans le cantique d'Anne, le dernier verset apparaît bien messianique : « Jahvé brise son adversaire, le Très-Haut tonne dans les cieux, Jahvé juge les confins de la terre, il donne la puissance à son roi, et il élève la corne de son Oint. » Mais ce trait d'un messianisme aussi nettement accusé est une des raisons qui ont fait mettre en doute l'authenticité du cantique tout entier ou du moins de ce verset et du précédent. Cf. Dhorme, *op. cit.*, p. 29, 34; Leimbach, *Die Bücher Samuel*, 1936, p. 25-27.

Pour les « dernières paroles de David » enfin, dont on conteste généralement l'authenticité, leur caractère messianique est surtout sensible au ỷ. 5, II Reg., XXIII, 1-7; elles semblent un écho de la prophétie de Nathan : « Ma demeure est stable près de Dieu, puisqu'il a établi avec moi une alliance éternelle »

Ainsi, dès le temps de la royauté naissante, la perspective du règne de Dieu sur la terre s'esquisse par delà les espérances nationales de l'avenir glorieux réservé au peuple élu, et la figure du Messie se dessine sous les traits de ce descendant de la race davidique pour qui Jahvé sera un père.

3° *Prophétisme.* — Le rôle prépondérant joué par Samuel dans l'institution et l'organisation de la royauté et partant dans l'affermissement et la sauvegarde du monothéisme, non moins que celui de Nathan dans l'annonce des promesses à la race davidique montre assez l'importance du prophétisme, dont ils sont les deux plus illustres représentants à l'époque des premiers rois. A côté d'eux apparaissent en un relief, nettement plus marqué que jusqu'alors dans les textes anciens, des personnages du nom de *nâbî'*, terme que l'on traduit ordinairement par prophète et qui désigne, aussi bien en hébreu qu'en français, des hommes de

premier plan comme ceux dont les oracles nous sont parvenus dans les recueils prophétiques de la Bible, et aussi d'autres hommes, groupés le plus souvent en corporations ou confréries et qui, sous l'action de l'esprit de Jahvé, manifestaient leur enthousiasme religieux par des gestes, des paroles, des actes plus ou moins désordonnés.

On les rencontre pour la première fois aux Livres de Samuel, lorsque le prophète prédit à Saül qu'il va trouver sur son chemin « une bande de prophètes descendant du haut-lieu et précédés de la harpe, du tambourin, de la flûte et de la cithare, qui seront en train de prophétiser ». Lui-même, saisi par l'Esprit de Jahvé, prophétisera avec eux et sera changé en un autre homme. I Reg., x, 5-6. C'est, en fait, ce qui arriva, à l'entrée du futur roi d'Israël à Gabaa. I Reg., x, 10. Dans une autre circonstance, à Naioth, I Reg., xix, 20-24, les messagers de Saül rencontrèrent une troupe de prophètes avec Samuel au milieu d'eux et ils se mirent eux-mêmes à « prophétiser », si bien qu'ils ne purent s'emparer de David comme ils en avaient reçu l'ordre. A trois reprises différentes il en arriva de même; Saül se rendit de sa personne à Naioth, mais l'Esprit de Dieu fut aussi sur lui et il marchait en prophétisant et se dépouillant de ses vêtements il resta nu tout le jour et toute la nuit.

De ce double épisode se dégagent les traits distinctifs des manifestations auxquelles se livraient certains hommes, réunis en groupements assez nombreux. Ces manifestations de transport et d'enthousiasme religieux consistaient en danses, discours enflammés, chants sacrés, stimulés par le son d'instruments de musique; elles ne laissaient pas que d'être contagieuses, ainsi qu'il apparaît dans l'histoire des messagers de Saül et de Saül lui-même à la poursuite de David.

En quoi, peut-on se demander, de telles manifestations pouvaient-elles bien contribuer au maintien et au développement de la vie religieuse en Israël? Sans trop s'attarder à l'aspect extérieur de ces manifestations, qui ne sont pas sans analogie avec des phénomènes d'ordre religieux observés chez d'autres peuples de l'ancien Orient, il faut tout d'abord noter que leur origine est due à l'Esprit de Jahvé, par quoi il faut entendre non pas nécessairement une influence d'ordre tout à fait surnaturel, mais peut-être « un brusque saisissement d'enthousiasme religieux, naturel dans son origine, mais rattaché cependant par l'écrivain sacré à l'esprit de Dieu comme à sa cause. » E. Tobac, *Les Prophètes d'Israël*, t. I, p. 21. Samuel, d'autre part, qui n'est pas présenté comme l'un de ces prophètes, en proie aux mêmes transports, se joint parfois à leur troupe, I Reg., xix, 20; n'est-ce pas à eux qu'il envoie Saül pour qu'il participe à leur inspiration, s'associe aux manifestations enthousiastes du groupe et par ce moyen reçoive un cœur nouveau qui le changera en un autre homme et le disposera à la mission que Jahvé lui destine. I Reg., x, 6, 9. Enfin, de ces jahvéistes ardents la foi et le zèle pour le Dieu d'Israël, que tant de leurs compatriotes pouvaient être tentés d'abandonner sous l'influence cananéenne et la menace philistine, n'allaient pas sans provoquer un réveil d'une foi endormie ou inquiète en rappelant que l'Esprit de Jahvé était toujours vivant au milieu de son peuple et capable de renouveler les prodiges de jadis pour le sauver de la main de ses ennemis. Non sans raison on a établi un rapprochement entre de telles manifestations aux origines de la royauté en Israël et les charismes aux premiers temps de l'Église; « Dieu a pu vouloir multiplier ces signes à cette époque où son culte était particulièrement menacé, de même qu'il a multiplié les charismes dans l'Église naissante, où la présence sensible de son Esprit était particulièrement nécessaire. » J. Nikel, dans *Christus*, 1916, p. 881.

C'est par ce caractère moral et religieux que le prophétisme d'Israël se distingue des manifestations similaires d'autres religions anciennes. Qu'importe, en effet, l'analogie des formes extérieures : chants, musique, danses, transports, si l'esprit qui les anime est celui non de vaines divinités, mais du Dieu unique, se communiquant à des privilégiés pour soutenir leur foi et leur vie morale, et les faire ainsi rayonner au milieu d'un peuple toujours attiré par des cultes et des mœurs moins austères.

Si tel est réellement le rôle des groupements de prophètes, comment rendre compte du jugement sévère sinon du mépris, dont ils sont parfois l'objet, non seulement dans la suite de leur histoire, mais déjà même du temps de Samuel? IV Reg., ix, 11; Jer., xxix, 26; Os., ix, 7; Amos, vii, 14. L'étonnement ironique des Hébreux, voyant Saül se joindre à la troupe des *nabis* et se livrer à leurs transports, s'exprime en une formule devenue proverbiale et qui n'implique pas grand respect pour les inspirés et leurs exercices prophétiques; « Est-ce que Saül est aussi parmi les *nabis?* » I Reg., x, 12; xix, 24. Sans doute l'ironie vise-t-elle Saül plutôt que les prophètes eux-mêmes, mais on conçoit aisément que beaucoup de leurs contemporains n'aient été que trop portés à juger défavorablement des hommes qui, par leur genre de vie et leurs manifestations même étranges, condamnaient leur propre attitude de défiance ou d'indifférence à l'égard du Dieu d'Israël. Cf. Desnoyers, *op. cit.*, t. III, p. 165-183.

4° *Le culte.* — Les croyances religieuses d'Israël à l'époque de la monarchie naissante trouvent leur expression dans un culte, avec ses sanctuaires, ses ministres et ses sacrifices, dont l'examen permettra de constater ce qu'était devenu, à travers les vicissitudes de la conquête et de l'établissement en Canaan, l'idéal religieux tracé jadis par Moïse dans la législation du Sinaï. Il y a lieu d'observer que cet examen, pour être complet, devrait faire entrer en ligne de compte les renseignements bien plus nombreux et détaillés que fournissent les Livres des Paralipomènes sur l'organisation liturgique effectuée par David. Mais, à nous en tenir aux seuls Livres de Samuel, dont le témoignage, nous l'avons vu, ne saurait guère être contesté, nous y trouvons des éléments d'information suffisants pour une reconstitution de l'organisation cultuelle dans ses pratiques essentielles.

1. *Sanctuaires.* — Nombreux étaient les lieux saints durant la période des Juges; leur multiplicité, favorisée par le morcellement politique, ne disparut pas avec Samuel, non plus qu'avec la centralisation politique instaurée par la monarchie; la construction même du temple de Jérusalem ne parvint pas davantage à la faire disparaître.

L'arche d'alliance, par la présence de Jahvé qu'elle impliquait, avait durant les migrations du désert et de la conquête de Canaan efficacement contribué à l'unité religieuse, mais, depuis l'établissement des tribus dans les territoires conquis et la dispersion qui en était résultée, son rôle était allé s'amoindrissant. Le sanctuaire de Silo qui la possédait jouissait de ce fait, et par suite de la présence du sacerdoce lévitique attaché à son service, d'une situation privilégiée que supposent encore les événements relatés au début du Livre de Samuel; mais, lorsque l'arche tombera lamentablement au pouvoir des Philistins, son prestige et partant son rôle déjà diminués seront sans efficacité dans l'organisation et la centralisation du culte, jusqu'au jour du moins où David la fera solennellement transporter sur la colline de Sion.

Nobé, à peu de distance de Gabaa, la capitale de Saül, avait recueilli, après la capture de l'arche, les descendants du prêtre Héli, et ainsi s'était constitué un centre lévitique important, un sanctuaire avec l'éphod

et des pains de proposition disposés devant Jahvé. I Reg., xxi, 7; xxii, 18. Plus important était toutefois le sanctuaire de Gabaon, dont l'origine remonterait à la conquête de Canaan, Jos., ix, et qui possédait, au dire des Chroniques, le tabernacle que Moïse avait construit au désert et l'autel des holocaustes. I Par., xvi, 39-42; xxi, 29. Conscient de cette importance, David tint à assurer le service d'un sanctuaire aussi vénérable en le confiant à la branche aînée des prêtres aaronides et à leur chef Sadoc; Salomon y vint au début de son règne pour y sacrifier car c'était un grand haut-lieu. III Reg., iii, 4-15.

A ces sanctuaires, gardiens des antiques objets du culte, s'en ajoutaient d'autres, dont l'importance, si l'on en juge par les événements qui s'y rattachent, est surtout d'ordre politique. Tel est le sanctuaire de Maspha, témoin des assemblées plénières d'Israël, I Reg., vii, 5-12, 16; x, 17; tel celui de Galgala où Saül fut proclamé roi et convoqua ses guerriers, I Reg., xi, 14-15; xiii, 4-14; xv, 12; tel encore celui d'Hébron, lieu du sacre de David, comme roi de la maison de Juda d'abord, puis comme roi de toute la maison d'Israël, II Reg., ii, 4; v, 3; c'est là qu'Absalom, en révolte contre son père, avait espéré recevoir à son tour l'onction royale. II Reg., xv, 7-12. Gabaa, Béthel, Bethléem ont également leur sanctuaire. I Reg., x, 3; xvi, 1-5; xx, 6. Enfin Samuel érige un autel dans sa ville de Rama, Saül et David en élèvent également. I Reg., vii, 7; xiv, 35.

Une telle multiplicité de sanctuaires et d'autels ne répondait guère à l'unité imposée par le législateur et facilitée par la vie nomade du désert et la présence de l'arche au milieu des tribus. Si la tentative des Éphraïmites pour imposer leur sanctuaire aux tribus demeurées à l'est du Jourdain, Jos., xxii, 9-34, n'avait pas eu d'effet bien durable, pas plus d'un côté que de l'autre du fleuve, le transfert de l'arche à Jérusalem et la construction du temple ne parviendront pas non plus de sitôt à réaliser l'unité cultuelle, symbole et garantie de l'unité religieuse.

2. *Ministres*. — Le service de ces multiples sanctuaires était assuré par les membres de la tribu de Lévi, nombreux dans les sanctuaires plus importants comme celui de Nobé par exemple. C'est dans ceux-là que se rencontrait la portion privilégiée de la tribu de Lévi, la famille sacerdotale qui descendait d'Aaron, frère de Moïse; l'arche à Silo, l'éphod à Nobé, le tabernacle et l'autel mosaïques à Gabaon y étaient gardés par les descendants des deux fils survivants d'Aaron, Éléazar et Ithamar; avec Héli c'était la branche cadette, celle d'Ithamar, qui fut condamnée en la personne même d'Héli, I Reg., ii, 30; avec Sadoc, de la descendance d'Éléazar, déchue pour un temps de ses droits, la branche aînée recouvra ses droits, ainsi qu'en témoigne son rôle lors de la révolte d'Absalom. II Reg., xvii-xviii.

A côté de l'oblation du sacrifice, une des principales fonctions des prêtres, il y avait la consultation de l'éphod et l'interprétation de ses oracles; n'est-ce pas Jahvé qui rappelle à Héli les fonctions sacerdotales? « Je l'ai choisi (Aaron) d'entre toutes les tribus d'Israël pour être mon prêtre; pour monter à l'autel, pour faire fumer l'encens, pour porter l'éphod devant moi. » I Reg., ii, 29. Ces attributions essentielles s'accompagnaient de fonctions secondaires concernant la garde des objets sacrés, l'entretien des luminaires, le renouvellement des pains de proposition, l'accueil et la surveillance des pèlerins, etc. I Reg., i, 9-19; ii, 12-25, 29, 36; iii, 3-15; xxi, 4-10. Les fils du grand prêtre Héli, abusant de leur situation, au mépris des droits de Jahvé et de ses serviteurs, attirèrent sur eux et leur famille la malédiction divine. I Reg., ii, 22-36.

Aux prêtres seuls cependant n'était pas réservée la fonction capitale de l'oblation du sacrifice. Antérieurement au sacerdoce lévitique, la coutume réservait l'immolation de la victime offerte à Dieu au père dans la famille, au cheikh dans le clan, au prince dans la tribu. Ce privilège du chef constituait une sorte de sacerdoce patriarcal qui, trop profondément entré dans la pratique, ne pouvait disparaître du jour au lendemain après l'institution mosaïque du sacerdoce lévitique. C'est ainsi que, non seulement dans la période des Juges, mais aussi du temps de Samuel et de David, nous voyons Saül offrir l'holocauste et les sacrifices pacifiques et, s'il est blâmé par le prophète, ce n'est pas pour avoir sacrifié lui-même, mais pour avoir désobéi à Jahvé en n'attendant pas l'arrivée de Samuel, I Reg., xiii, 9-12; nous voyons de même David offrir holocaustes et sacrifices pacifiques devant l'arche et sur l'aire d'Areuna et tout comme un prêtre bénir le peuple au nom de Jahvé des armées. II Reg., vi, 13, 17, 18; xxiv, 25; cf. Deut., x, 8; xxi, 25; Num., vi, 23; Lev., ix, 22. Sans doute la formule « il sacrifia » peut s'entendre dans certains cas dans le sens de donner l'ordre de sacrifier, par exemple lorsqu'il est dit que Salomon immola 22 000 bœufs et 120 000 brebis pour le sacrifice pacifique offert à Jahvé lors de la dédicace du temple, III Reg., viii, 63; mais, pour signifier l'ordre d'offrir un sacrifice, l'hébreu n'est pas dépourvu d'expression qui évite toute amphibologie : « Ézéchias dit de faire monter l'holocauste sur l'autel ». II Par., xxix, 27. La pratique royale qui continuait la pratique patriarcale d'offrir le sacrifice ne disparut qu'à la longue. La survivance d'usages et de coutumes du passé ne contredit pas l'existence des lois du Pentateuque qui n'avaient pu faire disparaître d'antiques pratiques, même chez des rois comme David et Salomon. Ces rois d'ailleurs exercent leur autorité religieuse à l'égard des prêtres; ils ne leur confèrent pas le pouvoir sacerdotal, détenu par droit de naissance, mais ils règlent et surveillent l'exercice de leurs droits. III Reg., ii, 26-27. On sait la part prise par David dans l'organisation du culte d'après les Chroniques.

3. *Sacrifices*. — Acte essentiel du culte, le sacrifice est souvent mentionné dans les Livres de Samuel; l'holocauste et le sacrifice pacifique en sont les seules espèces nommées, ce sont les formes anciennes de l'offrande des victimes à Jahvé, l'une avec oblation totale de la victime, l'autre avec participation à un repas sacré. Le silence sur les autres espèces de sacrifice, soit pour le péché, soit pour le délit, n'implique pas leur non-existence à l'époque de Samuel et de David. Cf. l'art. Lévitique, t. ix, col. 485-487. L'emploi du terme *'âšâm* pour désigner le tribut offert par les Philistins afin de détourner la colère de Jahvé, I Reg., vi, 3-4, est identique au terme désignant le sacrifice pour le délit. Sans lui donner évidemment le même sens dans les deux cas on peut remarquer « que les trois éléments qui constituent l'*'âšâm* cananéen : restitution, amende et sacrifice, se retrouveront dans l'*'âšâm* lévitique, en sorte que les institutions les plus caractéristiques du « Code sacerdotal » plongent leurs racines dans les couches les plus profondes des traditions sémitiques et empruntent les noms de la langue populaire. » Médebielle, *L'expiation dans l'Ancien et le Nouveau Testament*, t. i, 1924, p. 20.

Intéressant sinon l'histoire du sacrifice proprement dit, du moins d'une immolation « à mode sacrificiel » et de l'une des plus instantes prescriptions du Lévitique et du Deutéronome, relative à l'usage du sang, est l'épisode qui marqua la déroute des Philistins. « Le peuple, est-il rapporté, I Reg., xiv, 32-33, se jeta sur le butin, et ayant pris des brebis, des bœufs et des veaux, ils les égorgèrent sur la terre et le peuple en mangea avec le sang. On le rapporta à Saül en disant : « Voici que le peuple pèche contre Jahvé en mangeant (la

chair) avec le sang. » Saül dit : « Vous avez commis une infidélité, roulez à l'instant vers moi une grande pierre. » Et sur cette pierre chacun égorgea son bœuf. Il y a là une sorte de rite religieux; l'emploi de la pierre, considérée aux temps primitifs comme l'autel de l'immolation, avait ici pour but d'assurer la séparation complète du sang d'avec l'animal, séparation qui n'apparaissait pas suffisamment dans l'égorgement de la victime à même le sol. Il n'est pas dit, ainsi que l'insinuent quelques exégètes, que la pierre employée servit à Saül pour l'autel qu'il érigea ensuite; l'expression « il construisit » donne à entendre que l'autel fut fait de pierres entassées. I Reg., XIV, 35. Cet incident tout en confirmant l'existence de la vieille législation sur la défense capitale de l'usage du sang, cf. Lev., VII, 10-14, suppose un mode différent d'immolation, puisque dans la loi il est ordonné de répandre le sang simplement à terre. Cf. Deut., XII, 16, 24; XV, 23.

Faut-il ajouter aux sacrifices ci-dessus mentionnés les sacrifices humains qui, comme d'aucuns le prétendent, auraient été offerts, l'un par Saül en exécution de son vœu imprudent lors de la défaite des Philistins à Machmas, I Reg., XIV, 24-26, l'autre par Samuel, immolant Agag, le roi d'Amalec, à qui Saül avait laissé la vie sauve malgré ses nombreux méfaits et surtout malgré l'anathème porté contre les ennemis, I Reg., XV? Dans le premier cas on ne voit pas qu'une victime de substitution ait été offerte en rançon pour Jonathas épargné, comme il est stipulé dans les cas de rachat prévus par la loi; dans le second, l'hébreu que l'on traduit ordinairement par « mettre en morceaux » ou déchirer, demeure incertain car le mot n'est employé qu'ici seulement, XV, 33; le grec traduit ἔσφαξεν, il égorgea. Par conjecture, certains proposent de corriger ce verbe inconnu *vayešassêf* en *vayešassa'*, employé par le Livre des Juges, XIV, 6, à propos de Samson, qui « déchira » le lionceau. « On voit que l'incertitude du sens du mot employé à propos de Samuel, devrait rendre plus réservée l'accusation de cruauté barbare que l'on porte contre lui et moins assurée l'affirmation des historiens qui veulent retrouver ici un exemple de sacrifice humain après la victoire, comme il s'en offrait chez les anciens Arabes. » Desnoyers, *op. cit.*, t. II, p. 68, n. 1. La formule « devant Jahvé » indique non pas un sacrifice offert à la divinité, mais tout simplement le lieu de l'exécution, c'est-à-dire devant le sanctuaire de Jahvé à Galgala.

VI. Le texte. — La solution de maints problèmes littéraires ou exégétiques des Livres de Samuel dépend de la solution de problèmes de critique textuelle; c'est pourquoi il y a lieu de déterminer brièvement l'état du texte de ces livres.

Le texte massorétique se présente à nous dans un état très défectueux. Exceptés les recueils prophétiques d'Ézéchiel et d'Osée, aucun autre livre de l'Ancien Testament ne nous offre un texte aussi mal conservé; à ce sujet la critique est unanime. Cf. l'édition de Budde dans la Bible polychrome de Haupt, *The Books of Samuel*, 1891.

Les causes de l'altération du texte sont les mêmes que celles d'autres parties de la Bible, mais en plus grand nombre dans le cas présent; c'est ainsi que l'on a compté jusqu'à trente-neuf passages où le texte massorétique est lacuneux par haplographie (une lettre ou un mot transcrits une seule fois au lieu de deux).

Pour remédier à cet état défectueux du texte deux sources d'information s'offrent au critique : les passages parallèles et les anciennes versions.

Nombreux sont les passages parallèles dans les Livres de Samuel et dans ceux des Chroniques : I Reg., XXXI et I Par., X, 1-12; II Reg., III, 2-5 et I Par., III, 1-4; II Reg., V, 1-10 et I Par., XI, 1-9; II Reg., V, 11-25 et I Par., XIV, 1-16; II Reg., VI, 2-11 et I Par., XIII, 1-14; II Reg., VI, 12-16 et I Par., XV, 25-29; II Reg., VI, 17-19 et I Par., XVI, 1-3, 43; II Reg., VII, 1-29 et I Par., XVII, 1-27; II Reg., VIII, 1-18 et I Par., XVIII, 1-17; II Reg., X, 1-19 et I Par., XIX, 1-19; II Reg., XI, 1 et I Par., XX, 1; II Reg., XII, 19-21 et I Par., XX, 2-3; II Reg., XXI, 18-22 et I Par., XX, 4-8; II Reg., XXIII, 8-37 et I Par., XI, 11-41; II Reg., XXIV, 1-25 et I Par., XXI, 1-26; II Reg., XXII et Ps. XVII (hébr. XVIII).

Parmi les anciennes versions, celle des Septante a une spéciale importance, non seulement en raison de son antiquité, mais aussi du fait que l'original hébreu qu'elle traduit apparaît sensiblement différent du texte massorétique. Si cette version nous était parvenue dans sa forme primitive, a-t-on dit, elle équivaudrait à un manuscrit hébreu du premier siècle de l'ère chrétienne ou même plus ancien (Smith, *The Books of Samuel*, p. XXX). Des diverses recensions sous lesquelles elle nous est parvenue, celle du *Vaticanus* (B) apparaît comme la plus fidèle et en même temps la plus indépendante du texte massorétique actuel. Voir le texte dans Swete, *The Old Testament in Greek according to the Septuagint*, t. I, p. 545-668. Il n'en est pas de même de celles que représentent l'*Alexandrinus* et le texte de Lucien, édité par Lagarde; toutes deux ont été retouchées en maints passages pour les rendre plus conformes à l'hébreu massorétique. Cf. Méritan, *La version grecque des Livres de Samuel*, III. *La recension de Lucien*, p. 96-113. Sans lui donner systématiquement la préférence, la version grecque ne laissera pas que d'être d'une « incomparable utilité » pour la reconstitution du texte primitif.

Des anciennes versions d'Aquila, de Symmaque et de Théodotion, il ne subsiste pour les deux premiers Livres des Rois que quelques fragments, dont le texte se trouve dans Field, *Hexaplorum Origenis quæ supersunt*, 1875; quelques bonnes leçons s'y rencontrent.

Quant à la version syriaque, la *Peschito*, elle est dans son ensemble conforme au texte massorétique; quand elle s'en écarte, c'est probablement sous l'influence de la version grecque, du fait de correcteurs ou des traducteurs eux-mêmes, de là son peu d'intérêt pour la reconstitution du texte.

L'ancienne version latine, d'après les fragments qui en subsistent (Sabatier, *Bibliorum sacrorum latinæ versiones antiquæ*, 1743) et les leçons données en marge dans le *Codex gothicus Legionensis* (Vercellone, *Variæ lectiones Vulgatæ latinæ Bibliorum editionis*, 1864), peut aider à rétablir le texte de la version grecque dont elle dérive.

C'est par les Livres de Samuel et des Rois que saint Jérôme commença sa traduction de l'Ancien Testament, avec quel souci de l'*hebraica veritas*, il nous le dit lui-même dans le *Prologus galeatus : Lege primum Samuel et Malachim meum, meum inquam*, affirmant n'avoir rien voulu changer à cette vérité hébraïque, que de fait il reproduit très fidèlement. Dans les passages douteux il suit généralement Aquila, parfois aussi adopte l'interprétation des rabbins et laisse subsister à côté de la sienne l'ancienne traduction latine : I Reg., I, 18-19, IV, 5. Cf. Stummer, *Einige Beobachtungen über die Arbeitsweise des Hieronymus bei der Uebersetzung des A. T. aus der Hebraica veritas*. I, *Jüdische Traditionen in den Büchern Samuel und Könige*. II, *Einfluss bestimmter Textgruppen der Septuaginta*. III. *Einfluss der Vetus latina auf die sprachliche Gestalt der Vulgata*, dans *Biblica*, 1929, p. 3-30.

Le Targum, quoique dans l'ensemble conforme à l'hébreu massorétique, y fait quelques additions et explique quelques passages.

I. Commentaires. — 1° *Catholiques*. — Origène, quelques annotations sur les deux livres de Samuel, *P. G.*, t. XVII, col. 39-52; édit. Klostermann, t. III, p. 295-303; Théodoret, *Quæstiones in Libros Regum*, *P. G.*, t. LXXX, col. 527-800;

Procope de Gaza, un commentaire qui reproduit souvent les interprétations de Théodoret, *P. G.*, t. LXXXVII, col. 1079-1148 (cf. Eisenhofer, *Procopius von Gaza*, 1897); les *Quæstiones hebraicæ in Libros Regum*, imprimées dans les œuvres de saint Jérôme, *P. L.*, t. XXIII, col. 1329-1364, ne sont pas authentiques; il en est de même du commentaire sur le premier livre de Samuel attribué à saint Grégoire le Grand, *P. L.*, t. LXXIX, col. 17-468; Eucher de Lyon, dans *Instructiones ad Salonium*, *P. L.*, t. L, col. 783; S. Éphrem, dans *Opera syriaca*, Rome, 1732-1746, t. I, p. 331-567; S. Isidore de Séville, *De Veteri et Novo Testamento quæstiones*, *P. L.*, t. LXXXIII, col. 391-414; S. Bède, *In Samuelem prophetam allegorica expositio*, *P. L.*, t. XCI, col. 499-716; *In Libros Regum quæstiones XXX*, *P. L.*, t. XCI, col. 715-736; Raban Maur, *Commentaria in IV Regum*, *P. L.*, t. CIX, col. 9-124; Hugues de Saint-Victor, *Annotationes elucidatoriæ in Libros Regum*, *P. L.*, t. CLXXV, col. 93-106.

Les commentaires de Nicolas de Lyre, de Tostat et de Cajétan à la Renaissance; ceux de Sanctius, Menochius, Malvenda, Cornelius a Lapide, au XVIIe siècle, de Dom Calmet et de Duguet au XVIIIe; Clair, *Les Livres des Rois*, Introduction critique et commentaire, Paris, 1884, dans la *Sainte Bible avec commentaires;* de Hummelauer, *Commentarius in Libros Samuelis*, Paris, 1886, dans *Cursus Scripturæ Sacræ;* Schlögl, *Die Bücher Samuels*, Vienne, 1904, dans *Kurzgefasster wissenschaftlicher Commentar*, de Schäfer; P. Dhorme, *Les livres de Samuel*, Paris, 1910, dans *Études bibliques;* Schulz, *Die Bücher Samuel*, Munster-en-W., 1919-1920, dans *Exegetisches Handbuch zum A. T.* de Nikel et Schulz; Leimbach, *Die Bücher Samuel*, Bonn, 1936, dans *Die Heilige Schrift des A. T.* de Feldmann et Herkenne.

2° *Non catholiques.* — Sébastien Schmidt, Le Clerc (Clericus), les *Annotationes* de Grotius; Thenius, *Die Bücher Samuels*, Leipzig, 1864, 3e édit. par Löhr, Leipzig, 1898; Keil, *Die Bücher Samuels*, Leipzig, 1864, 2e édit., 1875; Kirkpatrik, *The first Book of Samuel*, 1880; *The second Book of Samuel*, 1881, dans *Cambridge Bible for schools and colleges;* Klostermann, *Die Bücher Samuelis und der Könige*, Nördlingen, 1887, dans *Kurzgef. Komm.* de Strack-Zöckler; H. P. Smith, *The Books of Samuel*, Édimbourg, 1899, dans *A critical and exegetical Commentary;* Budde, *Die Bücher Samuel*, Tubingue-Leipzig, 1902, dans *Kurzgef. Hand-Comm.* de Marti; Nowack, *Richter, Ruth und Bücher Samuelis*, Gœttingue, 1902, dans *Handkommentar zum A. T.* de Nowack; Caspari, *Die Samuelbücher*, Leipzig, 1926, dans *Kommentar zum A. T.* de Sellin.

II. TRAVAUX. — Pour les questions critiques et historiques voir les introductions bibliques, les histoires et théologies de l'Ancien Testament et entre autres travaux ceux de : Wellhausen, *Der Text der Bücher Samuelis*, Gœttingue, 1872; Driver, *Notes on the Hebrew Text of the Books of Samuel*, 1890; Peters, *Beiträge zur Text-und Literaturkritik... der Bücher Samuel*, Fribourg, 1899; W. Guth, *Die älteste Schicht in den Erzählungen über Saül und David (I Sam., IX bis I Reg., II)*, Halle, 1904; Sievers, *Metrische Studien*, III *Samuel, I Teil.*, Leipzig, 1907; Schulz, *Erzählungskunst in den Samuel-Büchern*, Munster-en-W., 1923; Desnoyers, *Histoire du peuple hébreu*, Paris, t. I-III, 1922-1930.

Les articles des Dictionnaires et Encyclopédies : Fillion, *Rois. Les deux livres de Samuel*, dans Vigouroux, *Dictionnaire de la Bible*, t. V, col. 1129-1145; Pirot, *David*, dans le *Supplément* du même dictionnaire (Pirot); V. Orelli, *Samuelis (Bücher)*, dans *Protest. Realencyklopädie*, 3e éd., t. XVII, p. 448-452; Kaulen, *Könige (Bücher der)*, dans Wetzer et Welte, *Kirchenlexicon*, t. VII, col. 913-920; Stenning, *Samuel I-II*, dans Hastings, *A Dictionary of the Bible*, t. IV, p. 382-391; Stade, *Samuel*, dans Cheyne, *Encyclopædia biblica*, t. IV, col. 4270-4281.

A. CLAMER.

II. TROISIÈME ET QUATRIÈME LIVRES DES ROIS. I. Titre. II. Contenu (col. 2806). III. But (col. 2810). IV. Composition (col. 2812). V. Valeur historique (col. 2817). VI. Chronologie (col. 2830). VII. Doctrines (col. 2832). VIII. Texte (col. 2842).

I. TITRE. — Les deux derniers Livres des Rois n'en formaient primitivement qu'un seul, tout comme les deux premiers. C'est ce dont témoigne Origène disant : βασιλειῶν τρίτη, τετάρτη, ἐν ἑνὶ Οὐαμμέλεχ Δαβίδ (titre hébreu du livre d'après ses deux premiers mots), dans Eusèbe, *Hist. eccl.*, l. VI, c. XXV, *P. G.*, t. XX, col. 581. Dans le *Prologus galeatus*, saint Jérôme dit de même dans son énumération des livres du deuxième groupe de la Bible hébraïque : *Quartus Melachim, id est Regum qui III et IV Regum volumine continetur.* *P. L.*, t. XXVIII, col. 547.

La division en deux parties se trouve déjà dans les Septante, d'où elle a passé dans l'ancienne version latine et la Vulgate, puis finalement, avec la Bible de Bomberg en 1517, dans les Bibles hébraïques imprimées. Par contre, la version syriaque ne connaît aujourd'hui encore qu'un seul livre des Rois, renfermant sans aucune interruption l'ensemble des deux livres.

La composition du livre aussi bien que l'esprit qui l'anime tout entier témoignent nettement en faveur de l'unité du livre, dont la division au milieu du règne très court d'Ochozias n'a pas été très heureusement marquée.

Quant à la réunion des Livres des Rois à ceux de Samuel pour en faire un ouvrage historique unique, sous le titre : « Les quatre Livres des Rois », on a vu ci-dessus qu'elle ne répondait pas à la réalité, les deux ouvrages étant essentiellement différents aussi bien pour la forme que pour la composition et les tendances. Il n'en est pas moins vrai que l'auteur du second semble avoir eu le souci de rattacher son œuvre à l'histoire racontée aux Livres de Samuel, ainsi que l'indique le commencement de son récit et comme le supposent maints témoins du grec qui attribuent encore III Reg., I-II, 11 au IIe Livre des Rois, pour ne commencer le troisième qu'à III Reg., II, 12, avec les débuts du règne de Salomon.

II. CONTENU. — Les deux derniers Livres des Rois racontent l'histoire du peuple d'Israël et surtout celle de ses rois, depuis la mort de David, 960 environ, jusqu'à la ruine des deux royaumes d'Israël et de Juda, respectivement 722 et 587, et la délivrance de Joachin durant l'exil en 561. Ils embrassent ainsi une période de quatre cents ans, importante non seulement par sa durée mais aussi parce qu'elle marque l'apogée du peuple hébreu, qui, après une ascension rapide avec David, fut gravement atteint dès la mort de Salomon par le schisme des dix tribus, cause de l'inévitable ruine. L'ensemble des deux livres se répartit en trois parties principales : 1° le règne de Salomon, III Reg., I-XI; 2° Le schisme et l'histoire des royaumes séparés d'Israël et de Juda, III Reg., XII-IV Reg., XVII; 3° Histoire du royaume de Juda jusqu'à sa ruine avec un court aperçu de quelques événements survenus dans la suite, IV Reg., XVIII-XXV.

Cette histoire, pour une période quatre fois plus longue pourtant que celle qui est racontée aux deux premiers Livres des Rois, ne comporte pas un texte plus long, c'est ce qui explique la manière parfois schématique dont certains règnes sont présentés; le procédé d'ailleurs est assez variable, tandis que l'auteur s'attarde sur tel ou tel roi, il passe très rapidement sur tel autre, même des plus importants, Jéréboam II par exemple.

L'introduction décrit la vieillesse de David et les intrigues de son fils Adonias prétendant à sa succession. Grâce surtout à l'intervention de Nathan, Salomon reçoit l'onction royale du vivant de son père, qui, peu avant de mourir, donne à son successeur ses dernières instructions concernant le service de Jahvé et la conduite à tenir vis-à-vis de certains personnages. III Reg., I-II.

1° *Première partie : Règne de Salomon* (III Reg., III-XI). — Après une brève mention du mariage de Salomon avec la fille du pharaon, le c. III rapporte la demande adressée par le roi à Jahvé pour obtenir la sagesse; son jugement dans l'affaire des deux femmes se disputant l'enfant de l'une d'elles prouve qu'il a été exaucé. Vient ensuite une énumération des fonctionnaires de la cour royale et des intendants du pays, puis

une description de la prospérité du pays et de la très grande sagesse de son roi. C. IV-V, 14.

Les chapitres suivants se réfèrent aux constructions de Salomon. Ce sont d'abord les préparatifs en vue de la construction du temple au c. V, puis la construction elle-même au c. VI et celle du palais royal ainsi que des différents ornements du temple et des objets du culte au c. VII. La dédicace solennelle de la maison de Dieu est décrite et la prière de Salomon à Jahvé rapportée au c. VIII; le Seigneur y répond en promettant au roi longue durée à sa maison et à son royaume s'il demeure fidèle aux préceptes de la Loi, mais en le menaçant aussi de l'extermination d'Israël s'il est infidèle. C. IX, 1-14.

La fin du c. IX revient, pour le compléter, sur le récit des préparatifs en vue de la construction du temple, et signale la construction d'une flotte. Suivent plusieurs épisodes qui ont pour objet de manifester la richesse et la sagesse du roi, entre autres la visite de la reine de Saba, c. X, tandis que le chapitre suivant laisse entrevoir les funestes conséquences des fautes de Salomon, surtout de sa faiblesse vis-à-vis de ses femmes étrangères, pour lesquelles il bâtit des sanctuaires idolâtres aux portes mêmes de Jérusalem; et déjà apparaissent les ennemis, entre autres Jéroboam, le fauteur du schisme. L'histoire du règne de Salomon se termine par la formule que l'on retrouve à la fin de chacun des règnes suivants. C. XI, 41-49.

2° *Deuxième partie: Histoire des royaumes de Juda et d'Israël* (III Reg., XII-IV Reg., XVII). — Pour retracer cette histoire de deux États voisins pendant plus de deux siècles, l'auteur aurait pu raconter d'abord et intégralement celle de l'un des royaumes pour passer ensuite à celle de l'autre ou bien prendre selon l'ordre de leur succession chronologique les événements survenus dans les deux royaumes pour passer continuellement de l'un à l'autre, il a préféré un autre procédé qui consiste à raconter entièrement le règne d'un roi de Juda, par exemple, depuis son avènement jusqu'à sa mort, quitte à revenir en arrière pour reprendre l'histoire d'un ou de plusieurs des rois d'Israël qui ont régné dans l'intervalle; procédé, a-t-on observé, qui a l'avantage de mener de front les deux histoires sans les hacher en menus morceaux et d'éviter des retours en arrière trop considérables. Gautier, *Introd. à l'A. T.*, t. I, p. 292.

A la mort de Salomon, son fils Roboam lui succède; mais les tribus du centre et du Nord se séparent de celles du Sud pour constituer un royaume distinct avec Jéroboam. III Reg., XII, 1-20. Grâce à l'intervention de Séméïas, homme de Dieu, une lutte fratricide est évitée. C. XII, 21-24. Le chef du nouveau royaume pour détourner son peuple de la maison de Jahvé à Jérusalem organise le culte à Dan et à Béthel avec les veaux d'or. C. XII, 25-33. Pour pareil méfait la menace du châtiment ne tarde pas; un homme de Dieu, venu de Juda, annonce la destruction des hauts-lieux et l'immolation de leurs prêtres, mais cet homme de Dieu lui-même, pour être entré dans la maison d'un vieux prophète à Béthel, est dévoré par un lion. C. XIII. Jéroboam n'en persiste pas moins dans sa voie mauvaise, aussi un prophète, Ahias, prédit le châtiment qui frappera le roi et sa maison. Mort de Jéroboam. C. XIV, 1-20.

De XIV, 21 à XVI, 28, il y a une suite de courtes biographies des rois de Juda, Roboam, Abia et Asa, puis de ceux d'Israël, Nadab, Baasa, Ela, Zambri et Amri.

Sur le règne d'Achab, marqué par la lutte entre les prophètes de Baal et ceux de Jahvé, le récit s'étend longuement. Le mariage d'Achab, roi d'Israël, avec Jézabel, la fille du roi des Sidoniens, amène l'introduction du culte du Baal phénicien en Israël. C. XVI, 29-33. Le prophète Élie intervient alors pour venger les droits du Dieu d'Israël. Il annonce une longue sécheresse et aussitôt, sur l'ordre de Jahvé, s'enfuit au torrent de Carith et chez une veuve de Sarepta dont il ressuscite le fils. C. XVII. La troisième année de la sécheresse, le prophète reparaît devant Achab et, par son triomphe sur les prophètes de Baal au mont Carmel, met fin à la sécheresse. C. XVIII. Il n'est pas pour autant à l'abri des poursuites de Jézabel; pour y échapper il se réfugie au mont Horeb, où le Seigneur lui apparaît et lui ordonne d'oindre Hazaël pour roi de Syrie, Jéhu pour roi d'Israël et Élisée pour prophète à sa place. C. XIX. Une double victoire est remportée par Achab sur les Syriens, dont il épargne le roi Benhadad; un prophète le lui reproche et le menace du même châtiment qu'il aurait dû infliger au vaincu de Damas. C. XX. Avec le c. XXI reprend ce qu'on peut appeler le cycle d'Élie, un moment interrompu. C'est l'histoire de Naboth, indignement mis à mort par Achab sur les instances de Jézabel, et l'annonce par Élie du terrible châtiment réservé aux coupables. Allié à Josaphat, roi de Juda, Achab se met en campagne, malgré les avertissements du prophète Michée, fils de Jemla, pour reprendre aux Syriens la ville de Ramoth-en-Galaad. Il y fut tué et, selon la menace d'Élie, les chiens léchèrent son sang. C. XXII, 1-40. Une courte notice sur le règne de Josaphat et les débuts du règne d'Ochozias d'Israël termine le chapitre XXII, 41-54 et le III[e] Livre des Rois.

Avec Ochozias reparaît Élie, le messager redoutable, pour annoncer au roi malade, qui avait envoyé consulter Béel-Zébub, dieu d'Accaron, une mort certaine. IV Reg., I. Le prophète lui-même est enlevé au ciel sur un char de feu; Élisée prend sa succession. Commence alors, parallèle à celui d'Élie, le cycle d'Élisée, dont les débuts sont déjà marqués de quelques prodiges : assainissement des eaux de Jéricho et châtiment de ses insulteurs. C. II. Dans la campagne de Joram, fils d'Achab, allié aux rois de Juda et d'Édom contre les Moabites, le prophète interrogé par les rois coalisés leur annonce qu'ils trouveront enfin de l'eau et remporteront la victoire; Mésa, le roi de Moab, pour conjurer le sort qui l'accable, immole son fils premier-né en holocauste. C. III.

Les chapitres suivants relatent toute une série de prodiges opérés par Élisée : multiplication de l'huile d'une veuve, résurrection du fils de la Sunamite, assainissement de la nourriture des prophètes et multiplication des pains, c. IV, guérison du général syrien Naaman de la lèpre et châtiment de Giézi, frappé de cette même maladie, pour avoir extorqué de l'argent à Naaman. C. V. L'anecdote de la hache perdue et retrouvée, le récit de l'attaque de Dothan, du siège de Samarie par le roi de Syrie, c. VI-VII, une nouvelle anecdote concernant la Sunamite, la relation d'un voyage du prophète à Damas et de son entrevue avec Hazaël sont autant d'occasions de mettre en relief la puissance miraculeuse d'Élisée. C. VIII, 15.

Après le cycle d'Élisée vient une brève description du règne de deux rois de Juda, Joram et Ochozias. C. VIII, 16-29. Le récit de la mort de ce dernier est reporté un peu plus loin, après les chapitres IX et X, qui relatent avec force détails la révolution qui mit fin au règne du dernier descendant d'Amri et plaça sur le trône Jéhu. Le nouveau roi, auquel Élisée avait fait donner l'onction royale, tue Joram, son prédécesseur, fait massacrer Ochozias de Juda ainsi que Jézabel, dont la triste fin réalise les sombres prédictions d'Élie; périrent également soixante-dix princes de la maison d'Achab et quarante-deux de la maison de Juda. L'extermination du culte de Baal par le massacre des serviteurs du dieu phénicien et le pillage de son sanctuaire n'empêchèrent pas le vengeur de la religion de Jahvé de tomber dans les mêmes errements que Jéroboam; hauts-lieux et veaux d'or n'en sont pas moins tolérés; Hazaël, roi de Syrie, se fit l'instrument du châtiment divin. C. IX-X

A la mort d'Ochozias, Athalie, fille d'Achab, croyant avoir fait périr tous les membres de la famille royale, s'est emparée du pouvoir qu'elle garde six années. Mais Joas, échappé au massacre et secrètement élevé dans le temple, est proclamé roi à la faveur d'un soulèvement et Athalie massacrée. C. XI. Sous le nouveau règne, le premier de ceux de Juda qui ne soit point relaté d'une façon sommaire, eut lieu la restauration du temple et le rachat, au prix de l'or qui se trouvait dans la maison de Jahvé, de la paix avec Hazaël qui menaçait Jérusalem. C. XII.

Une invasion syrienne menace gravement le pays sous le règne de Joachaz, roi d'Israël; son successeur, Joas, parvient à secouer le joug syrien en reprenant à Benhadad, le fils de Hazaël, les villes perdues, selon la promesse que lui en avait faite le prophète Élisée peu de temps avant sa mort. C. XIII. En lutte également avec Amasias, le roi de Juda, il parvint à pénétrer dans Jérusalem, dont il emporta les trésors, aussi bien ceux du temple que ceux de la maison du roi. Amasias périt assassiné, son fils Azarias lui succéda. C. XIV, 1-22.

Le règne glorieux de Jéroboam II en Israël, dont il rétablit les anciennes limites, est brièvement raconté. C. XIV, 23-29. Après une courte mention du règne d'Azarias en Juda, XV, 1-7, vient la série des derniers rois d'Israël, Zacharie, Sellum, Manahem, Phacée, sous lesquels la ruine du royaume, déchiré par des luttes intestines, se précipite pour s'achever sous les coups des Assyriens. Téglatphalasar s'empare d'une partie du territoire, XV, 8-38, puis, appelé par Achaz, roi de Juda, contre Israël et la Syrie, prend la ville de Damas. C'est là que le roi de Juda, venu à la rencontre du roi d'Assyrie, fait construire un autel semblable à celui qu'il avait vu dans la capitale syrienne et, de retour à Jérusalem, y offre des sacrifices. Le successeur de Téglatphalasar, Salmanasar, après avoir assujetti Osée, le dernier roi d'Israël, et lui avoir imposé le tribut, s'empare de sa capitale, Samarie, et emmène son peuple captif en Assyrie. C. XV, 39-XVII, 6. C'est la fin du royaume d'Israël, dont les trop nombreuses infidélités à Jahvé ont causé le juste châtiment. C. XVII, 7-23. A la place des déportés s'en vinrent des colons assyriens qui, tout en gardant le culte de leurs divinités, honoraient aussi Jahvé, dont un prêtre captif était venu leur apprendre la loi. C. XVII, 24-41.

3° *Troisième partie: Histoire du royaume de Juda* (IV Reg., XVIII, 1-XXV, 30). — Le règne d'Ézéchias, restaurateur de la religion de Jahvé, est longuement raconté, du moins en trois de ses épisodes les plus importants : l'expédition de Sennachérib contre Juda, marquée par l'intervention du prophète Isaïe et la destruction de l'armée assyrienne sous les murs de Jérusalem; la maladie d'Ézéchias et sa guérison; l'ambassade de Mérodach-Baladan, occasion pour Isaïe de l'annonce de la captivité de Babylone. C. XVIII-XX. De ces mêmes événements le livre d'Isaïe nous fournit un récit parallèle, avec de nombreuses variantes. Is., XXXVI-XXXIX.

Avec Manassé, au long règne de cinquante-cinq ans, et Amon, son successeur, les cultes idolâtriques retrouvent faveur et préparent le châtiment. C. XXI. Le pieux roi Josias en retarde l'échéance par la réforme religieuse qu'il entreprend à la suite de la découverte du Livre de la Loi dans le Temple. C. XXII-XXIII, 27. A la mort tragique de Josias, Joachaz, son fils, lui succède pour peu de temps; après trois mois de règne, en effet, il est emmené captif en Égypte. C. XXIII, 28-35. Durant les règnes des rois impies Joakim et Joachin, la puissance babylonienne pèse de plus en plus lourdement sur Juda; Sédécias, son dernier roi, se révolte contre Nabuchodonosor, à qui pourtant il devait son trône. Jérusalem, après un long siège, est prise et détruite, le temple incendié et de nombreux Juifs emmenés captifs en Babylonie. C. XXIII, 36-XXV, 21. Le livre se termine par la relation de deux faits survenus, l'un aussitôt après la ruine de Juda : le meurtre du gouverneur Godolias, préposé au pays par le vainqueur; l'autre longtemps après : la libération du roi Joachin. C. XXV, 22-30. Le c. LII du livre de Jérémie présente, bien qu'avec de nombreuses divergences, un texte parallèle à celui du dernier chapitre du Livre des Rois.

III. BUT. — De cette analyse se dégage, entre autres traits caractéristiques et en tout premier lieu, le but didactique et religieux du livre. La relation des événements, encadrée dans des formules stéréotypées au commencement et à la fin des différents règnes en Juda et en Israël, est tout entière ordonnée vers ce but primordial : montrer dans la fidélité à Jahvé et plus particulièrement à la loi de l'unité du sanctuaire la condition non seulement de la prospérité et du bonheur d'Israël, mais encore de son existence même. Si les préoccupations didactiques et religieuses ne sont absentes d'aucun des livres de la Bible, nulle part n'apparaît plus nettement le souci de dégager la leçon des événements; ni les deux premiers Livres des Rois, ni même le Livre des Juges, où pourtant ce souci s'affirme dans l'exposé de principes placé en tête du corps de l'ouvrage et dans les formules de la fin de chaque judicature, n'ont à ce degré fait œuvre de moraliste. C'est ce but jamais perdu de vue qui rend compte du choix des matériaux, de l'ampleur ou de la brièveté des informations retenues pour les différents règnes, de la nature du jugement porté sur les personnes et sur les événements, du choix même de certaines formules.

L'historien de quatre siècles de l'histoire d'Israël, fertiles en événements de la plus haute importance pour la vie politique et nationale, ne pouvait évidemment passer entièrement sous silence certains faits d'ordre politique qui expliquent d'ailleurs bien souvent l'attitude religieuse des rois, mais il s'en tient à ce qui est indispensable à son but, omettant bien des épisodes que le rédacteur des Paralipomènes, aux préoccupations non moins didactiques, mentionne pourtant, passant rapidement sur d'autres sur lesquels ce même rédacteur s'attarde plus longuement; il insistera au contraire sur certains détails, certaines périodes qui vont plus directement à son but. C'est ainsi que les éléments d'information retenus sont parfois très nombreux, bien que jamais complets, tandis que par ailleurs ils sont très réduits. Sans doute tous les rois d'Israël et de Juda, quelle que soit la durée de leur règne, sont cités et jugés, mais l'histoire de six d'entre eux seulement est l'objet de plus amples développements, parce qu'elle est d'une importance plus grande au point de vue religieux; tel est le cas du règne de Salomon, III Reg., I-XI, constructeur du temple; celui d'Ézéchias et de Josias, promoteurs de réformes religieuses, IV Reg., XVIII-XX et XXII-XXIII, de Jéroboam Ier, d'Achab et de Joram, fauteurs de pratiques ou même de cultes idolâtriques, III Reg., XII, 25-XIV, 20; XVI, 29-XXII, 40; IV Reg., III, 1-IX, 26.

Dans le même sens, on peut constater la place relativement considérable donnée aux récits concernant les prophètes, au temps surtout de la lutte décisive entre le Dieu d'Israël et les dieux phéniciens, et le relief donné aux portraits de prophètes comme Élie et Élisée.

Chaque roi est jugé d'après son attitude vis-à-vis de la Loi et tout spécialement de la loi deutéronomique de l'unité du sanctuaire; selon qu'il aura combattu ou favorisé le culte des hauts-lieux il sera loué ou blâmé. Les principes, en effet, dont l'auteur du livre voudrait pouvoir constater la stricte application dans le gouvernement du peuple sont ceux que voulait déjà faire prévaloir le Deutéronome, lorsqu'il demandait aux Hébreux de servir de tout leur cœur le seul vrai Dieu,

Jahvé, parce qu'il les avait choisis parmi toutes les nations pour en faire son peuple, et de ne lui offrir de sacrifices qu'au seul sanctuaire qui serait établi par lui, c'est-à-dire au temple de Jérusalem. A ce compte, le règne de David est pour l'auteur le règne idéal qu'il voudrait retrouver pour chacun de ses successeurs. Ézéchias et Josias sont loués pour avoir fait ce qui est droit aux yeux de Jahvé et avoir marché dans la voie de David leur père sans se détourner ni à droite ni à gauche. IV Reg., XVIII, 3; XXII, 2. Ce ne fut malheureusement pas le cas de la plupart des autres rois, non seulement pour ceux d'Israël, mais encore pour beaucoup de ceux de Juda, selon la sentence trop souvent formulée : « Il fit ce qui est mal aux yeux de Jahvé. » Si pour quelques rois de Juda cependant, tels que Asa, Josaphat, Amasias, Ozias, la formule varie : « Il fit ce qui est droit aux yeux de Jahvé », la louange n'est pas sans réserve, car ce ne fut pas comme David; les hauts-lieux ne disparurent pas, on continua d'y offrir des sacrifices et d'y brûler des parfums. III Reg., XV, 11, 14; XXII, 43-44; IV Reg., XIV, 3-4; XV, 3-4. Seuls Ézéchias et Josias sont loués sans restriction car tous deux firent ce que nul de leurs prédécesseurs ou de leurs successeurs n'avait fait, ils avaient fait disparaître les hauts-lieux. IV Reg., XVIII, 5; XXIII, 25. Malgré l'importance qu'il attache au culte de ces hauts-lieux et la condamnation portée contre eux, l'auteur, tout en regrettant la tolérance dont usèrent envers eux certains rois, sait reconnaître que par ailleurs ils firent ce qui est droit aux yeux de Jahvé.

C'est à la lumière de ce même principe que s'éclaire toute l'histoire du royaume schismatique d'Israël. Jéroboam, son premier roi, n'en est pas plus tôt le maître qu'il en prépare la ruine par l'introduction du culte du veau d'or. III Reg., XII. C'est la faute originelle qui pèsera sur toute l'histoire de ce royaume d'Israël, non pas seulement parce qu'elle est un manquement grave à la défense de faire des images de la divinité, mais parce qu'elle va directement à l'encontre de la centralisation du culte à Jérusalem. C'est parce que les différents rois d'Israël ont tour à tour maintenu le culte du veau d'or que tous ils sont sévèrement jugés; Jéhu lui-même, malgré son zèle pour l'extirpation du culte du Baal phénicien, n'échappe pas au verdict de condamnation, car lui non plus « ne se détourna pas des péchés de Jéroboam qui avait fait pécher Israël, ni des veaux d'or qui étaient à Béthel et qui étaient à Dan. » IV Reg., X, 21.

Pour le royaume de Juda, malgré les fautes d'un trop grand nombre de ses rois, suivant la même voie que ceux de la maison d'Achab, l'échéance du châtiment est retardée; c'est sans doute parce qu'il est l'héritage de David, mais aussi parce qu'il est le siège du sanctuaire de Jahvé dont Ézéchias et Josias ont essayé de sauvegarder les prérogatives contre l'envahissement du culte des hauts-lieux. Aussi Juda peut-il attendre et espérer une restauration après les épreuves, restauration déjà entrevue à la fin du livre par le rétablissement de Joachin dans sa dignité royale. IV Reg., XXV, 27-30. Cf. Burney, art. *Kings I and II*, dans Hastings, *A Dictionary of the Bible*, t. II, p. 857.

Il n'est pas jusqu'aux expressions les plus fréquentes sous la plume du rédacteur qui ne reproduisent les termes mêmes de la loi deutéronomique ou tout au moins n'en portent l'empreinte par l'esprit qui les anime. C'est ainsi que certaines phrases caractéristiques du Deutéronome se retrouvent dans les Livres des Rois, dont elles deviennent également caractéristiques; quelques exemples suffiront à le montrer : « Marcher dans les voies de Jahvé », III Reg., II, 3; III, 14; VIII, 58; XI, 33, 38... et Deut., VIII, 6; X, 12; XI, 22; XIX, 6... « Observer les lois de Jahvé, ses commandements, ses ordonnances, ses préceptes. » III Reg., II, 3; III, 14; VIII, 58, 61; XI, 33, 34, 38; XIV, 8; IV Reg., XVII, 13, 19; XVIII, 6; XXIII, 3 et Deut., IV, 14, 40, 45; V, 1, 28; VI, 2, 17... « De tout son cœur et de toute son âme. » III Reg., II, 4; VIII, 48; IV Reg., XXIII, 3, 25 et Deut., IV, 29; VI, 5; X, 12; XI, 13; XIII, 3, etc. Cf. liste détaillée de ces expressions dans Driver, *Introduction to the literature of the Old Testament*, 7e édit., p. 200-202.

IV. Composition. — 1° *Sources*. — Ayant à raconter l'histoire d'une longue période — quatre siècles — l'auteur des Livres des Rois avait naturellement à se servir de sources anciennes écrites. Celles-ci nous sont mieux connues que pour les Livres de Samuel, pour la raison bien simple que l'auteur lui-même les mentionne à plusieurs reprises, y renvoyant le lecteur désireux de plus ample information. L'utilisation de documents écrits dans la composition du livre apparaît nettement dans les différences nombreuses et frappantes de style et de vocabulaire, non moins que dans la comparaison avec les Livres des Paralipomènes qui renferment maints passages identiques, parfois mot pour mot, à ceux des Livres des Rois. Le caractère de compilation est ici plus fortement marqué que nulle part ailleurs peut-être dans l'Ancien Testament.

Les sources auxquelles renvoient les Livres des Rois sont au nombre de trois : le *Livre des Actes de Salomon*, III Reg., XI, 41; le *Livre des Annales* ou *Chroniques des rois d'Israël*, cité dix-huit fois, III Reg., XIV, 19; XV, 31... IV Reg., I, 18; X, 34...; le *Livre des Annales* ou *Chroniques des rois de Juda*, cité quinze fois, III Reg., XIV, 29; XV, 7... IV Reg., VIII, 23; XII, 19... Les Septante ajoutent au texte de la prière de Salomon après la dédicace du temple : « Est-ce qu'elle n'est pas écrite dans le Livre du Cantique, ἐν βιβλίῳ τῆς ᾠδῆς? » S'agit-il d'une quatrième source, le *Livre du Cantique*, ou plus probablement, d'après la correction proposée, du *Livre du Juste* (*hayyâšâr* au lieu de *haššir*) dont il est déjà question dans Josué, X, 13? Si au contraire la leçon du grec était à conserver comme originale, on pourrait alors entendre le mot cantique au sens collectif; il désignerait un recueil de poèmes religieux dont les psaumes de la dédicace auraient fait partie.

Quels sont ces documents? Faut-il y voir des actes officiels rassemblés par ce fonctionnaire dont le nom, *mazkîr*, figure dans les listes des personnages de la cour de David, de Salomon, d'Ézéchias et de Josias et figurait probablement aussi dans le personnel des autres rois? II Reg., VIII, 16; XX, 24; III Reg., IV, 3; IV Reg., XVIII, 18, 37; II Par., XXXIV, 8. Ce n'est pas invraisemblable, car ce *mazkîr*, dont le nom signifie littéralement celui qui rappelle, ὁ ὑπομιμνήσκων, disent les Septante, avait sans doute pour fonction de tenir une relation officielle des événements publics, gardée dans les archives royales. Pour d'autres, il s'agirait non d'un rédacteur de chroniques, d'un historiographe, mais plutôt d'une sorte de premier ministre ou de grand vizir, chargé de rappeler au roi ses devoirs et ses fonctions. Quoi qu'il en soit, la nature des événements relatés d'après ces Chroniques des rois d'Israël ou de Juda, constructions, guerres, en indique le caractère politique et répond bien au genre supposé de ces sortes de relations officielles. Il est plus probable toutefois, d'après l'opinion de la majorité des critiques modernes, que les sources utilisées pour la rédaction des Livres des Rois étaient une œuvre basée déjà sur ces textes officiels; il importe assez peu d'ailleurs; le document, qu'il soit de première ou de seconde main, ayant généralement gardé sa teneur primitive.

Une autre question se pose au sujet des sources citées dans les Livres des Rois. Quel rapport ont-elles avec celles des Livres des Paralipomènes? Les passages communs aux deux ouvrages sont nombreux et importants et pourraient suggérer l'hypothèse de l'identité de sources, surtout d'après ce qui est dit IV Reg., XV,

36 : « Le reste des actes de Joatham et tout ce qu'il a fait, n'est-il pas écrit dans le Livre des Chroniques des rois de Juda? » et II Par., xxvii, 27 : « Le reste des actes de Joatham, toutes ses guerres et tout ce qu'il a fait, voici que cela est écrit dans le Livre des Rois d'Israël et de Juda. » Cf. IV Reg., xxi, 17 et II Par., xxxiii, 18; III Reg., xiv, 29 et II Par., xii, 15. Cette identification ne s'impose pas pour autant. Ainsi qu'il a été établi à l'art. Paralipomènes, t. xi, col. 1980-1982, il faut distinguer le Livre des rois d'Israël et de Juda, appelé aussi plus brièvement : Livre des rois d'Israël, non seulement du livre canonique des Rois, mais encore des ouvrages auxquels se réfère ce même Livre des Rois et qui constituent deux ouvrages distincts, traitant séparément de l'un et l'autre royaume.

Outre les Chroniques, expressément mentionnées comme source d'information, le rédacteur a utilisé d'autres documents qu'il ne cite pas nommément, mais dont il est facile d'établir l'existence par les particularités de la langue et le genre des récits qui distinguent nettement certains passages les uns des autres.

A ces autres sources appartiennent en premier lieu les histoires des prophètes Élie et Élisée, dont le texte, s'adaptant sans doute aisément au dessein du rédacteur, a dû être reproduit en grande partie tel quel. Les sources prophétiques, citées par l'auteur des Paralipomènes : Paroles de Nathan le prophète, prophétie d'Ahias de Silo, vision d'Addo le voyant, II Par., ix, 29, paroles de Séméïas le prophète, *ibid.*, xii, 15, paroles de Jéhu, xx, 39, actes d'Osias écrits par Isaïe, xxvi, 22, si elles constituaient, ce qui n'est pas certain, des œuvres distinctes, ne durent pas être inconnues de l'auteur des Livres des Rois. Cf. art. Paralipomènes, col. 1982.

De plus, certains récits longuement détaillés, comme ceux de l'histoire d'Achab ou de Jéhu, d'Ézéchias ou de Joas, ne semblent pas, dans leur forme actuelle provenir des Annales ou des Chroniques, généralement moins abondantes en renseignements. L'ampleur enfin des informations relatives à la construction et à la dédicace du temple rend assez probable que parmi les sources utilisées devaient se trouver les archives du temple.

2° *Rédaction.* — Quels que soient le nombre et la nature des documents à la disposition du rédacteur, celui-ci s'est en général contenté d'en reproduire des extraits sans y apporter grande modification, les insérant dans des formules toujours les mêmes, pour annoncer l'avènement et la mort des rois, et qui sont comme la charpente de l'œuvre.

Dans ces formules on retrouve régulièrement des indications chronologiques, le renvoi aux sources et le jugement sur le roi, surtout d'après son attitude vis-à-vis des hauts-lieux; leur forme littéraire est fortement teintée de phraséologie deutéronomistique. Une différence est à noter toutefois selon qu'il s'agit de l'un ou l'autre royaume. Pour Juda, la formule d'introduction est plus complète; elle mentionne d'abord le synchronisme avec Israël en datant l'année de l'accession au trône par l'année du règne correspondant du roi d'Israël, puis l'âge du nouveau monarque, la durée de son règne, le nom de sa mère et pour finir une courte appréciation de son caractère. Pour Asa, par exemple, elle est ainsi libellée : « La vingtième année de Jéroboam, roi d'Israël, Asa devint roi de Juda, et il régna quarante et un ans à Jérusalem. Sa mère s'appelait Maacha, fille d'Abessalom. Asa fit ce qui est droit aux yeux de Jahvé, comme David son père. » III Reg., xv, 9-11. Pour les rois d'Israël, la formule n'indique que le synchronisme avec Juda, la longueur du règne et une appréciation très brève et toujours défavorable, motivée par la continuation des péchés de Jéroboam; ainsi pour Nadab, il est dit que, fils de Jéroboam, il devint roi d'Israël la seconde année d'Asa roi de Juda et qu'il régna deux ans sur Israël, qu'il fit ce qui est mal aux yeux de Jahvé et marcha dans la voie de son père et dans les péchés qu'il avait fait commettre à Israël. III Reg., xv, 25-27. Quant à la formule terminale, elle consiste ordinairement dans l'énoncé de la principale source d'information, dans la mention de la mort et de la sépulture du roi ainsi que du nom de son successeur, avec cette différence, selon qu'il s'agit d'Israël ou de Juda, que dans le premier cas sont régulièrement omis les mots : « Il fut enterré avec ses pères. » Omission facile à comprendre étant donnés les nombreux changements de dynastie survenus en Israël.

Ces formules, véritable cadre de la narration, ne constituent pas le seul travail du rédacteur. Non seulement il a fait un choix dans les annales, chroniques et autres sources qu'il avait à sa disposition, mais encore, en reproduisant ces matériaux qu'il jugeait conformes au dessein de son œuvre, il y a introduit des éléments personnels plus ou moins considérables, faciles à reconnaître, car ils sont marqués de l'esprit et du style de l'auteur des formules dont il vient d'être question. Cette élaboration plus personnelle est surtout sensible à la fin du livre, IV Reg., xviii-xxv; on conçoit, en effet, qu'à mesure que le récit s'approchait de l'époque même où vivait le rédacteur, il put devenir plus circonstancié, grâce à des informations directes et personnelles; d'autre part, les détails plus abondants sur les réformes d'Ézéchias et de Josias s'expliquent encore par l'intérêt tout particulier qu'y attachait le rédacteur; on a relevé comme étant de sa main plusieurs passages faisant partie de la relation des deux événements les plus importants survenus au temps de Josias : la découverte du Livre de la Loi et la réforme qui en fut la conséquence. Cf. IV Reg., xxii, 13-14, 16-20; xxiii, 3, 21-28; xxv, 22-26.

Malgré ce caractère de compilation, les deux derniers Livres des Rois n'en constituent pas moins une œuvre une dans son plan et dans son esprit, habilement composée par l'heureuse adaptation à son objet. Ce qui ne veut pas dire qu'on ne puisse y relever quelques inégalités : divergences, par exemple, entre l'affirmation que le roi Salomon ne fit esclave aucun des enfants d'Israël, car ils étaient des hommes de guerre, ses serviteurs, ses chefs, ses officiers, les commandants de ses chars et de sa cavalerie et cette autre qu'il leva parmi tous les Israélites des hommes de corvée au nombre de trente mille, IV Reg., ix, 22 et III Reg., v, 27; inadvertances, comme l'emploi de deux noms différents pour désigner le même personnage, sans aucune indication pour faire comprendre qu'il s'agit bien d'un seul et même roi d'Assyrie, appelé Phul, IV Reg., xv, 19 et Téglatphalasar un peu plus loin, ẏ. 29; répétitions, tel le double récit pas tout à fait concordant des expéditions maritimes à Ophir, III Reg., ix, 26 et x, 11, telle la double formule terminale du règne de Joas, IV Reg., xiii, 12-13 et xiv, 15-16; cf. IV Reg., xvii, 3-6 et xviii, 9-12; IV Reg., xviii, 13-xix, 39, récit de la campagne de Sennachérib contre Jérusalem avec maints doublets.

Pour rendre compte de ces quelques particularités, le recours à l'emploi de sources différentes, dont le rédacteur n'a pas toujours le souci de concilier les divergences ou d'éviter les répétitions, suffira généralement, sans qu'il soit nécessaire d'imaginer toute une série de remaniements et de rédactions successives. Ainsi Stade et Schwally dans leur édition des Livres des Rois (Bible polychrome de Haupt) ont essayé de distinguer documents, remaniements, additions, etc. On assimilerait volontiers l'élaboration de ces livres à celles du Pentateuque, des Juges et de Samuel, en y retrouvant les mêmes documents et des remaniements analogues d'ordre surtout deutéronomistique. Cf. Ben-

zinger, *Jahwist und Elohist in den Königsbüchern*, 1919; Hölscher, *Das Buch der Könige, seine Quellen und seine Redaktion*, dans *Gunkelfestschrift*, 1923. L'hypothèse d'une double rédaction deutéronomistique est particulièrement accréditée : à la première reviendrait la plus grande partie de l'œuvre : le discernement des sources, le choix des extraits à insérer dans l'histoire d'Israël et le ton général; à la seconde appartiendraient quelques informations complémentaires, entre autres la relation des événements survenus après l'achèvement de la première rédaction et le calcul des synchronismes. « Cette théorie des deux rédacteurs consécutifs, observe un de ses tenants, ne rend pas seulement raison des faits signalés, elle présente encore l'avantage d'expliquer certaines fluctuations dans les procédés de rédaction et même dans l'orientation religieuse. » Gautier, *Introduction à l'Ancien Testament*, t. I, p. 307. Cf. Sellin, *Einleitung in das Alte Testament*, 5e édit., 1929, p. 78; Steuernagel, *Lehrbuch der Einleitung in das Alte Testament*, 1912, p. 374-377.

3° *Date et auteur.* — 1. *Date.* — Reste à déterminer l'époque de la composition du livre et la personne de son auteur. Dans leur état actuel, les Livres des Rois ne sauraient avoir été écrits avant la date du dernier événement relaté, à savoir la délivrance de Joachin, qui eut lieu la trente-septième année de la captivité, c'est-à-dire en 561, et il semble bien que ce ne fut pas immédiatement après, puisqu'il est dit que le roi de Babylone pourvut à l'entretien de Joachin tout le temps de sa vie. IV Reg., XXV, 27-30.

S'ils n'ont pas été écrits avant 561, ils ne l'ont pas été non plus après 538, date de la fin de la captivité, car on peut bien supposer que l'auteur, s'il l'avait connu, aurait mentionné l'édit de Cyrus, événement d'importance au moins égale à celle de la délivrance de Joachin. La rédaction se placerait donc entre ces deux dates, 561 et 538, pendant l'exil par conséquent. A l'appui de cette conclusion on invoque certaines données des deux derniers chapitres du livre et quelques allusions dans les chapitres précédents qui toutes supposent déjà la captivité de Babylone, III Reg., XI, 29; IV Reg., XXIII, 26-27; mais la menace de la captivité qui fait l'objet des passages en question, n'implique pas, malgré sa précision, une rédaction contemporaine de l'événement annoncé. Plus pertinente est la remarque sur la manière dont il est parlé, III Reg., IV, 24, de la domination de Salomon, s'étendant au-delà du fleuve (l'Euphrate) et qui laisse supposer l'établissement du rédacteur dans la région située à l'est du fleuve, c'est-à-dire en Babylonie avec les exilés; la même expression dans les livres d'Esdras et de Néhémie se réfère toujours à la situation des captifs.

Inversement, d'autres indications se rencontrent dans le livre d'après lesquelles on serait plutôt en droit de conclure à une rédaction antérieure à la ruine de Jérusalem et à la disparition du royaume de Juda. On cite en premier lieu l'expression « jusqu'à ce jour », impliquant le maintien, jusqu'au moment où écrivait l'auteur, d'un état de choses tel qu'il se trouvait avant la captivité. Ainsi les barres de l'arche d'alliance qui étaient encore en place « jusqu'à ce jour », III Reg., VIII, 8; ainsi les Cananéens, levés comme esclaves de corvée par Salomon, et qui le sont demeurés « jusqu'à ce jour », III Reg., IX, 21; ainsi encore la séparation entre les dix tribus et la maison de David, qui dure « jusqu'à ce jour ». IV Reg., VIII, 22; XVI, 6. Étant donné que l'expression se rencontre surtout dans de longs récits, reproduits sans doute d'après le texte même des sources, faut-il l'attribuer à ces sources, ce qui exigerait un temps assez long entre l'événement et sa relation, ou bien plutôt au rédacteur, notant un fait que les contemporains sont à même de vérifier?

Dans le même sens on cite encore les promesses faites à David d'avoir toujours une lampe à Jérusalem, c'est-à-dire un de ses descendants sur le trône de Juda. III Reg., XI, 36; XV, 4; IV Reg., VIII, 19. Il est certain que le rappel d'une telle promesse s'explique plus naturellement si, au moment même, il y avait encore un monarque en Juda; toute la question sera de savoir si le passage provient du document ou s'il est de la main du rédacteur.

On a fait remarquer enfin que le travail de recherches auquel a dû se livrer l'auteur des Livres des Rois se conçoit mieux à Jérusalem que partout ailleurs, car, dans cette ville, les annales ou chroniques, les archives du temple et même les récits appartenant aux cycles prophétiques étaient plus aisément à sa disposition. Gautier, *op. cit.*, p. 306.

En raison de ces observations, plus d'un critique moderne place la composition des Livres des Rois avant la captivité et après la découverte du Livre de la Loi sous Josias, en 621, à cause de l'esprit qui anime tout le livre, et qui est le même que celui de la réforme entreprise à la suite de cette découverte. Le travail aurait été achevé avant 600. Quant aux passages qui impliquent une date plus récente, ils seraient le fait de remaniements du temps de l'exil; on sait, en effet, que le texte des Livres des Rois n'était pas encore fixé de façon définitive à l'époque de la traduction des Septante, ainsi qu'en témoignent les nombreuses divergences relevées entre le texte massorétique et la version grecque.

2. *Personne de l'auteur.* — Aux divergences de vues sur la date de composition correspondent naturellement des divergences sur la personne de l'auteur. Si l'on admet que la rédaction a eu lieu pendant l'exil, on pourra, et c'est ce que font maints auteurs catholiques, tenir pour l'opinion du Talmud : « Jérémie, y est-il dit, a écrit son livre (ses prophéties), le livre des *Melakim* (IIIe et IVe des Rois) et les Thrènes. » *Baba bathra*, 15 a.

A l'appui de l'hypothèse on invoque ordinairement les arguments suivants : *a)* les affinités nombreuses entre le recueil des oracles du prophète et les Livres des Rois, surtout vers la fin et plus particulièrement IV Reg., XVII, 13-20; XXI, 11-15; XXII, 16-19; Driver en donne la liste dans *Introduction to the literature of the Old Testament*, 7e édit., p. 203. Mais pour rendre compte de ces affinités est-il nécessaire de faire de Jérémie le seul auteur des textes où on les rencontre? Pas nécessairement, car ces textes se rapportent à l'enseignement prophétique dont le principal représentant était alors Jérémie, et il n'est pas étonnant que le rédacteur des Livres des Rois ait employé pour en parler une phraséologie qui en bien des points lui est commune avec celle du grand prophète du VIIe siècle; de plus, n'est-il pas singulier que le verbe *hiddiah*, dont se servait si souvent ce dernier pour désigner la dispersion des Juifs en exil, Jer., VIII, 3; XVI, 15; XXIII, 3, 8... n'apparaisse nulle part dans les Livres des Rois? — *b)* Le rôle capital joué par Jérémie dans l'histoire lamentable des derniers rois de Juda et la place considérable que tiennent dans les Livres des Rois les événements auxquels se rapportent ses prophéties s'expliquent au mieux s'il en est le rédacteur; l'absence de toute mention de son nom n'y contredit pas, au contraire. — *c)* La description détaillée de l'activité des anciens prophètes suppose de la part de l'auteur, portant son choix sur des documents qui s'en font l'écho, une sympathie personnelle telle qu'on peut s'attendre à la rencontrer surtout chez un prophète. — *d)* Le dernier chapitre du livre de Jérémie LII est un récit historique à peu près textuellement identique à IV Reg., XXIV, 18-XXV, 30. — *e)* Enfin le but poursuivi par l'auteur des Livres des Rois et celui des oracles prophétiques est bien le même : Jérémie a composé en grande partie son œuvre

pour démontrer que Dieu avait été très juste en châtiant sévèrement les Israélites et en mettant fin au royaume théocratique; n'est-ce pas également le but des IIIe et IVe Livres des Rois, rappelant sans cesse la menace du châtiment réservé à l'infidélité?

A l'encontre de ces arguments les raisons ne manquent pas pour prouver que Jérémie ne saurait être l'auteur des deux derniers Livres des Rois. — *a)* Si celui-ci, en effet, résidait à l'est de l'Euphrate, comme on le conjecture d'après III Reg., IV, 24 (col. 2815), ce ne peut être Jérémie, qui, à la suite du meurtre de Godolias, fut contraint de s'exiler avec ses compatriotes en Égypte, où probablement il mourut. Jer., XLIII, 6. La tradition juive conservée dans le Talmud et d'après laquelle Nabuchodonosor aurait fait conduire le prophète d'Égypte en Babylonie ne correspond guère aux faits. Cf. le titre du ps. LXIV, d'après la Vulgate. — *b)* A l'argument littéraire des affinités de style et de langage, s'oppose l'absence dans les oracles du prophète de nombreuses expressions caractéristiques des Livres des Rois, ce qui rend peu probable la composition des deux ouvrages par un seul et même auteur. — *c)* En dehors de la lutte entre Jahvé et Baal dans le royaume du Nord, dans laquelle Élie et Élisée interviennent d'une manière décisive, ce n'est qu'incidemment qu'est rappelé le rôle des prophètes. Il est certain, par exemple, qu'Isaïe ne tient pas dans les Livres des Rois la place qui fut la sienne dans l'histoire de son temps d'après le recueil de ses prophéties, à plus forte raison Jérémie qui n'est même pas l'objet d'une simple mention. Si donc Jérémie n'est pas l'auteur des Livres des Rois, il est vraisemblable que celui-ci appartenait au milieu qui subissait l'influence du prophète et ainsi s'expliqueraient les analogies de pensée et de style des deux ouvrages.

Moins probables encore les hypothèses qui font de Baruch, d'Ézéchias, d'Isaïe ou même d'Esdras l'auteur des Livres des Rois.

V. Valeur historique. — L'autorité du témoignage apporté par les Livres des Rois n'est point compromise par l'incertitude qui subsiste au sujet de la date de leur rédaction et de la personne de leur auteur. Elle est garantie, en effet, par le caractère même des documents utilisés, par la comparaison avec les récits parallèles d'autres livres de la Bible surtout des Paralipomènes; elle est confirmée par toute une série de documents extra-bibliques que les fouilles d'Égypte, de Palestine et d'Assyrie surtout ont mis à jour.

Deux observations préliminaires s'imposent pour répondre à des objections tirées du but didactique de l'ouvrage et du caractère merveilleux de certains de ses récits.

Que l'auteur des deux derniers Livres des Rois ait entrepris d'écrire l'histoire d'Israël et de Juda pour en dégager un enseignement, c'est certain. Qu'il revendique pour la loi de l'unité du sanctuaire une fidélité absolue, et que de l'attitude des rois à son égard dépende leur éloge ou leur condamnation, c'est non moins certain. Mais est-ce à dire qu'une telle conception de l'histoire porte nécessairement atteinte à l'exactitude historique? Nullement, car le point de vue religieux auquel l'auteur se place n'influe que sur les jugements qu'il porte sur les personnes et les événements et en aucune manière sur la relation des événements eux-mêmes.

Une deuxième remarque vise le caractère merveilleux de maints récits, surtout dans l'histoire des deux grands prophètes du IXe siècle, Élie et Élisée. Leur mission a été et est encore l'objet de nombreuses discussions, non seulement dans tel ou tel de ses détails, mais dans son ensemble même, pour en contester sinon l'existence du moins l'importance que leur attribuent les récits conservés au IIIe Livre des Rois. Beaucoup, qui en admettent la valeur historique au moins substantielle, prétendent y retrouver une part plus ou moins grande de légende mêlée à l'histoire. Cependant, si l'on se rappelle que la majeure partie en a été écrite relativement peu de temps après les faits rapportés, une cinquantaine d'années environ, on est bien obligé de reconnaître que la légende n'aura guère eu le temps de transformer, au point de les rendre méconnaissables, les personnages d'Élie et d'Élisée. Mettre sur le compte de la légende tout ce qui, dans un récit offrant par ailleurs toute garantie d'exactitude, présente un caractère miraculeux n'est pas d'une saine critique. Comment prétendre distinguer trait pour trait ce qui est strictement historique de ce qui est simplement légendaire; d'autant plus que la précision et l'abondance des détails portent la marque d'un témoin et que bien des faits s'étant passés aux yeux de tous, il était difficile d'altérer la vérité dans des relations aussi proches des événements. La valeur historique de l'ensemble de l'ouvrage ajoute encore sa garantie à la véracité des cycles prophétiques d'Élie et d'Élisée.

1° *Nature des documents.* — L'autorité du témoignage des Livres des Rois est assurée tout d'abord par la date et le caractère même des documents employés à leur rédaction. Les annales ou chroniques dont ils reproduisent de larges extraits, peu ou point remaniés, sont contemporaines des faits relatés ou du moins en sont très proches; les cycles mêmes d'Élie et d'Élisée, qui n'en proviennent pas, ne sont pas non plus très éloignés de l'époque où vivaient les prophètes; non sans vraisemblance on en a fixé la rédaction aux environs de 800 pour celui d'Élie et une vingtaine d'années plus tard pour celui d'Élisée. Kittel, *Die Bücher der Könige*, 1900, p. 160, 186.

Il est certain d'autre part que le rédacteur reproduit fidèlement le texte de ses sources. Le fait même qu'il les cite et y renvoie le lecteur montre assez qu'il n'a pas à redouter le contrôle. Les différences relevées entre les diverses parties de son œuvre, surtout dans les récits d'une certaine étendue, tant au point de vue du style que du vocabulaire prouvent une transcription fidèle, où sont demeurées des expressions qui portent la marque de leur époque; c'est ainsi que l'histoire d'Élie, par exemple, est tenue à juste titre pour un des meilleurs spécimens de la prose narrative hébraïque, d'origine éphraïmite et presque contemporain des événements.

Cette fidélité dans la transcription des documents est encore garantie par l'indépendance de jugement de l'auteur, exempt de flatterie à l'égard des rois et de préférence injustifiée pour le royaume de Juda auquel il appartenait. Si le royaume d'Israël est l'objet de jugements plus sévères, ses destinées sont cependant décrites d'une façon aussi complète que celles de Juda et à l'exception de ceux d'Ézéchias et de Josias, aucun règne de Juda n'est traité avec autant d'ampleur que ceux de la dynastie des Amrides, d'Achab et de ses fils; il est vrai que c'est aussi le temps d'Élie et d'Élisée.

Le souci de fidèle transcription enfin est poussé si loin que, malgré les divergences que présentent entre elles les données chronologiques des règnes en Israël et en Juda, l'auteur les a laissées telles qu'elles se trouvaient dans ses documents, plutôt que d'essayer de les faire disparaître en rétablissant la correspondance et l'harmonie entre ces indications divergentes.

2° *Comparaison avec les autres livres de la Bible.* — Nombreux sont les passages parallèles dans les Livres des Paralipomènes, dont le deuxième couvre la même période que les deux derniers Livres des Rois. Il s'agit ou bien d'un emprunt direct par le Chroniqueur aux Livres des Rois, ou bien de l'utilisation de sources communes que les auteurs sacrés auraient adaptées à

leur point de vue particulier. Dans le premier cas, le plus probable et le plus généralement admis, le Chroniqueur, par son recours fréquent aux Livres des Rois montre en quelle estime il tenait leur témoignage; dans le second, la concordance des récits de part et d'autre prouve la fidélité des deux auteurs à reproduire leurs sources d'information.

Les livres prophétiques du temps de la royauté, par leurs allusions aux événements relatés aux Livres des Rois, en confirment l'exactitude. Le problème littéraire des rapports entre Isaïe, XXXVI-XXXIX et IV Reg., XVIII, 13-XX, 19 est très complexe et a reçu différentes solutions; la plus satisfaisante suppose que le rédacteur de l'histoire de Juda a puisé les éléments de son récit dans une composition d'origine prophétique, biographie d'Isaïe ou vision du prophète Isaïe, qui n'a pas nécessairement pour auteur le prophète lui-même, tandis que le texte du recueil prophétique dépendrait de celui des Livres des Rois. Cf. art. Isaie, t. VIII, col. 36-38. La présence dans un tel recueil d'un passage important des Livres des Rois ne peut que confirmer l'autorité qu'il tient déjà de son origine probable. Une observation analogue peut être faite au sujet du c. LII du Livre de Jérémie et de IV Reg., XXIV-XXV, 30. Cf. Condamin, *Le Livre de Jérémie*, 1920, p. 361-363.

L'auteur du Livre de l'Ecclésiastique, dans son éloge des principaux personnages ayant vécu de la période salomonienne à la captivité, sait où trouver les renseignements autorisés sur les ancêtres glorieux d'Israël; les nombreux points de contact avec les Livres des Rois révèlent assez clairement la source de ses informations. Eccli., XLVII, 12-XLIX, 7.

Notre-Seigneur et les apôtres ont emprunté des citations et fait des allusions assez nombreuses aux Livres des Rois, montrant ainsi l'estime dans laquelle ils les tenaient et l'autorité qu'ils leur reconnaissaient. Notre-Seigneur parle de la richesse des vêtements de Salomon et de son incomparable sagesse qui lui avait valu la visite de la reine de Saba, Matth., VI, 29; XII, 42, et III Reg., X, 25; X, 1-10; à ses compatriotes incrédules, il rappelle ce qui arriva du temps d'Élie et d'Élisée, eux aussi méconnus dans leur propre pays et allant porter ailleurs les bienfaits de leur puissance miraculeuse. Luc., IV, 25-27, et III Reg., XVII, 1-16; IV Reg., V, 1-19. L'histoire des deux prophètes d'Israël fournit également à l'auteur de l'épître aux Hébreux, XI, 35, des exemples de la puissance de la foi pour la résurrection des morts; l'efficacité de l'intervention d'Élie pour obtenir la sécheresse ou la pluie est rappelée dans l'épître de saint Jacques, V, 17. Dans son discours, le diacre Étienne évoque le souvenir de David voulant construire une demeure à Jahvé. Act., VII, 46-18, et III Reg., VI, 1-38.

3° *Documents extra-bibliques.* — La valeur historique des Livres des Rois se trouve enfin confirmée par toute une série de documents étrangers à la Bible que les découvertes archéologiques en Assyrie, en Égypte, en Palestine même présentent avec une particulière abondance pour vérifier, préciser, compléter l'histoire des royaumes d'Israël et de Juda.

1. *Égyptiens.* — Les pharaons avaient été depuis de longs siècles et à maintes reprises les maîtres de Canaan, tantôt d'une manière effective, tantôt d'une manière purement nominale. (Cf. les lettres d'El-Amarna.) Avec Salomon les rapports d'État à État commencent réellement; le roi d'Israël eut avec l'Égypte non seulement des relations commerciales comme il en avait avec Tyr, mais aussi des relations politiques; il devint l'allié d'un pharaon, probablement Siamon (970-950), dont il épousa la fille et dont il reçut en cadeau de noces, la ville de Gézer, un des derniers refuges cananéens. III Reg., III, 1-IX, 16. Contre la réalité historique d'un tel mariage on a objecté que les rois d'Égypte ne donnaient pas leurs filles en mariage à des princes étrangers; la preuve, c'est le refus d'Aménophis III (1411-1380) à Kadashman-Harbé, roi de Babylone, de lui accorder la main de sa fille. Cf. Knudzton, *Die El-Amarna Tafeln*, n. 4, p. 73. Sans doute; mais depuis ce refus plus de quatre siècles s'étaient écoulés et entre temps la situation politique de l'Égypte s'était profondément modifiée, aussi l'alliance avec le souverain d'un État dont la puissance allait grandissant depuis David n'était pas alors à dédaigner. Inutile donc de supposer que la reine d'Israël aurait été choisie parmi les filles d'une des femmes de premier rang du pharaon et non de la première de ses épouses; le faste de la réception de la nouvelle reine suppose la très haute noblesse de son origine. Cf. Desnoyers, *Histoire du peuple hébreu*, t. III, p. 58, n. 1.

Les visées de l'Égypte sur la Palestine n'attendirent même pas la mort de Salomon pour se manifester à nouveau. Un Éphraïmite du nom de Jéroboam s'apprêtait, sur l'instigation du prophète Ahias de Silo, à affranchir les tribus d'Israël du joug de Salomon qui pesait lourdement sur elles, lorsque, son intrigue découverte, il alla chercher un refuge en Égypte. Le roi l'accueillit comme il avait fait précédemment pour Adad, l'Édomite. III Reg., XI, 17, 40. A la mort de Salomon, le transfuge reparut pour fomenter la révolte contre Roboam, fils et successeur de Salomon. Le résultat en fut la séparation des tribus en deux royaumes: Jéroboam devint roi d'Israël avec Samarie pour capitale. III Reg., XII. En cet événement si désastreux pour Israël apparaît nettement la main de l'Égypte, s'assurant ainsi par la division des Hébreux une domination plus facile. Bientôt, en effet, dès la cinquième année du règne de Roboam, Sésac envahit la Palestine, pille Jérusalem et emporte les trésors de Salomon. III Reg., XIV, 25-26. De retour dans ses États, il fit graver sur l'une des murailles de Karnak le nom des villes qu'il avait conquises; on y voit celui de plusieurs cités de Juda, Aduram, Gabaon, Aïala et aussi d'obscures bourgades, mentionnées dans le but d'allonger la liste des trophées; y figurent également le nom de plusieurs villes d'Israël, Ta'annak, Bethoron, Magaddo, que Roboam avait sans doute prises au roi d'Israël, auquel le roi d'Égypte les avait rendues. Cf. Champollion, *Monuments de l'Égypte*, 1835, pl. 281-285; Lepsius, *Denkmäler*, pl. 252-253; art. *Sésac*, dans *Dictionnaire de la Bible*, t. V, col. 1680-1681.

Plusieurs pharaons dans la suite, surtout dans leurs luttes contre les Assyriens, entreront en contact avec les habitants des royaumes d'Israël ou de Juda, tantôt pour les molester, tantôt pour s'en faire des alliés, selon les nécessités du moment; les noms de certains d'entre eux sont cités dans les Livres des Rois, ceux de Sua (Sabaka), IV Reg., XVII, 4, de Tharaca (Taharqa), IV Reg., XIX, 9, de Néchao (Nécho II), IV Reg., XXIII, 29; mais jusqu'à présent ni les monuments ni les textes égyptiens n'ont apporté quelque complément d'information à ce sujet. L'existence d'une colonie juive, dans l'île d'Éléphantine à la frontière méridionale de l'Égypte, dont l'établissement remonte peut-être à la seconde moitié du VIIe siècle, intéresse surtout la période d'Esdras et de Néhémie, mais n'est probablement pas sans rapport avec les déportations comme celles qui eurent lieu sous Néchao II, IV Reg., XXIII, 34, ou les exodes qui suivirent la ruine de Jérusalem et le meurtre de Godolias. IV Reg., XXV, 25.

2. *Assyro-Babyloniens.* — Plus abondants et plus précis les documents assyro-babyloniens confirment et complètent à maintes reprises les données des deux derniers Livres des Rois.

Des trois royaumes qui, au IXe siècle, se partageaient la côte méditerranéenne, Syrie, Israël, Juda, le premier était en train d'opérer à son profit cette concentration

du pays que ni les Hittites, ni les Philistins, ni les Hébreux n'étaient parvenus à réaliser; le roi d'Assyrie, Salmanasar III, 860-825, empêcha la réussite de cette tentative d'hégémonie syrienne par la défaite qu'il infligea à Qarqar, dans la région de Hamath, en 854, à une coalition dirigée par Adad-idri, roi de Damas. Le monarque assyrien commémore sa victoire dans plusieurs de ses inscriptions, *Obélisque noir*, *Monolithe*, *Inscription des taureaux*, inscription sur une *statue provenant d'Assur*. La liste des coalisés avec indication de leurs forces respectives figure sur le *Monolithe*. Cf. le texte dans III Rawlinson, pl. VIII; la traduction dans Gressmann, *Altorientalische Texte und Bilder*, t. I, 1909, p. 109-110; Dhorme, *Les pays bibliques et l'Assyrie*, dans *Revue biblique*, 1910, p. 64. Après l'énumération des chars, cavaliers et soldats d'Adad-idri de Damas et d'Irḫuleni de Hamath, viennent les 2 000 chars et les 10 000 soldats d'Achab d'Israël, l'un des plus puissants rois coalisés, ainsi qu'on peut en juger par son rang dans la liste et le secours qu'il apporte; aucun doute sur son identification, l'Achab de l'inscription de Salmanasar est bien le même que celui du Livre des Rois : *A-ḫa-ab-bu mat Sir-'i-la-a-a* = Achab, roi d'Israël. Quant à Adad-idri, roi de Damas, c'est le même personnage que Benhadad, avec qui Achab fit alliance d'après III Reg., XX, 34, et le *Monolithe* de Salmanasar. Comment l'Adad-idri de l'inscription assyrienne est-il devenu le Benhadad de la Bible? On ne sait; peut-être ce dernier nom était-il une appellation générique, un des prédécesseurs d'Adad-idri, contemporain d'Asa et de Baasa, ayant déjà porté ce nom de Benhadad. III Reg., XV, 16-22. Cf. Dhorme, *loc. cit.*, p. 71.

Cette campagne victorieuse de Salmanasar III s'intercalerait entre la guerre d'Achab contre Benhadad, rapportée III Reg., XX, et terminée par un traité d'alliance, ℣. 36, et une nouvelle guerre du roi d'Israël contre les Syriens, III Reg., XXII, pour essayer de secouer leur joug, en profitant de la défaite, pourtant partagée, du roi de Damas.

La victoire de Qarqar qui termina la campagne assyrienne contre les coalisés de Syrie, de Hamath, d'Israël et d'ailleurs, « devait rester célèbre dans les fastes de l'histoire d'Assyrie. D'après le *Monolithe*, Salmanasar avait tué 14 000 guerriers. Dans l'*Obélisque* il y en a 20 500, dans une *statue provenant d'Assur*, 20 800; sur l'*Inscription des taureaux* de Nimroud, le nombre en est porté à 25 000. Cette progression de la première donnée numérique est tout à fait dans le goût de l'exagération orientale. Elle indique avec quelle circonspection il faut accepter les chiffres ronds dans l'évalution des pertes de l'ennemi ou des forces du vainqueur ». Dhorme, *loc. cit.*, p. 67.

Une autre inscription de Salmanasar, sur une statue d'Assur, est pleinement d'accord avec le récit biblique sur l'avènement d'Hazaël, le successeur de Benhadad (Adad-idri). Cf. Winckler, *Keilinschriftliches Textbuch zum A. T.*, 3e édit., p. 25. « Adad-idri étant mort, y est-il dit, Hazaël (Ha-za-'ilu), homme de basse extraction (littéralement : fils de non quelqu'un) s'empara du trône. » A ce renseignement de l'inscription assyrienne correspond bien le récit biblique plus circonstancié, qui nous apprend comment Hazaël devint roi de Damas et comment il se jugeait lui-même; au prophète Élisée qui lui révélait son accession prochaine au trône il répondait : « Qu'est-ce donc que ton serviteur le chien, pour qu'il accomplisse cette grande chose? » IV Reg., VIII, 7-15.

Dans une autre de ses nombreuses campagnes, la dix-huitième année de son règne, Salmanasar franchit l'Euphrate pour la seizième fois, inflige une cruelle défaite à Hazaël et reçoit le tribut des Tyriens, des Sidoniens et de Jéhu, fils d'Amri. *Inscription des taureaux* et un fragment des *Annales;* cf. Dhorme, *loc. cit.*, p. 72-73. D'autre part, l'*Obélisque noir*, stèle sur laquelle le vainqueur a figuré en paroles et en images le paiement de ce tribut, représente Jéhu, roi d'Israël, ou son envoyé, prosterné devant Salmanasar; la légende énumère les différents objets d'or, d'argent et de bois précieux que le roi d'Assyrie reçoit comme « tribut de Jéhu, fils d'ʿOmri ». « On remarquera que ce titre « fils d'ʿOmri », attribué dans les deux textes susmentionnés à l'usurpateur Jéhu, qui extermina la dynastie d'ʿOmri (cf. IV Reg., X, 1-11), ne peut être pris dans le sens de « descendant »; c'est plutôt une sorte de gentilice, synonyme d'Israélite... On sait en effet que les Assyriens regardaient ʿOmri comme le véritable fondateur du royaume d'Israël et désignaient ce royaume par l'appellation « pays d'ʿOmri » *mat Hu-um-ri-i* (I Rawlinson, 35, n. 1, l. 12), ou « pays de la famille d'ʿOmri » *mat bît Hu-um-ri-a* (III Rawlinson, 10, l. 17 et 26). » Plessis, art. *Babylone et la Bible*, dans le *Dictionnaire de la Bible, Supplément*, t. I, col. 784. Cf. Gressmann, *op. cit.*, p. 111-112.

Un petit-fils de Salmanasar III, Adad-nirâri III (810-782), fils de Sammouramat, la Sémiramis dont la mythologie grecque fit la fondatrice de Babylone, travailla à rendre à son empire l'extension atteinte aux temps de son aïeul. L'inscription de Kalaḫ (I Rawlinson, 35, n. 1) résume ses campagnes vers l'Ouest et le Sud-Ouest entre les années 806 et 803. Entre autres pays, depuis l'Euphrate jusqu'à la grande mer qui est au couchant du soleil, le conquérant assyrien soumit à ses pieds, le pays de Tyr et de Sidon, le pays d'Israël, appelé pays d'ʿOmri, Édom et la Philistie, et leur imposa un pesant tribut. Faut-il voir dans cet événement la libération du joug syrien, qu'Hazaël et son fils Benhadad III, rois de Damas, avaient imposé à Israël, et que Jahvé aurait accordée à la prière de Joachaz, IV Reg., XIII, 3-5? Ce n'est pas sûr, et du reste les Israélites n'auraient fait que changer de joug. La promesse d'un libérateur aurait été plutôt réalisée par Jéroboam II, qui rétablit les limites d'Israël depuis l'entrée d'Émath jusqu'à la mer de l'Arabah. IV Reg., XV, 25-27. De l'inscription de Kalaḫ un autre renseignement est encore à retenir. C'est la première fois que le nom des Édomites figure dans un texte assyrien; or la Bible nous apprend que les Édomites commençaient alors à former au sud de Juda une puissance redoutable, ayant définitivement secoué le joug de Juda, au temps de Joram, fils de Josaphat. IV Reg., VIII, 20-22. Le pays des Philistins, également cité dans l'inscription de Kalaḫ et rencontré pour la première fois aussi dans les textes assyriens, n'a pas perdu son antique renom; tandis que celui de Juda, qu'on aurait pu s'attendre à voir figurer après Israël, ne se trouve pas dans la liste des pays soumis, pour cette raison sans doute qu'il avait perdu son indépendance et suivait les destinées de Damas, dont Joas avait en quelque sorte reconnu la suzeraineté en sacrifiant à Hazaël les trésors du temple pour l'éloigner de Jérusalem. Cf. Dhorme, *loc. cit.*, p. 181-187.

Les campagnes successives des Assyriens au cours du VIIIe siècle contre les pays araméens du nord de la Syrie avaient permis aux royaumes limitrophes de secouer le joug de leurs puissants voisins, et c'est ainsi que Jéroboam II (vers 785-745) avait affranchi son peuple de la tutelle de Damas et de Hamath. IV Reg., XIV, 25-27. Mais avec Téglatphalasar III (745-727) nous retrouvons les Assyriens en Palestine, et les annales de ce roi, appelé Pûl ou Phul dans la Bible d'après son nom babylonien *Pûlu*, ne sont pas sans intérêt pour l'histoire des Livres des Rois. Dans un fragment de ces annales (Rost, *Die Keilinschrifttexte Tiglath-Pilesers III.*, t. I, p. 18), il est question d'une campagne dirigée contre un certain *Azriiahou* du pays

de *Jaudi;* longtemps on l'a identifié avec Azarias de Juda, mais par erreur, car le pays dont il s'agit est celui de Jadi ou plus exactement de Jodi, en Syrie septentrionale au nord de l'Oronte; des inscriptions araméennes trouvées à Zindjirli ont permis de l'identifier. Cf. Winckler, *Altorientalische Forschungen*, t. I, p. 1 sq.; Dhorme, *loc. cit.*, p. 190. Les mêmes annales nous donnent la liste des princes qui apportèrent le tribut à Téglatphalasar III; deux noms y figurent, dont l'identification cette fois ne prête pas à confusion; c'est Raṣon, transformé par les Massorètes en Razin, mais que les Septante écrivent Ρασών ou Ραασσών, et *Me-hi-ni-me* ou Manahem. De ce tribut la Bible nous dit : « Pûl, roi d'Assyrie, vint dans le pays et Manahem donna à Pûl mille talents d'argent afin qu'il l'aidât et affermît le royaume dans sa main. Manahem leva cet argent sur Israël, sur tous ceux qui avaient de grandes richesses, afin de le donner au roi d'Assyrie. » IV Reg., XV, 19-20. Quant à Raṣon de Damas, c'est le Razin, roi de Syrie, qui, avec l'appui d'Israël, attaquera Juda à la fin du règne de Joatham et au début de celui d'Achaz. IV Reg., XV, 37; XVI, 5; cf. Is., VII, 1-9. On sait que, pour se défendre contre cette coalition, le roi Achaz fit appel au secours des Assyriens. IV Reg., XVI, 7-9. Or, d'après la *Chronique des Éponymes (canon B)* et une petite inscription mutilée (III Rawlinson, 10, n. 2, l. 6 sq.), Téglatphalasar fit campagne en Philistie en 734; c'est au retour de cette campagne que le vainqueur assyrien, répondant à l'appel d'Achaz, aurait pénétré en Israël, l'aurait livré au pillage et emmené en captivité une partie de la population; Phacée, roi d'Israël fut renversé et mis à mort par une conjuration de gens partisans de l'Assyrie dont le chef *A-u-si'* (Osée), établi roi par Téglatphalasar, fut assujetti à un tribut de dix talents d'or. IV Reg., XV, 29-30. L'année suivante, c'est Damas que le même roi assyrien « mit en ruines comme par un déluge ». *Annales*, 1, 195-209. Le fait est signalé par la Bible disant que le roi d'Assyrie monta contre Damas et, l'ayant prise, emmena ses habitants en captivité à Qîr et fit mourir Razin. IV Reg., XVI, 9. Enfin une tablette de Nimroud (II Rawlinson, 67, l. 57-63; Rost, *Die Keilinschrifttexte Tiglath-Pilesers III.*, t. I, p. 54 sq. et t. II, p. 24) énumère les différents princes des contrées de l'Ouest assujettis au tribut par le même Téglatphalasar; parmi eux se trouve *Ia-u-ḫa-zi* de *Ia-u-da*, qui n'est autre qu'Achaz, tenu à reconnaître le secours assyrien, humblement sollicité contre Phacée et Razin. Cf. Plessis, *art. cit.*, col. 785-786.

Sur la prise de Samarie, que laissaient prévoir les fréquentes interventions de la puissance assyrienne en Israël, les données bibliques et assyriennes semblent à première vue se contredire. D'après un double récit des Livres des Rois, Salmanasar IV (727-722), fils et successeur de Téglatphalasar, monta contre Osée, le dernier roi d'Israël, se l'assujettit et lui fit payer le tribut. Puis à la suite d'une conspiration d'Osée, il le fit jeter en prison et après avoir parcouru tout le pays, vint mettre le siège devant Samarie qu'il prit au bout de trois ans, la neuvième année d'Osée, emmenant Israël captif en Assyrie. IV Reg., XVII, 3-6; XVIII, 9-11. Selon les *Annales* de Sargon, l. 11-17, et l'*Inscription des Fastes*, l. 23-25, au palais de Khorsabad, c'est Sargon II, l'usurpateur, successeur de Salmanasar IV sur les trônes de Ninive et de Babylone, qui serait le véritable conquérant de Samarie : « Je cernai, dit-il, la ville de Samarie *(Sa-me-ri-na)* et je la conquis. J'emmenai en captivité 27 290 personnes qui habitaient en elle, je m'emparai de 50 chars qui s'y trouvaient. » Bien des solutions ont été proposées pour résoudre l'antinomie qui semble bien exister entre le document cunéiforme et la narration biblique. Voici celle que propose Dhorme, *loc. cit.*, p. 371. Dans le premier des récits du Livre des Rois, IV Reg., XVII, 3-6, est rapporté un double épisode, d'abord la venue d'un roi d'Assyrie, du nom de Salmanasar, qui fait du roi d'Israël son tributaire, ℣. 3, puis une nouvelle invasion d'un roi d'Assyrie, dont cette fois le nom n'est pas donné et qui, après un siège de trois ans, finit pas s'emparer de Samarie; bien que rien n'indique un changement de règne d'après le texte de la Bible, on peut supposer d'après les déclarations de Sargon que le roi d'Assyrie qui mit le siège devant Samarie n'était pas le même que celui qui prit la ville; le premier était Salmanasar, le second Sargon. Le deuxième récit, IV Reg., XVIII, 9-11, qui synchronise la chronologie d'Israël avec celle de Juda, ne retient que le second épisode, le siège et la prise de la ville, et il identifie le vainqueur de Samarie avec le roi de la première campagne en Israël, d'où l'attribution à Salmanasar et non à Sargon de la prise de la ville. Une autre solution suppose l'intercalation au ℣. 10 du c. XVIII du mot « et il la prit », qui serait ainsi une addition qu'un scribe aurait cru devoir ajouter; si l'on laisse ce mot de côté, le texte reste clair et la difficulté disparaît : « Salmanasar... mit le siège devant Samarie; au bout de trois ans la ville fut prise, et le roi d'Assyrie (c'était alors Sargon au début de son règne) déporta Israël en Assyrie. » Cf. Plessis, *art. cit.*, col. 787. Il convient d'ajouter que la leçon du *qeri* pour ce même mot « et ils la prirent » est trop douteuse pour être retenue comme moyen de solution; les Septante et la Vulgate, en effet, ont, comme l'hébreu massorétique, le singulier, plus normal puisqu'il n'a été question que de Salmanasar et non des Assyriens. Pour d'autres enfin (Hommel, Condamin), la solution serait à chercher tout simplement dans le fait que Salmanasar ayant entrepris le siège de Samarie, l'ayant poursuivi pendant trois ans et étant mort très peu avant la chute de la ville, l'historien biblique a fort bien pu, sans commettre une erreur formelle, lui attribuer cette conquête. Cf. *The American journal of semitic languages and literatures*, t. XXI, 1905, col. 179-182; A. Condamin, *Babylone et la Bible*, dans *Dictionn. apol.*, t. I, col. 355.

Le choix des pays où furent déportés les captifs israélites et de ceux d'où furent amenés les colons étrangers pour remplacer les déportés de Samarie, mentionnés par la Bible seule, IV Reg., XVII, 6; XVIII, 11; XVII, 24, cadre fort bien avec l'histoire assyrienne. La déportation jusqu'en Médie des habitants de Samarie, où Sargon les fit habiter dans les villes des Mèdes, (et non dans les montagnes d'après les Septante), avait pour objet sans doute de remplacer une partie des Mèdes qu'à deux reprises, en 744 et en 737, Téglatphalasar avait emmenés captifs. De même pour les villes d'où sortirent les colons étrangers, on sait que c'était une méthode déjà suivie par les devanciers de Sargon de déplacer leurs sujets assimilés pour introduire dans les pays conquis les mœurs assyriennes et l'esprit de soumission à la métropole commune; quelques années plus tard, 710-709, Sargon amena à Samarie des colons de Cutha et de Babylone. Ces colons, au reste, n'ont pas dû arriver en un seul convoi; le texte du Livre des Rois aura groupé des envois successifs, échelonnés sur plusieurs années. Du contact des cultes idolâtriques, pratiqués par ces colons, avec le culte national d'Israël devait résulter cette religion samaritaine qui fut un cauchemar pour les Juifs de Juda, surtout après le retour de la captivité. Dhorme, *loc. cit.*, p. 373-375.

Du fils et successeur de Sargon, Sennachérib (705-681), de nombreux documents cunéiformes nous ont conservé le souvenir des campagnes qu'il entreprit. On y rencontre maints points de contact avec les récits bibliques des démêlés d'Ézéchias avec le monarque assyrien, IV Reg., XVIII-XIX et les récits parallèles d'Isaïe, XXXVI-XXXVII et du IIe Livre des Paralipomènes, XXXII. Si la concordance des relations trans-

mises par les uns et les autres est sur tel ou tel point matière à discussion, leur accord certain dans l'ensemble apporte une nouvelle garantie à l'exactitude historique des Livres des Rois.

Sennachérib, après avoir assuré la tranquillité de l'Assyrie, ébranlée par la mort violente de Sargon, ne devait pas tarder à reprendre comme ses devanciers le chemin de l'Occident. Les grands royaumes syriens de Hamath et de Damas, le royaume d'Israël ne comptaient plus ou n'existaient plus; Juda avait survécu, mais, sans tenir compte de l'exemple des deux voisins du Nord non plus que des avertissements des prophètes, on y était toujours prêt à tenter une révolte pour s'affranchir du joug pesant de l'Assyrien; à cet effet on comptait bien sur le concours de l'Égypte qui n'avait pas renoncé à son antique suprématie sur les pays de Canaan et d'Amourrou. A son instigation la rébellion éclate dans les peuplades côtières de la Palestine, de la Phénicie au pays des Philistins et jusqu'en Juda. Sennachérib entre alors en campagne, défait les insurgés à Altakou, l'Elthécé biblique (Jos., XIX, 44; XXI, 23), et prenant le chemin de Jérusalem par la route de l'Ouest, — Isaïe, X, 28-32, imagine un itinéraire du Nord au Sud pour symboliser la rapidité de l'invasion — vient mettre le siège devant la capitale d'Ézéchias, ayant tout pillé et ravagé sur son passage. Les préparatifs de défense organisés par le roi de Juda prévinrent la chute de la ville qui fut néanmoins obligée de payer le tribut. Dans une inscription Sennachérib célèbre sa victoire : « Quant à Ézéchias le Judéen qui ne s'était pas soumis à mon joug j'assiégeai et je pris quarante-six de ses villes fortes entourées de murs, et des villes sans nombre de moindre importance, situées dans leurs alentours, grâce au pilonnement des béliers, au choc des engins de siège, aux assauts d'infanterie, aux mines, aux brèches et démolitions. J'en fis sortir 200 150 personnes, grands et petits, hommes et femmes, des chevaux, des mulets, des ânes, des chameaux, du gros et du petit bétail sans nombre, que je comptai comme butin. Lui-même, je l'enfermai dans Jérusalem *(Ur-sa-li-im-mu)* sa capitale, comme un oiseau en cage. J'établis contre lui des circonvallations, et quiconque sortait par la porte de sa ville, malheur à lui! Ses villes que j'avais pillées, je les retranchai de son pays pour les donner à Mitinti, roi d'Asdod, à Padî, roi d'Accaron, et à Ṣilli-Bel, roi de Gaza; j'amoindris ainsi son pays. Au tribut que précédemment donnait leur pays, j'ajoutai et j'imposai des dons et des présents pour ma Majesté. Quant à Ézéchias *(Ha-za-qi-a-u)*, la redoutable splendeur de ma Majesté l'abattit! les Arabes *(Ur-bi)* et ses meilleurs (?) soldats, qu'il avait fait entrer à Jérusalem sa capitale, pour la rendre plus forte firent défection. Avec trente talents d'or, huit cents talents d'argent, des pierres précieuses, des collyres... des lits en ivoire, des fauteuils en ivoire, de la peau d'éléphant, des dents d'éléphant, de l'ébène, du buis, divers objets, un lourd trésor, et ses filles, les dames de son palais, les chanteurs, les chanteuses, je les emmenai derrière moi à Ninive, ma capitale; et il envoya ses messagers pour donner le tribut et faire acte de soumission. » *Prisme de Taylor*, III, 11-41; traduction dans l'article cité de Plessis, col. 790-791.

Le récit biblique, IV Reg., XVIII, 13-XIX, 36 et passages parallèles, se rapporte-t-il, ainsi que le pensent nombre d'assyriologues et d'exégètes, à la campagne de Sennachérib, racontée par le *Prisme de Taylor*, ou ne relaterait-il pas plutôt deux campagnes distinctes du même roi assyrien, séparées par un intervalle d'une dizaine d'années, 701 et 691, selon que l'admettent, à la suite de Stade et de Winckler, Dhorme, *loc. cit.*, p. 511-518; Plessis, *art. cité*, col. 791-793; Vandervorst, *Israël et l'Ancien Orient*, 1915, p. 87-95? A la deuxième de ces campagnes appartiennent l'intervention d'Isaïe et la catastrophe de l'armée assyrienne, XVIII, 17-XIX, 36; seuls les premiers versets du récit, XVIII, 13-16, auraient trait à la première campagne et correspondraient à l'inscription assyrienne, avec laquelle ils concordent de point en point. « On commence par dire que Sennachérib a pris les villes fortes de Juda; ce sont les quarante-six villes fortes du récit assyrien. Jérusalem n'est pas prise, mais le roi accepte de payer le tribut au vainqueur. Ce tribut comprend trente talents d'or et trois cents talents d'argent dans le récit biblique, trente d'or et huit cents d'argent dans le récit assyrien. La différence entre l'évaluation des talents d'argent peut provenir de la divergence qui existait entre le système pondéral babylonien et celui des Hébreux. En tout cas la narration de IV Reg., XVIII, 13-16 donne un résumé de la campagne, tandis que les cylindres de Sennachérib détaillent les faits par le menu. » Dhorme, *loc. cit.*, p. 511-512. Une autre difficulté entre les deux relations vient de l'omission dans le document assyrien pourtant plus détaillé, du nom de Lachis, ville où les envoyés d'Ézéchias vinrent trouver Sennachérib, omission d'autant plus surprenante qu'une série de bas-reliefs, actuellement au British Museum, représentent le siège, l'assaut et la prise de cette ville avec cette inscription : « Sennachérib, roi du monde, roi d'Assyrie, s'assit sur un fauteuil et le butin de Lachis passa devant lui. » Layard, *Monum. of Niniveh*, t. II, pl. XXI-XXIII. Ne serait-ce pas que cet épisode de l'ambassade à Lachis appartient à la seconde campagne, et que le mot Lachis de IV Reg., XVII, 14 ne serait qu'une glose insérée à cet endroit sous l'influence du récit de la seconde campagne qui commence au ℣. 17? Un fragment d'inscription, signalé par le P. Scheil, dans *Orientalische Literaturzeitung*, 1904, col. 69 sq., permet de situer cette seconde campagne. Il s'agit dans ce fragment d'une expédition assyrienne vers le Sud-Ouest, en Arabie, en 691-690; à son retour, Sennachérib remontant jusqu'à Lachis, y installe son camp et envoie ses messagers à Ézéchias. C'est au retour également de cette expédition que l'armée assyrienne, d'après une tradition égyptienne rapportée par Hérodote, *Hist.*, l. II, c. CXLI, aurait été contrainte à la fuite par une invasion de rats, rongeant les carquois, les cordes des arcs et les poignées des boucliers. « Si l'on songe, observe Dhorme, aux ex-voto que les Philistins envoyèrent avec l'arche en souvenir de leur peste bubonneuse, on reconnaîtra dans ces rats les colporteurs de l'épidémie qui envahit le camp de Sennachérib et à laquelle fait allusion le récit biblique (IV Reg., XIX, 35). Les privations de l'armée durant son passage en Arabie, les eaux malsaines dont elle avait dû se contenter, autant de causes qui facilitaient la contagion. » L'événement prédit par Isaïe n'en est pas moins surnaturel et l'expression « l'Ange de Jahvé » est habituelle pour signifier des causes secondes qui surtout miraculeusement amènent un désastre.

Pour l'hypothèse de l'unité de campagne dans le récit biblique et la discussion des arguments apportés de part et d'autre, voir : Maspéro, *Histoire ancienne des peuples de l'Orient classique*, t. III, p. 286-295; Van Hoonacker, *L'invasion de la Judée par Sennachérib en 701 avant Jésus-Christ et les récits bibliques*, dans *Mélanges d'histoire* offerts à Charles Moeller, t. I, 1914, p. 1-10; Tobac, *Les prophètes d'Israël*, t. II, 1912, p. 126-138.

Sur la mort tragique de Sennachérib, assassiné par Adramélech et Sarasar, ses fils, les documents cunéiformes confirment et précisent ce que dit IV Reg., XIX, 37. D'après ce passage, Sennachérib fut frappé avec l'épée par Adramélech et Sarasar tandis qu'il était prosterné dans la maison de Nesroch son dieu. Cette indication venant immédiatement après la mention du séjour de Sennachérib à Ninive, ℣. 36, on pensait que

le meurtre avait été perpétré dans cette ville, mais un texte des Annales d'Assurbanipal (*Cylindre de Rassam*, IV, 70 sq.) indique pour le lieu du crime Babylone et probablement l'entrée du temple, qui doit être celui de Mardouk, devenu dans la Bible, Nesroch (cf. l'écriture hébraïque des deux noms מרדך et נסרך). D'après l'opinion du P. Condamin, longuement exposée dans *Recherches de science relig.*, 1918, p. 18-24, le meurtre de Sennachérib aurait eu lieu à Ninive. Un nouveau texte cunéiforme publié en 1920 confirmerait, d'après l'interprétation d'Ungnad, cette opinion. Cf. *Zeitschr. für Assyriologie*, t. XXXV, p. 50-51. Quant aux noms eux-mêmes des meurtriers, des cinq fils de Sennachérib un seul pourrait être rapproché de celui d'Adramélech. Les prismes d'Asarhaddon et d'Assurbanipal, trouvés à Ninive en 1927-1928, et récemment publiés par Thomson : *The Prisms of Esarhaddon and of Ashurbanipal found at Nineveh 1927-1928*, 1931, racontent longuement les événements qui amenèrent Asarhaddon à recueillir la succession de Sennachérib; on n'y trouve pas la moindre allusion à la fin tragique de ce dernier, assassiné par ses fils, d'où le soupçon déjà précédemment formulé qu'Asarhaddon lui-même pourrait bien être le parricide. Cf. *Revue biblique*, 1932, p. 469-470.

Parmi les nombreux rois tributaires d'Asarhaddon (680-669), figure Manassé, roi de Juda. *Prisme B.* III Rawlinson, 15-16. Il est encore sur une liste des tributaires d'Assurbanipal (668-625). A la mort de ce roi qui avait porté à son apogée la puissance et la civilisation assyriennes, la décadence de l'empire fut extrêmement rapide, Ninive succombant en 612 sous les coups des Babyloniens, des Mèdes et des Perses coalisés. Les pays bibliques, assujettis jadis à l'Égypte puis à l'Assyrie, ne vont pas pour autant jouir de l'indépendance. La suprématie de Babylone ne tardera pas à prendre la place de celle de Ninive, et Nabuchodonosor (605-562) portera le dernier coup au royaume de Juda en prenant Jérusalem et en emmenant captifs ses habitants, ainsi que l'avaient prédit les oracles vainement répétés du prophète Jérémie. Sur un événement de cette importance les documents babyloniens n'ont jusqu'alors apporté aucune confirmation ou précision.

3. *Palestiniens.* — Parallèle au récit biblique des démêlés des rois d'Israël et de Juda avec Mésa, le roi de Moab, IV Reg., III, 4-27, une inscription de Mésa lui-même, découverte en 1868, à Diban (Dibon), 20 kilomètres environ à l'est de la mer Morte, décrit le règne de ce roi et particulièrement sa lutte contre Israël. « J'ai fait, dit Mésa, ce sanctuaire à Camos de Qorkha en signe de salut, car il m'a sauvé de toutes mes chutes et il m'a fait triompher de tous mes ennemis. Amri, roi d'Israël, fut l'oppresseur de Moab durant de longs jours, car Camos était irrité contre son pays. Et son fils lui succéda et il dit lui aussi, j'opprimerai Moab. C'est de mon temps qu'il parla ainsi et j'ai triomphé de lui et de sa maison et Israël a péri pour toujours... » A en croire l'inscription moabite, Mésa n'aurait connu que des victoires sur Israël, mais ce qu'elle laisse entendre discrètement par ces mots du roi d'Israël : « J'opprimerai Moab », fait précisément l'objet du récit biblique de la campagne de Joram et de ses alliés les rois de Juda et d'Édom. De même ce que dit encore l'inscription de la reconstruction des villes de Beth-Bamoth et de Beser qui étaient en ruines ainsi que de la mise en état de défense de Qorkha, Qir-Charoseth de la Bible, IV Reg., III, 25, laisse supposer une campagne parfois malheureuse. Une telle discrétion n'est pas étrangère au récit biblique lui-même, qui termine une campagne victorieuse par la simple mention du retour dans le pays des rois coalisés : « Prenant alors son fils premier-né, Mésa l'offrit en holocauste sur la muraille. Et une grande indignation s'empara d'Israël et ils s'éloignèrent du roi de Moab et ils retournèrent dans leur pays... » IV Reg., III, 27. Que se passa-t-il exactement? « Le point demeure obscur. Peut-être les Moabites combattirent-ils dès lors avec l'énergie du désespoir, peut-être les Israélites redoutèrent-ils l'efficacité de l'horrible sacrifice; élevés depuis le règne d'Achab dans des idées à moitié païennes, ils ont pu craindre, non point que Chamos se mît en colère contre eux, mais que Jéhovah, auquel ils ne pouvaient offrir de victimes humaines, se trouvât dans cet état d'infériorité que les anciens coloraient publiquement en disant que leur dieu était en colère. Si l'on admet que le roi de Juda était Ochozias, le plus simple est de supposer que dès lors les Syriens étaient en campagne. Les deux rois, Joram et Ochozias, furent vaincus dans la première année du règne d'Ochozias à Ramoth Galaad et peu après tous deux périssaient de la main de Jéhu. Le triomphe de Mésa était complet et il a pu croire, au moment où sombrait la dynastie d'Amri et où Jéhu reconnaissait la suzeraineté du roi d'Assyrie, qu'Israël était perdu, perdu pour toujours. » Lagrange, art. *Mésa*, dans le *Dictionnaire de la Bible*, t. IV, col. 1020; traduction et reproduction de la stèle dans l'article, col. 1014-1021.

Plus récemment ont été exhumés du sol de la Palestine maints vestiges du passé, dont quelques-uns ne sont pas sans intérêt pour l'histoire des Livres des Rois. C'est ainsi que les fouilles de Tell-Djezer, à l'emplacement du Gézer biblique, ont mis à jour, entre autres précieuses découvertes, des traces de la reconstruction de la ville par Salomon. Gézer, en effet, après avoir été incendiée par le pharaon, puis donnée en dot à Salomon, avait été reconstruite par ce roi. III Reg., IX, 15-17. Si les fouilles n'ont pas révélé une destruction radicale de Gézer, elles ont permis de relever la trace de vastes foyers d'incendie, ainsi que des vestiges de tours carrées et d'une partie du mur d'enceinte qui pourraient bien remonter à l'œuvre de restauration entreprise par le monarque israélite. Cf. Macalister, *The excavation of Gezer, 1902-1905 and 1907-1909*, t. I, p. 255.

Mageddo ou Megiddo fut également une des cités pour les travaux desquelles Salomon leva des hommes de corvée. III Reg., IX, 15. Or les fouilles, entreprises sur son emplacement par une mission américaine en 1928-1929, ont mis à jour des restes de bâtiments à usage d'écuries, comme le prouvent les détails d'une installation remarquable par son ampleur et l'ingéniosité de sa disposition. « Chacune des salles a son passage central pavé d'un dallage de fin calcaire bien conservé en certains endroits. De part et d'autre se développe parallèlement la place réservée aux chevaux, recouverte de pierres brutes, destinées à prévenir le glissement des sabots et bordée de piliers vaguement carrés entre lesquels se trouvaient les mangeoires en pierre. Ces piliers servaient en partie à supporter une toiture plate, en partie à séparer les chevaux l'un de l'autre et à les attacher, comme on peut en juger par les trous visibles à travers l'angle des montants et où passait le licou. L'ensemble de la construction mesure 55 mètres de long sur 22 m. 50 de large et pouvait abriter 120 chevaux. Une telle découverte, si intéressante en soi, présente de plus l'avantage de fournir la clef pour l'interprétation de monuments similaires, exhumés ailleurs comme à Tell el-Hezy, Gézer, Ta'annach, et dont la véritable signification avait échappé jusqu'ici. M. Guy (directeur des fouilles) la met en relation avec le maquignonnage auquel se livra Salomon d'après III Reg., X, 26-29. » *Revue biblique*, 1932, p. 152. Un ouvrage hydraulique comprenant puits, tunnel, réservoir, de l'époque cananéenne, mais modifié partiellement au temps de Salomon, a été également découvert à Mageddo. Cf. Guy, *New light from Armageddon (The Oriental Institute of the University of Chicago*, n. 9), 1931. A Jéricho, détruite par les armées de Josué, à une date

fort discutée (cf. Vincent, dans *Revue biblique*, 1932, p. 403-433; 1935, p. 583-605), ont été de même retrouvées des traces de reconstruction de la cité, entreprise par Hiel, sous le règne d'Achab, vers 870. III Reg., XVI, 34.

Samarie, dont Amri avait fait la capitale d'Israël au début du IX[e] siècle, a conservé d'imposants vestiges des constructions de ce roi et de son fils Achab. III Reg., XVI, 24. « Établie sur des constatations archéologiques, l'attribution à Omri (Amri) et à Achab du palais dont les vestiges ont été retrouvés au-dessous du temple hérodien est pleinement confirmée par la découverte d'un vase d'albâtre portant le nom du troisième successeur de Šešonq (le Šišaq biblique), Osorkon II, contemporain d'Achab... » De même des ostraca trouvés à Samarie et écrits en caractères phéniciens très voisins de ceux de l'inscription de Siloé, pour ne pas dire identiques, remontent très probablement à l'époque d'Achab. Abel, dans la *Revue biblique*, 1911, p. 290-293. De la même époque encore, d'après le niveau où ils furent découverts et d'après leur parenté avec d'autres ivoires trouvés à Nimroud et en Syrie, de magnifiques ivoires, mis au jour en 1932-1933, provenant sans doute du palais d'ivoire bâti par Achab, III Reg., XXII, 39. Cf. *Dictionnaire de la Bible, Supplément*, art. *Fouilles en Palestine*, t. III, col. 388.

Les découvertes faites depuis 1933 sur l'emplacement de Lachis, qui joua un rôle si important dans la campagne de Sennachérib contre Juda, IV Reg., XVIII, 13-18, illustrent heureusement les données bibliques. Outre les traces de brèches en divers secteurs du rempart, « le directeur du chantier a notamment retrouvé le cimier d'un casque assyrien, tels qu'on en voit représentés sur les bas-reliefs de Lachis, conservés au British Museum (voir *Dict. de la Bible*, au mot *Lachis*, t. IV, col. 14-27), de même qu'un sceau israélite portant le nom de Shebna (fils de?) Ahab. Ce personnage est à identifier selon toute vraisemblance avec Sobna, secrétaire d'Ézéchias, qui accueillit aux portes de Jérusalem les envoyés de Sennachérib, résidant alors à Lachis (IV Reg., XVIII, 18). » *Dict. de la Bible, Supplément*, art. *Fouilles*, t. III, col. 362. A signaler aussi, parmi les objets recueillis au cours de l'hiver 1934-1935, un sceau portant l'inscription : « A Godolias le gouverneur. » Cf. IV Reg., XXV, 22.

Intéressant également la campagne de Sennachérib contre Juda une autre découverte archéologique est à retenir. Ézéchias, entre autres travaux de défense, exécutés pour abriter sa capitale contre les envahisseurs assyriens, perça un tunnel en plein rocher, afin de supprimer une source visible à l'Orient et en dehors de la ville et d'en dériver le cours à l'Occident de la ville de David, incluse alors dans une enceinte plus large. Ce fut là un travail dont la Bible tint à transmettre le souvenir à la postérité, IV Reg., XX, 20; II Par., XXXII, 30; Eccli., XLVIII, 17; mention spéciale est faite de l'obturation soigneuse et prudente des issues anciennes de l'eau, II Par., *ibid.;* or « l'attribution du tunnel-aqueduc à Ézéchias donne un sens même aux plus minimes détails d'aspect si chaotique énumérés dans la description des monuments découverts (par les fouilles d'Ophel, 1910-1911) » . Une inscription découverte en 1880 sur la paroi du tunnel, datée des environs de 700, rappelle l'événement. Vincent, dans la *Revue biblique*, 1912, p. 536. Cf. *ibid.*, 1911, p. 566-591; 1912, p. 424-450; 551-574.

L'inscription araméenne de la stèle de Zakir, roi de Hamath et de La'aš (Syrie), du commencement du VIII[e] siècle avant notre ère, mentionne la victoire de ce personnage sur la coalition, dont Bar-Hadad, fils de Hazaël, roi d'Aram, était le chef. Bar-Hadad n'est autre que Benhadad, le contemporain de Joas, roi d'Israël (799-784). « L'importance historique de ce texte, note le P. Savignac, n'échappera à personne, il est destiné à jeter un nouveau jour sur une époque et des personnages en relation étroite avec les récits de la Bible. Il est fort possible que l'issue désastreuse de la campagne entreprise par Bar-Hadad contre Zakir n'ait pas été étrangère aux victoires remportées par le roi d'Israël sur les Syriens. Joas profita sans doute de ce que son ennemi était occupé au nord de Damas pour l'attaquer au Sud et reconquérir une à une toutes les villes enlevées par Hazaël à Joachaz. » *Revue biblique*, 1908, p. 598. Cf. H. Pognon, *Inscriptions sémitiques de la Syrie, de la Mésopotamie et de la région de Mossoul*, 1908.

VI. CHRONOLOGIE. — Pour dater les événements de l'histoire des royaumes d'Israël et de Juda, les données chronologiques ne manquent pas dans les Livres des Rois; aucun autre livre de la Bible n'en contient d'aussi nombreuses et d'aussi détaillées; non seulement pour chaque roi des deux royaumes sont donnés son âge, lors de son accession au trône et la durée de son règne, mais encore un synchronisme est maintes fois établi entre les deux royaumes. C'est ainsi qu'en règle générale est indiqué en quelle année du règne du roi d'Israël un roi de Juda commence à régner et inversement.

Malheureusement ces données ne sont pas toujours concordantes; ni le total des années de règne ne coïncide, ni les données synchroniques; parfois même se révèle un écart considérable, par exemple au sujet de la somme des années des règnes depuis le schisme des tribus jusqu'à la chute de Samarie il y a une différence de dix-huit années entre Israël et Juda. D'autre part les données chronologiques des Livres des Rois ne concordent pas toujours avec les données certaines de l'histoire profane, avec celles de la chronologie babylonienne par exemple, qui, pour le dernier millénaire avant Jésus-Christ, s'est révélée en général absolument exacte. A la solution de ce problème chronologique les réponses n'ont pas manqué; le jugement sévère de saint Jérôme ne semble pas en avoir diminué beaucoup le nombre. *Relege*, disait-il, *omnes et Veteris et Novi Testamenti libros, et tantam annorum reperies dissonantiam, et numerum inter Judam et Israël, id est inter regnum utrumque, confusum, ut hujusmodi hærere quæstionibus, non tam studiosi, quam otiosi hominis esse videatur, Epist.*, LXXII, *ad Vitalem, P. L.*, t. XXII, col. 676.

Il y a lieu tout d'abord de rechercher les causes possibles des discordances. Qu'on les attribue aux documents utilisés ou au rédacteur, la difficulté demeure. Il est certain que les possibilités d'erreur sont plus fréquentes dans la transcription des nombres que dans tout autre élément du texte; les altérations y sont inévitables, dont certaines sont manifestes, quand il est dit, par exemple, qu'un fils n'a que onze ans de moins que son père. IV Reg., XVI, 2 et XVIII, 2. Une autre cause d'erreur serait à chercher dans la simultanéité des règnes, autrement dit, dans le fait que les années sont comptées ou depuis l'association au pouvoir ou depuis le règne proprement dit; pour Joachaz, par exemple, d'après IV Reg., XIII, 1 et 10, il régna depuis la vingt-troisième année jusqu'à la trente-septième de Joas, roi de Juda, soit quatorze ans, or le total des années de son règne est d'après le compte de l'auteur sacré de dix-sept ans, XIII, 1; tout s'explique si l'on admet que Joachaz a été associé au trône l'avant-dernière année de Jéhu, c'est-à-dire la vingt-et-unième année de Joas. De la même manière s'expliquerait le double synchronisme de l'avénement de Joram, roi d'Israël, IV Reg., I, 17 et III, 1, qui aurait été associé au pouvoir par son prédécesseur Josaphat, IV Reg., VIII, 16. Moins probable est l'hypothèse d'interrègnes ou de périodes d'anarchie; elle n'a pas de base dans le

texte qui suppose la succession immédiate sans interruption.

Au contraire plus digne de retenir l'attention dans la recherche d'une solution du problème chronologique est la différence dans la manière de compter les années du règne d'un monarque. Il y avait en effet dans l'ancien Orient deux systèmes en usage à cet égard : ou l'on postdatait ou l'on antidatait. La postdatation, telle qu'elle se pratiquait en Babylonie et en Assyrie, consistait à regarder comme première année d'un monarque celle qui commençait au nouvel an qui suivait son avènement; l'intervalle de temps écoulé entre cet avènement et le premier nouvel an s'appelait tête ou commencement du règne *reš šarruti;* de cette manière l'évaluation de la durée d'une série de règnes ne risquait pas de s'écarter beaucoup de la durée réelle de la période correspondante. En Égypte au contraire, on antidatait, c'est-à-dire que l'année, au cours de laquelle un roi mourait, était à la fois la dernière année du roi décédé et la première de son successeur, si bien qu'au premier nouvel an commençait déjà la seconde année du nouveau règne; dans ce système, quand on fait le total des années de règnes successifs, la même année, soit la dernière d'un roi et la première de son successeur, risque d'être comptée deux fois, à moins de réduire le total d'autant d'années qu'il y a eu de successions.

Or la manière de compter la durée des règnes en Israël a suivi tantôt l'un, tantôt l'autre système; de là proviendraient en grande partie les difficultés du synchronisme. Dans le royaume d'Israël, l'usage d'antidater a été introduit dans les actes officiels par Jéroboam, son premier roi, qui venait de la cour d'Égypte, III Reg., XII, 2, tandis qu'à la même époque on postdatait en Juda. Si l'on additionne les années des rois depuis la scission des tribus jusqu'à la mort d'Ochozias d'Israël, survenue la dix-huitième année de Josaphat de Juda, IV Reg., III, 1, on obtient pour Juda soixante-dix-neuf ans et pour Israël quatre-vingt-six; la différence n'est qu'apparente, puisqu'en Israël, où l'on antidatait, la même année se trouve comptée deux fois à chaque succession, et comme il y en a eu six, on voit que les deux sommes se ramènent, à une fraction d'année près, à la même durée pour la période envisagée. L'usage officiel de postdater qui prévalait en Juda depuis l'époque de David et de Salomon fut maintenu jusqu'à Athalie, princesse d'Israël qui introduisit le système d'antidatation usité dans son pays natal. Le procédé continua sous Joas, mais les années de règne d'Achaz sont de nouveau postdatées sous l'influence assyrienne. C'est d'ailleurs sous cette même influence que l'usage d'antidater, en vigueur en Israël depuis Jéroboam jusqu'aux dernières années du royaume fit place à l'autre système. La dynastie de Manahem, qui ne compte que deux rois, et Osée, dernier roi d'Israël, adoptèrent l'usage de postdater qui existait en Assyrie.

Un autre élément de solution des difficultés chronologiques a été cherché dans les variations du commencement de l'année civile, fixé tantôt au premier nisan (mars) tantôt au premier tishri (septembre). Les deux royaumes qui avaient un système différent de computation des années des rois semblent bien avoir adopté aussi une date différente pour le commencement de l'année. Juda, qui resta fidèle à la maison de David, conserva le nouvel an traditionnel, c'est-à-dire celui d'automne ou de tishri, marqué par le renouveau de vie qu'apportait alors la pluie — l'assyrien *tishritu* veut dire initiation, dédicace —. Israël au contraire, aurait adopté comme date du nouvel an, le premier nisan. Cette question du commencement de l'année demeure très discutée. Cf. Kügler, *Von Moses bis Paulus*, 1922, p. 135 sq.; Landersdörfer, *Studien zur biblischen Versöhnungstag*, 1924, p. 44 sq. Pour l'application des principes de solution ci-dessus énoncés, voir Coucke dans le *Dictionnaire de la Bible, Supplément*, t. I, col. 1245-1269.

Quoi qu'il en soit de ces essais de solution, la chronologie assyrienne, reposant sur le fondement solide de la liste ou canon des éponymes, permet de dater avec certitude quelques événements de l'histoire des royaumes de Juda et d'Israël, mentionnés dans les documents cunéiformes. De ce nombre sont les suivants : la bataille de Qarqar, 854, où Achab roi d'Israël, combattit contre Salmanasar III, cf. col. 2821; l'avènement de Jéhu qui paya alors le tribut à ce même monarque assyrien, 842; de même l'époque du tribut de Manahem à Téglatphalasar III, 738, et celle de l'installation du dernier roi d'Israël, Osée, en 732, par le même roi; la prise de Samarie en 722; le siège de Jérusalem en 701 par Sennachérib; le début de la captivité de Joachin en 598 et enfin la prise de Jérusalem par Nabuchodonosor en 587. C'est en tenant compte de ces dates établies avec certitude que les données chronologiques des Livres des Rois doivent être examinées.

Sur la question de la chronologie des Livres des Rois, outre les articles et ouvrages cités ci-dessus, voir : Schrader, *Die Keilinschriften und das Alte Testament*, 3e édit., 1902, p. 316-336; Trutz, *Chronologie der judaïsch-israelitischen Königszeit*, dans *Katholik*, 1906, t. I, p. 28-48; 125-144; 214-222; Herzog, *Die Chronologie der beiden Königsbücher*, 1909; Deimel, *Veteris Testamenti chronologia monumentis Babylonico-Assyriis illustrata*, 1912; Bover, *La cronologia de los reyes de Judá e Israel*, dans *Razón y Fe*, 1913, p. 5-20; Hontheim, *Die Chronologie des 3. und 4. Buches der Könige*, dans *Zeitschr. für kath. Theologie*, 1918, p. 463-482; 687-718; Kléber, *The Chronology of 3 and 4 Kings and 2 Paralipomenon*, dans *Biblica*, 1921, p. 3-29; 170-205; J. Lewy, *Die Chronologie der Könige von Israël und Juda*, 1927.

VII. Doctrines. — La longue période de l'histoire d'Israël, couverte par les deux derniers Livres des Rois, fut marquée de nombreux bouleversements aussi bien dans l'ordre politique que social, qui ne furent pas sans répercussion sur la vie religieuse du peuple d'Israël. Aux manifestations de cette vie, soit dans le domaine des idées, soit dans celui des pratiques, les Livres des Rois contiennent maintes allusions, dont l'ensemble constitue un élément précieux d'information pour l'historien de la religion d'Israël à l'époque de la royauté; mais il est bien certain que cette information pour être complète ne saurait s'en tenir à ces seuls éléments; sans parler des Chroniques, la littérature prophétique présente à partir du VIIIe siècle une mine abondante de renseignements authentiques qui complètent heureusement ce que nous apprend de la religion, la littérature historique. Cf. les articles de ce Dictionnaire sur les prophètes des VIIIe et VIIe siècles. Il n'en est pas moins vrai que le cadre de l'activité prophétique, la mutuelle influence des événements politiques et religieux nous sont connus surtout par l'histoire des Livres des Rois, si brève et incomplète soit-elle parfois. C'est pourquoi, avant d'esquisser d'après ces livres les principaux traits de la religion d'Israël à l'époque de la royauté, il y a lieu de retracer dans ses grandes lignes le mouvement religieux dont les diverses phases vont de la mort de David à la captivité de Babylone.

1° *Esquisse du mouvement religieux de David à la captivité.* — L'institution de la royauté, grâce surtout à Samuel et à David, avait eu d'heureuses conséquences religieuses; les premiers rois de la dynastie davidique s'étaient comportés en vrais représentants de Dieu, qu'ils devaient être d'ailleurs en vertu de l'onction sainte reçue au jour de leur sacre. Le transfert de l'arche, l'érection du temple, l'instauration d'une liturgie somptueuse devaient dans la pensée de leurs auteurs assurer le triomphe définitif de Jahvé sur les

divinités cananéennes et faire disparaître désormais toute trace de leur culte en Israël.

L'événement ne justifia pas ces trop optimistes prévisions. Malgré l'influence réelle et profonde des institutions davidiques et salomoniennes, la religion de Jahvé ne fut point ramenée à sa pureté primitive et longtemps encore les Israélites s'en tiendront à un ensemble d'idées et de pratiques religieuses appartenant au vieux fond sémitique que lui ont légué ses lointains ancêtres et qu'enrichira encore le milieu cananéen. Rois fidèles et prophètes du vrai Dieu auront fort à faire pour défendre et faire prévaloir la religion de Jahvé dont la révélation du Sinaï avait posé les fondements.

Le rôle et l'influence de David ne trouvèrent pas en Salomon le continuateur qu'auraient pu laisser espérer la magnificence déployée dans la construction du temple et la sagesse qui lui avait été si généreusement départie. Aussi s'en faut-il de beaucoup que l'impression religieuse laissée à son peuple ait été aussi profonde que celle de son prédécesseur. N'est-elle pas significative à cet égard la conclusion du récit des grandioses manifestations de la dédicace : « Ils bénirent leur roi et s'en allèrent dans leurs demeures, remplis de joie et le cœur content pour tout le bien que Jahvé avait fait à David son serviteur et à Israël son peuple?» III Reg., VIII, 66. Salomon s'efface devant David; c'est que son cœur n'était pas comme celui de son père « tout entier à Jahvé ». III Reg., XI, 4. Sans se rendre coupable d'une véritable apostasie, il toléra l'introduction du culte de dieux étrangers, et celui-là même qui avait élevé à Jahvé un temple grandiose bâtira sur la montagne qui est en face de Jérusalem un haut-lieu pour Chamos, l'abomination de Moab et pour Moloch, l'abomination des fils d'Ammon; peut-être alla-t-il jusqu'à offrir des sacrifices à l'une ou l'autre de ces divinités, comme le laisse entendre ce passage : « Il alla après Astarté, déesse des Sidoniens et après Melchom, l'abomination des Ammonites. » III Reg., XI, 5. Si la fidélité du roi avait été la cause fondamentale de sa splendeur, son infidélité le devint de la rapide déchéance de son peuple; Ahias, le prophète de Silo, annonce à Jéroboam que Jahvé va arracher le royaume de la main de Salomon et lui donner dix tribus, n'en laissant qu'une seule à sa descendance, et encore à cause de David et de Jérusalem. III Reg., XI, 31-32.

Du point de vue théocratique le schisme fut le châtiment des péchés de Salomon; l'antique jalousie d'Éphraïm contre Juda, qui s'était réveillée par le mécontentement des Israélites sous la domination de Juda, à cause du fardeau toujours plus pesant des corvées, en est la raison historique. Le schisme politique allait s'aggraver d'un schisme religieux; d'après l'idée qu'on se faisait dans l'ancien Orient de l'étroite union qui existait entre la religion et la monarchie, on ne pouvait concevoir que le sanctuaire du Dieu d'Israël fût situé dans la capitale d'un autre royaume, celui de Juda; l'unité religieuse qui n'avait pas disparu du fait de la scission politique, puisqu'on continuait à se rendre d'Israël à Jérusalem pour y offrir des sacrifices, II Par., XI, 16, n'allait-elle pas refaire l'unité politique et nationale? Pour conjurer le danger le seul moyen était l'érection d'un ou de plusieurs sanctuaires dans le royaume même d'Israël; c'est ce que fit Jéroboam à Dan et à Béthel, sans parler du rétablissement du culte des hauts-lieux, qui, plus encore que les deux sanctuaires officiels, devaient contribuer à détourner les Israélites de Jérusalem et de son temple. A cette première faute contre la loi de l'unité du sanctuaire Jéroboam en joignit une deuxième en faisant exécuter des images de Jahvé, des veaux d'or, contrairement aux ordonnances de l'Exode, XX, 4; XXXIV, 17. Le peuple suivit son roi dans le péché, et c'est l'origine de tous les malheurs qui vont fondre sur lui, pour aboutir finalement à la destruction du royaume d'Israël.

L'intervention des deux grands prophètes du IXe siècle, Élie et Élisée, si elle parvient à la retarder, ne l'empêchera pas cependant. Il ne s'agissait plus alors seulement d'un culte schismatique rendu à Jahvé, mais bien d'un culte idolâtrique qui menaçait de supplanter celui du vrai Dieu. Contre Achab et Jézabel, contre les prêtres et les prophètes de Baal et d'Astarté, Élie et Élisée ont vaillamment et victorieusement lutté. « A l'une des époques les plus tristes et les plus sombres de l'histoire d'Israël, alors que la religion de Jahvé menaçait de sombrer sous les violentes poussées de l'idolâtrie, ils ont combattu l'envahissement des cultes syriens de Baal et d'Astarté, introduits et protégés par Jézabel et Achab; ils ont maintenu bien haut l'étendard de Jahvé dont ils ont manifesté la puissance, même devant les nations étrangères. La mission d'Élie a un caractère religieux et moral nettement marqué; Élisée la continuera, mais en prenant davantage part à la vie politique d'Israël. » Tobac, *Les prophètes d'Israël*, t. I, 1919, p. 98-99.

Si glorieuse et efficace qu'ait été l'intervention des deux prophètes, si discrédité et presque détruit qu'en demeura le culte de Baal, la conversion d'Israël ne fut pour autant ni complète, ni générale, ni durable; aussi la chute morale et religieuse, commencée aux jours de Jéroboam, ne s'arrêta pas; le règne de Jéroboam II, très brillant, politiquement du moins, n'y portera point remède et n'empêchera pas la catastrophe finale de 722. Jahvé rejette la race d'Israël, « car Israël s'était détaché de la maison de David, et ils avaient établi roi Jéroboam, fils de Nabat; et Jéroboam avait détourné Israël de Jahvé et leur avait fait commettre un grand péché. Et les enfants d'Israël marchèrent dans tous les péchés que Jéroboam avait commis; et ils ne s'en détournèrent point, jusqu'à ce que Jahvé eût chassé Israël loin de sa face comme il l'avait dit par l'organe de tous ses serviteurs les prophètes ». IV Reg., XVII, 21-23.

Ce jugement sévère avait bien produit une profonde impression sur Juda, mais là encore le mal était trop invétéré pour reculer devant la menace d'un châtiment aussi redoutable, dont les prophètes ne ménagèrent point l'annonce. Roboam, le successeur de Salomon, n'avait pas compris ou pas voulu tenir compte de la rude leçon de la séparation et continua sans doute les errements de son père dans sa tolérance à l'égard des cultes étrangers, III Reg., XV, 12, non moins qu'à l'égard des hauts-lieux, dont le culte prit une extension de plus en plus considérable malgré le temple. A côté du service de Jahvé pratiqué dans ces hauts-lieux refleurissaient les cultes idolâtriques des anciens habitants de Canaan; des rois fidèles eux-mêmes comme Asa, Josaphat ou Joas tolérèrent les sacrifices des hauts-lieux; seul Ézéchias sera loué sans réserve pour son attitude très ferme contre les sanctuaires illégitimes.

Le règne de ce roi marque un temps d'arrêt dans la décadence religieuse de Juda. Chef pieux et énergique, il purifia foncièrement la religion de Jahvé de toutes les innovations étrangères qui s'y étaient glissées au cours des siècles. Son contemporain Isaïe lui fut sans doute un auxiliaire précieux dans ce travail de rénovation religieuse. Pour les âges suivants Ézéchias apparut à côté de David comme l'idéal d'un roi pieux.

La réforme cependant avait été plus en surface qu'en profondeur; le succès de la réaction de la religion populaire semi-païenne avec Manassé ne le montre que trop. De nouveau le jahvéisme des prophètes recula devant la religion populaire, en partie peut-être parce que les oracles annonçant la ruine prochaine de l'Assyrie fai-

saient trop attendre leur réalisation. Ninive en effet affermissait et étendait toujours davantage sa puissance, et l'on peut bien penser que le culte des dieux de si redoutables voisins n'allait pas sans réagir sur celui de Jahvé pour le désagréger. En Juda, c'étaient les temps d'Israël sous Achab qui renaissaient; les cultes étrangers, qui occasionnellement avaient pénétré dans le pays, s'y étalaient maintenant au grand jour, jusque dans le temple même de Jérusalem, dont les parvis virent se dresser des autels « à toute l'armée du ciel ». Avec les cultes idolâtriques apparurent toutes sortes de superstitions : divination, magie, nécromancie, sorcellerie; si bien que Manassé égara son peuple à tel point« qu'ils firent le mal plus que toutes les nations que Jahvé avait détruites devant les enfants d'Israël». IV Reg., XXI, 9.

Avec Josias une dernière tentative eut lieu pour rétablir religion et culte de Jahvé. La réforme instaurée à la suite de la découverte du Livre de la Loi fut plus profonde et plus énergique que les réformes antérieures analogues; elle ne fut pas plus durable. Avec la fin tragique du roi disparurent les dernières espérances d'une régénération politique aussi bien que religieuse de Juda. Le malheur qu'annonçait sans se lasser le prophète d'Anatoth approchait. La ruine de Jérusalem en 587 et la captivité de Babylone allaient le consommer. Et Jahvé dit : « J'ôterai aussi Juda de devant ma face, comme j'ai ôté Israël et je rejetterai cette ville de Jérusalem que j'avais choisie et cette maison de laquelle j'avais dit : là sera mon nom. » IV Reg., XXIII, 27.

2° *Idées religieuses essentielles.* — A travers de telles vicissitudes que devenaient la notion du vrai Dieu et la pratique de son culte; par quels moyens l'une et l'autre furent-elles sauvegardées pour passer en héritage aux captifs des bords de l'Euphrate et refleurir de nouveau après le temps de l'épreuve, dans l'attente de la pleine réalisation des antiques promesses, c'est ce qu'il reste à esquisser.

1. *Dieu.* — La transcendance de Jahvé et le caractère moral du monothéisme étaient des traits essentiels de la religion d'Israël aux temps de Samuel et de David (cf. étude doctrinale des deux premiers Livres des Rois); néanmoins les interprètes de Jahvé auront dans la suite à y revenir à maintes reprises pour les rappeler, les préciser et en dégager les conséquences pratiques.

Tout comme l'institution de la royauté avait eu d'heureux effets dans le domaine politique aussi bien que religieux, de même la construction du temple avait contribué au rayonnement national par les splendeurs de la maison du vrai Dieu d'Israël, digne d'être comparée aux grands temples des peuples voisins, et au développement du pur jahvéisme par la célébration d'un culte, plus solennel désormais et plus conforme à la loi de Moïse.

La prière de Salomon au jour de la dédicace, III Reg., VIII, 12-53, dont certains éléments, surtout 44-51, sont parfois tenus pour des amplifications où se reconnaissent sans peine des idées et des expressions deutéronomistiques, est riche d'enseignements sur Dieu. Jahvé, le Dieu d'Israël, dont la maison a été bâtie pour faire habiter son nom au milieu de son peuple, n'est pas renfermé dans les limites de cette demeure terrestre, non plus que dans celles du royaume; ni le ciel ni la terre ne sauraient le contenir, bien moins encore le temple, quelle qu'en soit la splendeur, VIII, 27. C'est que Jahvé n'a pas, comme les dieux des nations, sa présence et sa puissance attachées à son temple ou même à son image; on sait que les conquérants dans l'ancien Orient faisaient enlever lors de la prise d'une ville l'image du dieu de la cité, afin de lui ravir en même temps sa présence et son assistance. Jahvé est le Seigneur de tout l'univers; aussi l'étranger qui n'est pas de son peuple viendra néanmoins de son pays lointain prier au temple de Jérusalem et par là tous les peuples connaîtront le nom et la puissance de Jahvé, ils le craindront comme le craint son peuple d'Israël, VIII, 41-43, parce qu'ils sauront qu'il est Dieu et qu'il n'y en a point d'autre. VIII, 60. A la différence encore des divinités païennes, sa bienveillance pour les siens n'est point aveugle; il récompense, mais punit également; la pluie qui tombe en son temps est accordée à la fidèle observation de la loi, son défaut est le châtiment de l'infidélité, VIII, 35; cf. Lev., XXVI, 3-4; Deut., XI, 13, 14; XXVIII, 12; la guerre est, elle aussi, un jugement de Dieu; la défaite punit l'apostasie ou quelque autre péché grave et a pour objet de rappeler au peuple coupable sa faute afin de l'amener au repentir et à la conversion, VIII, 33-34. Et ce n'est pas seulement le peuple en tant que tel, pris dans son ensemble, qui est invité à la prière en vue du pardon, mais chacun en particulier doit recourir à la miséricorde divine : « ... Si un homme, dit Salomon à Jahvé, si tout votre peuple d'Israël fait entendre des prières et des supplications et que chacun, reconnaissant la plaie de son cœur, étende ses mains vers cette maison, écoutez-les du ciel, du lieu de votre demeure et pardonnez; agissez et rendez à chacun selon toutes ses voies, vous qui connaissez son cœur. » VIII, 38-39.

La scission du royaume que les fautes de Salomon provoquèrent au lendemain de sa mort ne permit pas la réalisation des espérances qu'avait fait naître la construction du temple; ni l'unité politique, ni l'unité religieuse ne purent être maintenues et, bien loin de voir les peuples étrangers reconnaître le Dieu d'Israël, ce furent les Hébreux qui allaient devenir les serviteurs des divinités étrangères. Par leurs actes et leurs paroles les deux grands prophètes du IXe siècle rappellent à ces égarés que Jahvé seul est Dieu; dans les miracles qu'ils accomplissent éclate le pouvoir de Jahvé sur la nature, tandis que les Baals demeurent impuissants, III Reg., XVII, 1; XVIII, 41-46; XVII, 8-16, 17-24; IV Reg., II, 9-14, 19, 25; IV, V; VI, 1-7. La puissance de Jahvé n'est pas renfermée dans les confins d'Israël; au fils de la veuve de Sarepta, au pays de Sidon, il rend la vie; à Naaman, chef de l'armée du roi de Syrie, il rend la santé, et le général syrien reconnaît clairement qu'un Dieu capable de tels prodiges est le vrai Dieu : « Voici donc que je sais, s'écrie-t-il, qu'il n'y a point de Dieu sur toute la terre, si ce n'est en Israël. » IV Reg., V, 15. Sans doute sa foi monothéiste n'est pas parfaite, comme en témoigne sa demande du ℣. 17; pour lui Jahvé est un Dieu encore trop lié au territoire d'Israël, c'est pourquoi il veut posséder un peu de la terre de son sol pour y offrir des sacrifices.

La part que prend le prophète Élisée à la vie politique non seulement de son propre pays mais encore en Syrie, à Damas, est la preuve que, pour lui, son Dieu a autorité sur les nations étrangères aussi bien que sur son propre peuple. IV Reg., VIII, 7-15. Il est réellement le seul vrai Dieu, ainsi que le proclame l'assemblée du peuple devant les manifestations de sa puissance au Carmel : « Ils tombèrent le visage contre terre et dirent : c'est Jahvé qui est Dieu, c'est Jahvé qui est Dieu. » III Reg., XVIII, 39. Il ne s'agissait pas alors de monolâtrie simplement, c'était strictement le monothéisme qui était en cause. « Le débat ne doit pas seulement définir si Jahvé est le seul Dieu que doit honorer Israël, sans préjudice de l'existence d'autres dieux pour d'autres peuples, mais si Jahvé est l'unique Dieu et si Baal n'est rien. » Tobac, *op. cit.*, t. I, p. 107. Il y a loin de ce monothéisme intolérant non seulement au libéralisme pratique avec lequel les dieux païens ouvraient leur pays et leurs temples même aux dieux des territoires voisins, mais encore à la conviction théorique qui poussait les polythéistes ou les hénothéistes à regarder comme pareilles aux leurs les divi-

nités des autres royaumes. Cf. Touzard, art. *Juif (Peuple)*, dans le *Dictionnaire apologétique*, t. II, col. 1595. Pour Élie, Jahvé est encore « Jahvé des armées », XVIII, 5; c'est un titre déjà rencontré aux Livres de Samuel (cf. col. 2792), et qui revient souvent sur les lèvres des prophètes et sous la plume des psalmistes; il représente sans doute le maître des armées d'Israël, mais aussi le Seigneur des armées célestes et des étoiles; ici le prophète l'emploie comme un nom propre pour désigner le maître du monde comme dans Amos, IX, 5.

Jahvé, le Dieu unique et tout-puissant, gouverne le monde en stricte justice. Un épisode de la mission d'Élie, son intervention au sujet de la vigne de Naboth, met en un relief saisissant cet attribut divin. III Reg., XXI, 1-24. Un roi, avec toute son autorité de despote oriental, n'a pas le droit de dépouiller l'un de ses sujets, même des plus humbles, de l'héritage de ses pères; le meurtre et le vol dont Achab se rend coupable sur l'instigation de Jézabel, seront punis par la mort violente du roi et la malédiction de sa postérité. « On ne saurait marquer d'une manière plus frappante ce qui distingue Jahvé des autres dieux et fait sa supériorité. »

2. *Le prophétisme.* — Les prophètes, dont l'intervention fut si efficace pour dénouer la crise du jahvéisme en Israël, ne sont pas les seuls dont fassent mention les deux derniers Livres des Rois; on y trouve même une prophétesse, Holda, qui fut consultée lors de la découverte du Livre de la Loi dans le temple sous Josias. IV Reg., XXII, 14-20. Mais déjà les prophètes dont les oracles nous ont été conservés ont repris l'œuvre toujours menacée de leurs illustres devanciers du IXe siècle, pour dégager avec plus de force encore et de précision la notion du monothéisme moral des influences néfastes de la superstition populaire, en rappelant les enseignements confiés par Dieu au législateur du Sinaï et en les faisant fructifier.

Quant aux groupements prophétiques, qui avaient exercé une heureuse influence aux temps de Samuel, leurs membres étaient encore nombreux, puisque le roi Achab en rassembla quatre cents pour savoir s'il devait ou non attaquer Ramoth-Galaad; mais leur servilité, leur basse et indigne complaisance pour le roi les avaient discrédités dans la partie cultivée de la nation; leur rôle religieux semble bien terminé; les authentiques représentants de Jahvé le reprendront, et par la noblesse et l'indépendance de leur attitude non moins que par leur docilité aux ordres divins le rempliront avec autorité. III Reg., XXII, 5-9.

Dans la lutte contre les divinités phéniciennes, c'est d'un autre côté que vint le soutien. Jonadab, ancêtre des Réchabites, partagea le zèle religieux de Jéhu pour la destruction du culte de Baal, IV Reg., X, 15-17, et le genre de vie nomade qu'il imposa à ses descendants, Jer., XXXV, 6-7, avait sans doute pour objet de leur éviter les dangers de la corruption et de l'idolâtrie. La richesse et le luxe des villes entraînant facilement à la corruption des mœurs, et toute la production du sol étant chez les Cananéens sous la protection des Baals ou divinités locales, la tentation de rendre un culte à Baal pour obtenir de bonnes récoltes de vin et d'huile n'était que trop facile à prévoir. Cf. Osée, II, 5, 8 (hebr., 7, 10).

3. *Le messianisme.* — De David aux prophètes-écrivains du VIIIe et du VIIe siècle, les espérances messianiques n'apparaissent guère dans la littérature biblique. Élie et Élisée, trop préoccupés du présent, semblent n'en pouvoir dégager leurs regards pour envisager l'avenir. Leur œuvre de salut n'en était pas moins la condition nécessaire à la mission d'Amos et d'Osée, qui, au siècle suivant, annonceront, par delà le châtiment d'une sévérité impitoyable, une ère de sanctification et de restauration dans la réconciliation des douze tribus et l'assujettissement des peuples d'alentour.

Si les temps glorieux de David et de Salomon, qui avaient laissé entrevoir des perspectives d'une ère encore plus glorieuse, étaient bien révolus, les espérances d'un avenir meilleur n'avaient pas pour autant abandonné le peuple d'Israël. Le schisme en effet avait singulièrement réduit la puissance des royaumes séparés, de celui de Juda surtout; les luttes fratricides n'avaient fait qu'aggraver la situation, en attendant que l'immixtion des puissances étrangères, assyrienne et babylonienne, toujours prêtes à intervenir, ne finissent par imposer leur domination; à la décadence politique, à peine retardée par quelques règnes plus glorieux dans l'un et l'autre royaumes, s'ajoutait la décadence morale et religieuse que l'action pourtant répétée et énergique des prophètes de Jahvé ne parvenait pas non plus à arrêter sur la pente fatale. Pareille situation, loin de détourner les Israélites de la pensée et de l'espoir de temps meilleurs, ne faisait au contraire que stimuler leur impatience dans l'attente de leur proche réalisation. Jahvé, le Dieu d'Israël, ne se devait-il pas à lui-même et à son peuple de triompher finalement de ses ennemis? Le peuple élu, la cité sainte, gardienne de l'arche d'alliance, ne pouvaient ni l'un ni l'autre disparaître; le « Jour de Jahvé » serait celui de leur triomphe. « L'idée comme l'expression « jour de Jahvé » étaient familières à ceux qui fréquentaient les sanctuaires... Pour ces adorateurs qui ne saisissaient pas de différence profonde entre les relations de Jahvé avec son peuple et les rapports des autres dieux avec leurs nations respectives, la cause de Jahvé s'identifiait avec la cause d'Israël; le triomphe de Jahvé ne pouvait être que le triomphe d'Israël. » Touzard, *Le Livre d'Amos*, 1909, p. LXXIII. Des antiques promesses on n'oubliait que la condition imposée à leur exécution; c'est elle que rappelleront les oracles des prophètes d'Israël et de Juda. Si le jour de Jahvé sera celui de la destruction des ennemis de son peuple, il le sera aussi de tout ce qui s'oppose au triomphe de sa justice, et par conséquent des Israélites infidèles, aussi bien que des nations païennes; seul un petit reste survivra à qui il sera donné de voir la réalisation des promesses.

Cette sorte d'eschatologie populaire, pour être en opposition avec l'enseignement prophétique, n'est cependant pas ce que d'aucuns prétendent : une émanation d'un messianisme oriental, adaptée au particularisme des Israélites (Gunkel, Gressmann). Seul, en effet, parmi les peuples de l'ancien Orient, Israël a connu l'espérance messianique qui, avec son monothéisme, est la caractéristique essentielle de sa religion. Les théories émises en ces dernières années pour retrouver chez d'autres peuples, Babyloniens ou Égyptiens, des conceptions analogues ou même l'origine du messianisme hébreu ne sont nullement justifiées. Cf. art. MESSIANISME, t. X, col. 1552-1564.

Ainsi, sans enrichir directement l'idée messianique, les deux derniers Livres des Rois nous font connaître le milieu religieux dont les conditions nous aideront à mieux comprendre les prédictions d'un Isaïe ou d'un Jérémie et à en saisir la portée et la valeur doctrinales.

4. *Culte.* — *a) Sanctuaires.* — La multiplicité des sanctuaires de la période précédente allait-elle faire place à l'unité prescrite par la Loi, du jour où le temple de Jérusalem, par sa splendeur et son organisation, laisserait dans l'ombre tous les autres lieux de culte et en détacherait peu à peu les fidèles? Motifs d'ordre religieux non plus que motifs d'ordre politique ne furent assez puissants pour amener le peuple à renoncer aux hauts-lieux qui continuèrent à subsister en Israël et même en Juda. De la tolérance dont ils furent l'objet on peut donner pour raison l'attache-

ment opiniâtre que leur gardait le peuple; malgré tout, c'était Jahvé qu'il y honorait, et on pouvait craindre qu'il ne se tournât vers des hauts-lieux païens, si une stricte défense lui avait été imposée de ne plus fréquenter les sanctuaires accoutumés. On peut penser en effet qu'après s'être rendu trois fois dans l'année au sanctuaire national, l'Israélite voulait encore, en d'autres occasions, se rendre au haut-lieu d'accès plus facile et parfois d'illustre mémoire pour y pratiquer l'acte du culte répondant à ses besoins religieux. Salomon lui-même n'offrait-il pas des sacrifices sur les hauts-lieux et n'y brûlait-il pas des parfums? Il est vrai, observe l'auteur des Livres des Rois, qu'alors la maison n'avait pas encore été bâtie au nom de Jahvé et que Gabaon était le grand haut-lieu dès longtemps vénéré et dont le service était assuré par Sadoc, un aaronide. III Reg., III, 2-4.

Pour Israël qui s'était séparé de Juda, le temple de Jérusalem comptera de moins en moins, encore qu'on s'y rendît parfois pour offrir des sacrifices. II Par., XI, 16; XV, 9. Dan et Béthel et plus encore les anciens hauts-lieux devaient répondre aux besoins religieux des habitants du royaume d'Israël. L'érection de nouveaux sanctuaires ne signifiait pas pour Jéroboam l'abandon du culte de Jahvé; les veaux d'or n'y étaient pas des représentations de Baal mais de Jahvé, comme autrefois dans le désert, Ex., XXXII, 4; dans l'ancien Orient, à Babylone ou en Égypte, le taureau figurait souvent la divinité. Le péché de Jéroboam ne laissait pas que d'être très grave, en opposition formelle avec la loi de l'unité du sanctuaire et de la défense du culte des images. Cf. Ex., XX, 4; XXXIV, 17; Deut., XII, 5.

On s'est parfois étonné de l'attitude d'Élie à l'endroit de ce culte schismatique; nulle trace en effet, dans toute son histoire, d'une lutte contre les sanctuaires multiples, non plus que contre les représentations taurolâtriques de Jahvé que les prophètes du VIIIe siècle combattront avec tant de violence. Faut-il en conclure, comme on n'y a pas manqué, que ni la loi de l'unité de sanctuaire ni celle qui proscrivait les représentations symboliques de Jahvé n'existaient du temps d'Élie? Il s'agissait bien alors, a-t-on justement observé, « de polémiquer contre le culte schismatique et idolâtrique qui, s'il était opposé à la loi, était au moins un culte de Jahvé, alors que l'idolâtrie proprement dite avait envahi toutes les classes de la société et jetait partout de profondes et tenaces racines! Il y aurait plutôt lieu de se demander s'il existait encore en Israël, en ces jours malheureux, un culte taurolâtrique de Jahvé, clairement distinct du culte de Baal. En effet, les veaux d'or de Dan et de Béthel, qui représentaient Jahvé, étaient les symboles ordinaires du dieu syrien Hadad. Le dieu Hadad, le Baal par excellence, le dieu du ciel et de l'orage, aura certainement été du nombre des divinités étrangères honorées en Israël au temps d'Achab. Hadad aura eu son culte et ses prêtres et ses prophètes. Il y aura donc eu en Israël des taureaux, images de Jahvé, et des taureaux, images de Hadad. Qui ne voit combien la pente était glissante, combien la transition était facile du culte de Jahvé au culte de Baal? Ce qui importait surtout au prophète, c'était d'extirper l'idée de Baal et de rappeler énergiquement le souvenir de Jahvé, le Dieu des ancêtres, d'Abraham, d'Isaac et d'Israël (III Reg., XVIII, 36). » Tobac, *Les prophètes d'Israël*, t. I, p. 108-109. Certes l'œuvre du prophète eût été plus complète et sans doute plus durable, s'il avait pu ramener à l'unité du sanctuaire les Israélites; c'était une tâche trop difficile sinon impossible dans les conditions du temps d'Achab.

Pour la pleine application de la loi d'unité du sanctuaire, de longues années seront nécessaires; les réformes de rois pieux tels que Josaphat, Ézéchias ou Josias n'y atteindront que d'une manière très passagère; ce ne sera qu'après la longue épreuve de la captivité que le temple de Jérusalem réalisera sa véritable destinée et sera l'unique sanctuaire du peuple de Dieu.

b) Ministres. — Le privilège de la tribu lévitique dans l'exercice du culte était reconnu dans les différents sanctuaires au temps de Samuel et de David; à plus forte raison en était-il de même dans le temple de Salomon; les plus hautes fonctions y sont réservées à la famille de Sadoc. III Reg., II, 35. Dans les sanctuaires locaux, l'offrande des sacrifices est également assurée par les membres de la famille sacerdotale, du moins dans le royaume de Juda, où l'observation de la loi à ce sujet est plus stricte que dans le royaume schismatique. En preuve l'attitude de Josias vis-à-vis de ceux qui desservaient les hauts-lieux; leur incorporation dans le clergé de Jérusalem, bien qu'ils n'aient pas été autorisés à monter à l'autel de Jahvé, indique assez clairement qu'ils étaient prêtres, ayant de plus été autorisés à manger les pains sans levain au milieu de leurs frères. IV Reg., XXIII, 8-9. Ces ministres des hauts-lieux, ramenés au sanctuaire unique, sont probablement ces lévites dont il est question au Livre d'Ézéchiel, XLIV, 9-16, et qui, à cause de leurs errements, furent destitués de leurs fonctions sacerdotales et mis au rang des portiers et des desservants du temple. D'autre part le fait que ces prêtres infidèles furent déchus de leur dignité pour remplir des emplois inférieurs ne contredit pas l'existence d'une catégorie de serviteurs subalternes antérieurement à cette déchéance du temps de Josias, autrement dit, ne contredit pas la distinction entre prêtres et lévites et n'en est nullement l'origine; l'organisation même du service du temple devait certainement comporter une telle catégorie de ministres du culte. Quelques textes dans les Livres des Rois paraissent consacrer cette répartition des ministres du culte en deux ordres : les prêtres et les lévites. III Reg., VIII, 4; IV Reg., XXII, 4; XXIII, 4; XXV, 18. Cf. art. LÉVITIQUE, t. IX, col. 481-484.

En Israël la spécialisation des fonctions liturgiques apparaît beaucoup moins rigoureuse. Jéroboam, pour assurer le culte des sanctuaires de Dan et de Béthel, « fit des prêtres parmi le peuple, qui n'étaient pas des enfants de Lévi », III Reg., XII, 31; pour l'Israélite croyant, ce n'était point là un véritable sacerdoce, et cette usurpation était encore un péché de la maison de Jéroboam, cause de sa destruction et de son extermination de la face de la terre. III Reg., XIII, 33-34.

Parmi les prêtres, tous ministres du sacrifice, existait une organisation hiérarchique, du moins dans le temple de Jérusalem. Déjà aux Livres de Samuel mais plus encore dans ceux des Rois, on voit qu'il est fait mention de prêtres qui, soit par leur rôle ou leurs fonctions, soit par leur titre, apparaissent sinon identiques au grand prêtre dont le Lévitique décrit la consécration et les fonctions en la personne d'Aaron, du moins comme jouissant d'une situation privilégiée qui les met dans un rang à part, au-dessus des simples prêtres. Ainsi, au temps d'Athalie, Joïada, appelé simplement le prêtre Joïada, est à la tête de tout le clergé, dirigeant, organisant la révolte contre l'usurpatrice, proclamant et couronnant Joas roi de Juda, concluant enfin une alliance entre Jahvé, le roi et le peuple. IV Reg., XI. Sous Josias, Helcias, désigné expressément par le titre de grand prêtre, joue un rôle de premier plan lors de la réforme entreprise par le roi à la suite de la découverte du Livre de la Loi, dans le temple. IV Reg., XXII, 4, 8; XXIII, 4. Cf. Is., VIII, 2.

Le sacerdoce lévitique n'avait pas fait disparaître le sacerdoce familial ou patriarcal ni surtout le sacerdoce royal. Se conformant aux antiques usages, Saül et David avaient sacrifié. Salomon fit de même à Gabaon et à Jérusalem. III Reg., III, 3, 4, 15; VIII, 5, 62-64; IX, 25. David et Salomon bénissent le peuple tout

comme des prêtres, III Reg., VIII, 14, 55; trois fois par an Salomon brûle des aromates sur l'autel des parfums qui est devant Jahvé. III Reg., IX, 25. « Les rois hébreux tenaient à ces pratiques qui satisfaisaient leur piété en même temps qu'elles rehaussaient leur prestige et rendaient leur autorité sainte. » Desnoyers, *op. cit.*, t. III, p. 218. En Israël, Jéroboam monta à l'autel pour sacrifier, ne faisant pas en cela du moins œuvre de novateur, et au VIIe siècle encore, en Juda, Azarias, l'Ozias des Chroniques, brûle des aromates sur l'autel des parfums. II Par., XXVI, 16. Peu de temps après, c'est Achaz qui fait brûler son holocauste et son oblation et verse sa libation sur l'autel qu'il avait construit d'après le modèle de Damas. IV Reg., XVI, 12-13. Ces quelques traits montrent assez que la pratique royale, qui continuait la pratique patriarcale du sacerdoce, ne disparut qu'à la longue, après une période de luttes et de revendications qui finit par imposer la reconnaissance des prérogatives que les prêtres lévitiques tenaient de par l'institution mosaïque.

c) *Sacrifices.* — Holocaustes, sacrifices pacifiques, oblations sont, comme à l'âge précédent, les formes ordinaires de l'offrande des victimes et des produits du sol. III Reg., VIII, 64. Chaque jour est consacré par l'holocauste du matin et l'oblation du soir. IV Reg., XVI, 15; III Reg., XVIII, 29. Quant aux autres espèces de sacrifices, surtout expiatoires, dont les Livres de Samuel ne parlent pas, un texte des Livres des Rois en suppose l'existence au temps de Joas de Juda : « L'argent des sacrifices pour le délit et des sacrifices pour le péché, y est-il dit, n'était point apporté dans la maison de Jahvé : il était pour les prêtres. » IV Reg., XII, 17. Les termes employés par l'auteur pour désigner ces sacrifices sont les termes techniques eux-mêmes du Lévitique, IV, 1-5, 26 : *'âšâm* et *ḥaṭṭâ'ṯ*. Si dans le code lévitique il n'est pas question de somme à payer, on peut supposer que, dans le cas prévu au Livre des Rois, ceux qui étaient tenus à l'offrande d'un sacrifice expiatoire, au lieu d'amener eux-mêmes les victimes, en remettaient le prix aux mains des prêtres qui assuraient l'immolation. Il ne s'agit pas en effet d'une simple amende pécuniaire, transformée dans la suite en un sacrifice spécial (Wellhausen); on ne voit pas à quel titre les prêtres auraient pu prétendre à une telle amende, n'ayant subi aucun dommage. Aussi n'est-ce pas sans raison qu'on voit dans ce texte la preuve de l'existence, au temps de Joas, des deux sacrifices lévitiques pour le délit et pour le péché; ils y apparaissent comme une institution florissante, en vogue parmi le peuple et respectée du pouvoir. En effet, malgré d'urgentes nécessités, l'autorité royale défend de faire servir l'argent des sacrifices expiatoires à d'autres fins même aussi pieuses que la reconstruction du temple, tant l'expiation est un devoir sacré. Cf. Médebielle, *L'expiation dans l'Ancien et le Nouveau Testament*, t. I, 1924, p. 162.

La même conclusion, relative à l'antique usage des sacrifices expiatoires, se dégage du reproche adressé par le prophète Osée, IV, 8, aux prêtres qui se repaissent du péché du peuple, et de la comparaison avec des sacrifices analogues chez les anciens peuples de Canaan, Philistins et Phéniciens. L'expiation du péché par un sacrifice, loin d'être d'institution récente, s'avère de plus en plus une institution de la plus haute antiquité; l'école Graf-Wellhausen qui a voulu en faire une invention hiérosolymitaine de basse époque a abouti « à une conception radicalement fausse des sacrifices en Israël ». Dussaud, *Le sacrifice en Israël*, p. 2. Cf. art. LÉVITIQUE, t. IX, col. 485-487.

Aux sacrifices offerts au vrai Dieu, des Israélites trop nombreux en ajoutaient d'autres offerts aux idoles, immolant parfois leurs propres enfants, malgré la défense de faire passer ses enfants par le feu, en l'honneur de Moloch. Lev., XVIII, 21. Ce dieu avait un sanctuaire proche de Jérusalem, III Reg., XI, 7, et il est rapporté que les rois de Juda, Achaz et Manassé, firent passer leurs enfants par le feu, IV Reg., XVI, 3; XXI, 6; cf. IV Reg., XXIII, 10, 13. Le sacrifice d'enfants était un usage pratiqué chez les peuples voisins; l'histoire de la campagne contre Mésa, roi de Moab, en fournit un exemple, IV Reg., III, 27; les fouilles des antiques cités cananéennes de Ta'annach, de Mageddo, de Gézer ont révélé l'existence de sacrifices humains de fondation ou d'inauguration de monuments. De tels sacrifices de fondation la reconstruction de Jéricho fut l'occasion. Hiel de Béthel, malgré la malédiction dont Josué avait menacé toute tentative de rebâtir les murs de la ville vouée à l'anathème, Jos., VI, 26, « en avait jeté les fondements au prix d'Abiram, son premier-né, et en avait posé les portes au prix de Ségub, son dernier fils. » III Reg., XVI, 34. Cf. Vincent, *Canaan d'après l'exploration récente*, 1907, p. 197-200.

VIII. TEXTE. — Pour nous avoir été transmis dans un état plus satisfaisant que celui des Livres de Samuel, le texte hébreu des Livres des Rois ne saurait être dit excellent, car nombreuses y sont les traces manifestes d'altération et nombreuses aussi les corrections faites d'après la version des Septante. Kittel, *Biblia hebraïca*, t. I, 1905, p. 458-552; Stade et Schwally, *The Books of Kings*, dans la Bible polychrome de Haupt, 1904; Burney, *Notes on the hebrew text of the Books of Kings*, 1903.

Pour la reconstitution du texte primitif, on dispose de deux sources principales d'information, les textes parallèles et les anciennes versions. Pour de très nombreux et importants passages il existe entre les deux derniers Livres des Rois et le deuxième Livre des Paralipomènes des ressemblances qui vont parfois jusqu'au littéralisme; leur comparaison n'est pas sans intérêt dans la recherche du texte primitif. Voici les principaux de ces passages : III Reg., 5-15 et II Par., I, 7-13; III Reg., X, 1-29 et II Par., IX, 1-28; III Reg., XII, 1-19 et II Par., X, 1-19; III Reg., XIV, 25-31 et II Par., XII, 9-16; III Reg., XV, 16-22 et II Par., XVI, 1-6; III Reg., XXII, 2-35, 41-50 et II Par., XVII, 1-34; XX, 31 37; IV Reg., VIII, 17-23, 25-29 et II Par., XXI, 5-10; XXII, 1-6; IV Reg., XI, 1-XII, 14 et II Par., XXII, 10-XXIV, 14; IV Reg., XV, 32-38 et II Par., XXVII, 1-9; IV Reg., XXI, 1-9, 17-24 et II Par., XXXIII, 1-9, 18-25; IV Reg., XXII, 1-XXIII, 4 et II Par., XXXIV, 1-33. Cf. P. Vannutelli, *Libri synoptici Veteris Testamenti, seu librorum Regum et Chronicorum loci paralleli*, t. I, 1931; t. II, 1934.

La version des Septante, avec ses nombreuses variantes, additions, omissions, transpositions et autres modifications, représente certainement une recension de l'hébreu différente de celle qui a servi de base au texte massorétique. Ses manuscrits n'offrent pas un texte uniforme. D'après Sanda, le *Vaticanus* reproduirait un texte antéhexaplaire, tandis que l'*Alexandrinus* un texte posthexaplaire, aussi le premier peut-il revendiquer une plus grande originalité, le second ayant été souvent modifié d'après l'hébreu massorétique. Sanda, *Die Bücher der Könige*, 1911, p. XII. Cf. Silberstein, *Ueber den Ursprung des im Cod. Alexandrinus und Vaticanus des dritten Königsbuches der Alexand. Uebersetzung*, dans *Zeitsch. für A. T. Wissenschaft*, 1893, p. 1-75; 1894, p. 1-30. La recension de Lucien est aussi un témoin de grande valeur; nombre de problèmes critiques qui s'y rattachent ne sont pas toutefois élucidés. Cf. Rahlfs, *Studien zu den Königsbüchern*, 1904; *Lucians Rezension der Königsbücher*, 1911. Les versions grecques plus récentes, Aquila, Symmaque et Théodotion, peuvent à l'occasion être mises à profit. Cf. Burkitt, *Fragments of the Books of the Kings according to the translation of Aquila*, 1897.

La vieille version latine, étant données ses nom-

breuses affinités avec la recension de Lucien, n'offre pas grand intérêt. La Peschito au contraire s'en tient étroitement au texte massorétique; il en est de même de la Vulgate, dont saint Jérôme a particulièrement soigné la traduction. Cf. Berlinger, *Die Peschitta zum I. Buch der Könige*, 1897; Barnes, *The Peschitta version of 2 Kings*, dans *Journal of theological studies*, t. VI, p. 220; t. XI, p. 533.

I. COMMENTAIRES. — 1° *Catholiques.* — Théodoret, *Quæstiones in Libros Regum*, *P. G.*, t. LXXX, col. 668-800; Procope de Gaza, dans *P. G.*, t. LXXXVII, col. 1148-1200, comme pour les Livres de Samuel il reproduit les interprétations de Théodoret; S. Ambroise, *De Elia... P. L.*, t. XIV, col. 698-728; S. Eucher, *P. L.*, t. L, col. 1102-1208 (pas authentique); S. Isidore de Séville, *P. L.*, t. LXXXIII, col. 414-424; Bède le Vénérable, *P. L.*, t. XCI, col. 715-808; Raban Maur, *P. L.*, t. CIX, col. 9-280; Walafrid Strabon, *P. L.*, t. CXIII, col. 582-630.

Les commentaires de Nicolas de Lyre, de Tostat et de Cajétan à la Renaissance, ceux de Menochius, Malvenda et Cornelius a Lapide au XVIIe siècle, de Duguet et de dom Calmet au XVIIIe.

Clair, *Les Livres des Rois*, Paris, 1879-1884; Neteler, *Das 3. und 4. Buch der Könige der Vulgata und des hebräischen Textes übersetzt und erklärt*, Munster-en-W., 1899; Schlögl, *Die Bücher der Könige; Die Bücher der Chronik*, Vienne, 1911, dans *Kurzgefasster wissenschaft. Commentar* de Schäfer; Sanda, *Die Bücher der Könige*, 1911, dans *Exegetisches Handbuch zum A. T.* de Nikel et Schulz; Landersdörfer, *Die Bücher der Könige*, Bonn, 1927, dans *Die heilige Schrift des A. T.* de Feldmann et Herkenne.

2° *Non catholiques.* — Le Clerc (Clericus); Grotius; Thenius, *Die Bücher der Könige*, 2e édit., 1873, dans *Kurzgef. exeget. Handbuch*; Keil, *Die Bücher der Könige*, 2e édit., 1876, dans *Biblischer Commentar über das A. T.* de Keil et Delitzsch; Bähr, *Die Bücher der Könige*, Bielefeld, 1868; Lumby, *The first Book of the Kings*, 1886; *The second Book of the Kings*, 1888, dans *Cambridge Bible...*; Klostermann, *Die Bücher Samuelis und der Könige*, Nordlingen, 1887, dans *Kurzgef. Kommentar* de Strack et Zöckler; Rawlinson, *Kings*, Londres, 1893; Benzinger, *Die Bücher der Könige*, Fribourg-en-B., 1899, dans *Kurzer Handkomm.* de Marti; Kittel, *Die Bücher der Könige*, Gœttingue, 1900, dans *Handkomm. zum A. T.* de Nowack; Barnes, *Kings I und 2*, Cambridge, 1908.

II. ÉTUDES. — Pour les questions critiques et historiques voir les introductions bibliques générales et les histoires et théologies de l'Ancien Testament et, outre les travaux cités au cours de l'article : Wellhausen, *Die Composition des Pent. und der histor. Bücher des A. T.*, 3e édit., Berlin, 1899; Döller, *Geographische und ethnographische Studien zum 3. und 4. Buche der Könige*, Vienne, 1904; Nagl, *Die nachdawidische Königsgeschichte Israels ethnographisch und geographisch beleuchtet*, Vienne, 1905; Desnoyers, *Histoire du peuple hébreu*, t. III, Paris, 1930.

Les articles des dictionnaires et encyclopédies : Fillion, *Rois (Troisième et quatrième livres des)*, dans Vigouroux, *Dictionnaire de la Bible*, t. V, col. 1145-1162; Kaulen, *Könige (Bücher der)*, dans Wetzer et Welte, *Kirchenlexicon*, 2e édit., t. VII, col. 913-920; Volk, *Könige (Bücher der)*, dans *Protest. Realencyklopädie*, 3e édit., t. X, p. 622-628; Barney, *Kings I and II*, dans Hastings, *A Dictionary of the Bible*, t. II, p. 856-870; Kautzsch, *Kings (Book)* dans Cheyne, *Encyclopædia biblica*, t. II, col. 2664-2672.

A. CLAMER.

ROJAS (François de), frère mineur, originaire de Tolède, fit partie de la province de Castille, et mourut vers 1656, après avoir joui d'un grand renom de prédicateur. Il a laissé une très abondante production littéraire, surtout orientée vers la prédication. Outre des recueils de sermons, on cite de lui des *Commentaria in concordiam evangelistarum juxta translationes litterales, anagogicos, morales et allegoricos sensus secundum ordinem evangeliorum totius anni*, partie en latin, partie en espagnol, Madrid, 1621, 2 vol. in-fol.; il faut distinguer de cet ouvrage une *Catena aurea ss. Ecclesiæ doctorum per maris abyssum evangelicæ historiæ navigandum, in qua translationes antiquiores et neotericæ adducuntur quæ ad litteralem et moralem sensum utilius conducunt*, Lyon, 1651, 3 vol. in-fol.; l'inspiration est d'ailleurs analogue à celle de l'ouvrage précédent; de même l'*Elucidarium sanctorum virginum et martyrum*, Madrid, 1634; l'*Elucidarium Deiparæ virginis*, 1643. Le P. de Rojas avait aussi commencé la publication des *Annales* de son ordre, en espagnol; il en parut trois vol. in-fol. à Valence en 1652, qui couvrent l'histoire du premier siècle de l'ordre.

N. Antonio, *Bibliotheca hispana nova*, t. I, p. 469*b*. au mot, *Fr. de Roxas*; L. Wadding, *Scriptores O. M.*, 1806, p. 92; J.-H. Sbaralea, *Supplementum*, 1806, p. 282, qui a utilisé la notice de Jean de Saint-Antoine

É. AMANN.

1. ROLAND Aubert, né en 1692, à Liffol-le-Petit (Haute-Marne), entra en 1707 chez les cordeliers, où il eut une assez grande notoriété. Un décret du Père général, confirmé par un bref de Clément XII, lui donna le titre d'écrivain de l'ordre, avec les droits et prérogatives attachés au rang de provincial. Administrateur de l'hôpital de Saint-Mihiel, il y vivait encore en 1751, quand dom Calmet rédigea sa notice dans la *Bibliothèque lorraine*. Outre deux ouvrages d'histoire locale : *Vie de la bienheureuse Philippa de Gueldres, duchesse de Lorraine*, qui parut à Toul sans nom d'auteur, en 1736, et *La guerre de René II, duc de Lorraine contre Charles le Hardi, dernier duc de Bourgogne*, imprimée à Luxembourg, sans nom d'auteur, en 1742, il a donné un gros travail relatif aux controverses religieuses de l'époque qui n'avaient pas épargné la Lorraine : *Moyens faciles de concilier les esprits sur les difficultés qui regardent la bulle Unigenitus*, Luxembourg, 1732-1735, 5 vol. in-4°.

Dom Calmet, *Bibliothèque lorraine*, Nancy, 1751, col. 834-835, d'où la notice est passée dans Richard et Giraud.

É. AMANN.

2. ROLAND DE CRÉMONE, italien d'origine, fait à Bologne ses premières études, puis, maître ès arts, entre chez les dominicains de cette ville, en 1219. Dix ans plus tard on le trouve à Paris où il devient maître en théologie; c'est le premier dominicain qui enseigne à l'université. Après avoir régenté l'année 1229-1230, il est envoyé à Toulouse, où il professe de 1230 à 1233, pour rentrer ensuite en Italie, où il fournira encore une longue carrière de prédicateur. Il meurt en 1259. Son nom se lit en tête de *Quæstiones super quatuor libros Sententiarum* dans le ms. *795* de la Mazarine, à Paris. Le P. Ehrle a publié la liste de ces questions dans *Miscellanea domenicana*, 1923, p. 125-134.

Quétif-Échard, *Script. ord. prædicat.*, t. I, p. 125 sq.; Mandonnet dans *Revue thomiste*, 1896, p. 135-170, et dans *Thomas d'Aquin, novice prêcheur*, p. 154; Ehrle, *Xenia thomistica*, t. III, Rome, 1925, p. 536-544; P. Glorieux, *Répertoire des maîtres en théologie de Paris au XIIIe siècle*, t. I, Paris, 1933, p. 42.

É. AMANN.

ROLLE Richard, dit aussi RICHARD DE HAMPOLE, ermite et écrivain spirituel anglais (XIVe s.). — Né à Thornton (Yorkshire) dans les dernières années du XIIIe siècle, il est envoyé de bonne heure à Oxford, pour y faire ses études. Mais, dès l'âge de dix-neuf ans, épris de vie contemplative, il rentre dans sa patrie et, sans vouloir s'engager dans aucun ordre monastique, mène la vie érémitique en divers lieux, et finalement à Hampole, près de Doncaster, au voisinage d'un couvent de cisterciennes, d'où le surnom qu'on lui a donné de *Hampolitanus*, devenu par corruption *Pampolitanus*. C'est là qu'il meurt le 29 septembre 1349, laissant une grande réputation de sainteté. Bien qu'il n'ait jamais été ni canonisé, ni béatifié, un office fut composé en son honneur qui a figuré au bréviaire d'York; c'est à la légende de cet office que l'on doit le plus clair des renseignements sur ce personnage. Voir *Breviarium ad usum Ecclesiæ Eboracensis*, II, dans *Surtees Society*, t. LXXV, 1883, p. 789-805, 809-820.

Rolle a beaucoup écrit, soit en latin, soit en anglais; plusieurs de ses œuvres composées en latin ont été mises en anglais et inversement, ce qui complique un peu son histoire littéraire, car il n'est pas toujours facile de savoir quelle est la langue originale de tel ou tel traité. Parmi les œuvres latines ont été publiés : *De emendatione vitæ* ou *De emendatione peccatoris*, publié en 1510, que l'on trouvera réimprimé dans la *Maxima bibliotheca vel. Patrum*, éd. de Lyon, t. XXVI, 1677, p. 609-618, et dont l'allure générale, l'inspiration et le style même font songer à l'*Imitation;* des *Explanationes notabiles*, commentaire sur le livre de Job (publié à Paris, en 1510, avec le précédent comme appendice, au *Speculum spiritualium*); *De incendio amoris* et *Eulogium nominis Jesu*, publiés tous deux à Anvers en 1533 avec le *De emendatione*, et que l'on trouvera dans la même *Biblioth. Patrum, ibid.*, p. 629-632 et 627-629. En 1535 et 1536 parut à Cologne *D. Richardi Pampolitani (sic) Anglosaxonis eremitæ, viri in divinis scripturis ac veteri illa solidaque theologia eruditissimi, in Psalterium davidicum, atque alia quædam sacræ Scripturæ monumenta compendiosa justaque pia enarratio*, qui ajoutait aux textes susdits une paraphrase des Psaumes et de certains passages des Lamentations de Jérémie, des divers « cantiques » insérés au bréviaire, de l'oraison dominicale, du symbole des apôtres et du symbole de saint Athanase (ces trois derniers commentaires sont réimprimés dans la *Biblioth. Patrum, ibid.*, p. 618-627).

L'œuvre anglaise de Rolle a attiré l'attention des philologues qui ont étudié sa traduction du psautier et d'autres textes scripturaires (Job, Jérémie). Deux des traités latins, le *De incendio amoris* et le *De emendatione vitæ* avaient été traduits en anglais en 1434-1435 par Richard Misyn, cette traduction a été publiée dans *Early english Text society*, n. 106, Londres, 1896. Deux traités en prose, composés par Hampole en anglais ont été publiés en 1506 : *Contemplacyons of the drede and loue of God*, et *The remedy ayenst the troubles of temptacyons.* Un long poème, consistant en un prologue et sept livres, est intitulé *Pricke of Conscience*, il a été traduit en latin, *Stimulus conscientiæ;* c'est une méditation passablement pessimiste sur le début de la vie humaine, l'instabilité des choses de ce monde, la mort et ses suites. L'auteur s'inspire du *De contemptu mundi* d'Innocent III, du *Compendium theologicæ veritatis* d'Hugues de Strasbourg, de l'*Elucidarium* d'Honorius Augustodunensis. Les mss. sont extrêmement nombreux: une édition en dialecte northumbrien (la langue originale) a été donnée en 1863, pour la *Philological society*, t. VI, par le Rev. R. Morris. Au moins aussi intéressants que le *Pricke of Conscience* sont les paraphrases anglaises des psaumes et des cantiques, publiées en 1884 par le Rev. H. R. Bramley. Dix autres traités en prose ont été donnés en 1866 par G.-G. Perry dans *Early english Text society*, n. 20 (réédit. en 1921). Dans son livre sur Richard Rolle, C. Horstmann a publié un nombre assez considérable de courts poèmes et de lettres de son héros. Ces diverses publications permettent de fixer exactement la position de Rolle. Encore que les lollards de l'âge suivant aient essayé de le tirer à eux, il nous apparaît d'une orthodoxie au-dessus de tout soupçon. Sans doute, ce n'est pas un théologien scolastique et il est plus familiarisé avec l'Écriture et les Pères de l'Église, jusques et y compris saint Bernard, qu'avec les docteurs du XIIIe siècle. Les plaintes qu'il laisse échapper sur la corruption des mœurs de son temps se retrouvent en nombre d'auteurs contemporains ou postérieurs. Rien de tout cela ne compromet sa doctrine spirituelle et il faut lui rendre cette justice qu'il a cherché à mettre à la portée de la masse chrétienne la vie contemplative dont il avait lui-même expérimenté la douceur et l'efficacité.

Il y a une monographie importante : C. Horstmann, *Yorkshire writers : Richard Rolle of Hampole, an english Father of the Church and his followers*, Londres, 2 vol., 1895-1896, qui renverra aux études antérieures assez nombreuses, et plus encore en Allemagne qu'en Angleterre; art. *Rolle Richard* du *Diction. of national biography*, t. XLIX, 1897, p. 164-166; *The cathol. Encyclopedia*, t. XIII, p. 119.

É. AMANN.

ROLLIN Charles (1661-1741), né à Paris, le 30 janvier 1661, fit ses humanités au Collège du Plessis et suivit les cours de théologie en Sorbonne. Il fut tonsuré et ne voulut recevoir aucun ordre. Encore jeune, en 1683, il fut professeur de rhétorique au Collège du Plessis, puis professeur au Collège de France, en 1688, et recteur de l'université de Paris (1694-1696) et enfin principal au Collège de Beauvais (1696-1712); il s'attacha à l'abbé d'Asfeld, ardent janséniste, et au P. Quesnel, qui vint le voir au Collège de Beauvais. Il fut toujours opposant à la bulle *Unigenitus* et c'est à ce titre qu'il collabora aux *Nouvelles ecclésiastiques.* Il fut partisan des Convulsions. En 1720, il fut de nouveau recteur de l'université, mais il vécut presque toujours dans le silence, il mourut à Paris le 14 septembre 1741.

Rollin a composé un grand nombre de harangues latines; il a rédigé neuf pièces de poésie latine, réunies sous le titre de *Selecta carmina clarissimorum quorumdam in Universitate professorum*, Paris, 1727, in-12; son principal écrit, connu sous le titre de *Traité des études*, est le traité *De la manière d'enseigner et d'étudier les belles-lettres, par rapport à l'esprit et au cœur*, Paris, 1726-1728, 4 vol. in-12 : Rollin y propose trois maximes essentielles : 1. l'enseignement a pour objet la formation du jeune homme par le développement normal de ses facultés; 2. l'éducation doit primer l'enseignement; 3. il n'y a pas d'éducation vraie sans la religion; il faut user de persuasion et de douceur et ne se servir de châtiments et de verges que par exception. L'écrit de Rollin fut critiqué par Gilbert, ancien recteur de l'université, qui, dans ses *Jugements des savants sur les maîtres d'éloquence* et dans un autre *Recueil* publié en 1727, fit des *Observations* sur le traité de Rollin; de même, l'abbé Bellanger, sous le pseudonyme de Van der Meulen publia des *Essais critiques sur les écrits de M. Rollin*, Amsterdam, 1740, in-12, et un *Supplément* en 1741 (voir abbé Richard, *Discours sur le Traité des études de Rollin*, Dijon, 1883, in-8°). Rollin lui-même publia un *Supplément au traité de la manière d'enseigner et d'étudier les belles-lettres*, Paris, 1734, in-12. Le *Traité des études* a été plusieurs fois réédité, en particulier à Paris, en 1846. Rollin a également publié une *Histoire ancienne des Égyptiens, des Carthaginois, des Assyriens, des Babyloniens, des Mèdes et des Parthes, des Macédoniens, des Grecs*, Paris, 1730-1738, 13 vol. in-12, réédité à Paris, 1846-1849, en 10 vol. in-12, avec les additions de Letronne, qui publia toutes les *Œuvres* de Rollin, Paris, 1821-1825, 30 vol. in-8°. Il faut citer aussi une *Histoire romaine depuis la fondation de Rome jusqu'à la bataille d'Actium*, dont le t. I parut en 1738 et le t. VI, en 1741; les volumes suivants, préparés en partie par Rollin, ne furent publiés qu'après sa mort, par Crevié, son disciple. Enfin M. Aug. Gazier a publié dans ses *Mélanges de littérature*, p. 183-193, Paris, 1904, in-12, un chapitre intitulé : *Rollin défenseur de l'Université contre les jésuites; fragments d'un Mémoire inédit*, daté du 15 septembre 1739 : Rollin y défend les thèses jansénistes contre la bulle *Unigenitus* « qui n'apporte, dit-il, que trouble et confusion » et il s'y élève fortement contre l'ultramontanisme et le molinisme.

Au XIXe siècle ont paru plusieurs éditions, plus ou moins complètes des *Œuvres de Rollin*. Paris, 1807-1810, 60 vol. in-8°; 1818, 18 vol. in-8°; Paris, 1821-1827,

30 vol. in-8°, enfin, Paris, 1810, 7 vol. in-8°, avec des notes et éclaircissements par E. Berès.

Michaud, *Biographie universelle*, t. XXXVI, p. 372-375; Hoefer, *Nouvelle biographie générale*, t. XLII, col. 569-571; Moréri, *Le grand dictionnaire historique*, t. IX, 1759, p. 316-317; Nicéron, *Mémoires pour servir à l'histoire des hommes illustres*, t. XLIII, p. 217-239; *Nouvelles ecclésiastiques* du 3 décembre 1741, p. 193-196, et du 7 janvier 1742, p. 4; *Nécrologe des plus célèbres défenseurs et confesseurs de la vérité du XVIIIe siècle*, t. I, 1760, p. 443-444; Desessarts, *Les siècles littéraires*, t. V, p. 452-455; différents *Éloges de Rollin*, lors d'un concours établi par l'Académie française, en 1818, et signés par Guéneau de Mussy, Saint-Albin-Berville, Maillet-Lacoste, Aug. Trognon, J.-A. de Rivarol, Estienne, Crignon Guénebaud; Sainte-Beuve, *Causeries du lundi*, t. VI, 1854, p. 213-230; Villemain, *Tableau de la littérature du XVIIIe siècle*, t. I, 1858, p. 223-235; Jules Janin, *Causeries littéraires et historiques*, 1884, p. 99-178; H. Ferté, *Rollin, sa vie, ses œuvres et l'Université de son temps*, Paris, 1902, in-8°.

J. CARREYRE.

1. ROMAIN, pape en l'année 897. Tout est obscurité à son sujet. Selon les catalogues pontificaux, que confirme Flodoard (voir *P. L.*, t. CXXXV, col. 830 D), il succède à Étienne VI, le triste président du « concile cadavérique », où fut condamné le pape défunt Formose. Ce concile est du mois de janvier 897; la réaction qu'il suscita fut fatale à Étienne, qui fut jeté bas, puis étranglé, sans doute en juillet. Dans ces conditions il semble logique d'admettre que Romain, originaire de Gallese, et pour lors prêtre du titre de Saint-Pierre-ès-Liens, fut choisi par les adversaires d'Étienne, et donc par les formosiens. Il est possible encore que, dès ce moment, aient été préparées les mesures de réparation qui furent promulguées sous le successeur, Théodore II, dont le pontificat fut encore bien plus court que celui de Romain. A celui-ci les divers catalogues attribuent une durée de 4 mois, plus ou moins. Il s'est conservé une pièce provenant de la chancellerie de Romain et confirmant les droits temporels des évêchés d'Elne (en Roussillon) et de Gérone. Jaffé, n. 3515, 3516.

Jaffé, *Regesta pontif. rom.*, t. I, p. 241; Duchesne, *Le Liber pontificalis*, t. II, p. 230, et les travaux cités aux articles FORMOSE et ÉTIENNE VI.

É. AMANN.

2. ROMAIN DE ROME, dominicain de la famille des Orsini, cousin du futur pape Nicolas III, est à Paris dès 1266; il eut l'honneur de « lire les Sentences » sous la régence de saint Thomas d'Aquin de 1270 à 1272, et de lui succéder après le départ de celui-ci pour Naples; il n'occupa d'ailleurs la « chaire des étrangers » qu'une année à peine, 1272-1273, étant mort au cours de cette année scolaire. Outre des sermons, il a laissé un *Commentaire sur les quatre livres des Sentences* qui se retrouve dans le *Vatic. Ottob. lat. 1430*, et le *Vatic. Palat. lat. 331*. Il y aurait lieu d'étudier ces textes qui ont été professés sous la direction du Docteur angélique.

Quétif-Échard, *Script. ord. prædicat.*, t. I, p. 263; Fr. Ehrle, *Xenia thomistica*, t. III, Rome, 1925, p. 566-571; P. Glorieux, *Répertoire des maîtres en théologie de Paris au XIIIe siècle*, t. I, Paris, 1933, p. 129.

É. AMANN.

ROMAINS (ÉPITRE AUX). I. Texte. II. Authenticité et intégrité (col. 2856). III. Destinataires (col. 2869). IV. But (col. 2874). V. Analyse (col. 2875). VI. Date et lieu de composition (col. 2878). VII. Doctrines (col. 2878).

I. TEXTE. — 1° *L'Épître aux Romains dans le « Corpus Paulinum »*. — Les épîtres de saint Paul furent de très bonne heure réunies en collection ou *Corpus*. La IIa Petri y fait allusion sans en préciser le contenu et qualifie cette collection d' « Écriture »; II Petr., III, 16. Saint Ignace d'Antioche devait posséder ce recueil. Il écrit aux Éphésiens : « Dans chaque épître, ἐν πασῃ ἐπιστολῇ, il (saint Paul) fait mémoire de vous dans le Christ Jésus », *Eph.*, XII, 2; voir Funk, *Patres apostolici*, *h. l.*; W. Bauer, *Die apostolischen Väter*, dans *Handbuch zum Neuen Testament* de Lietzmann, *Ergänzungsband*, p. 212.

Il est très vraisemblable que saint Polycarpe et ses correspondants possédaient également une collection des écrits pauliniens. Cette hypothèse est rendue encore plus vraisemblable du fait que l'évêque de Smyrne envoie aux Philippiens sa collection des épîtres de saint Ignace. S'il ne fait point de même pour les épîtres pauliniennes auxquelles il attribuait cependant plus d'autorité qu'à celles d'Ignace c'est parce que ses correspondants étaient déjà censés la posséder. Cf. *Phil.*, XIII, 2; III, 2, Funk, *op. cit.*, p. 313, 299; W. Bauer, *op. cit.*, p. 298, 287. Ainsi les Églises pauliniennes devaient posséder une collection des lettres de l'Apôtre dès les premières années du second siècle ou même dès la fin du premier siècle.

Plus tard, en l'an 180, la réponse des martyrs Scillitains mentionne parmi les livres apportés par les chrétiens, « les lettres de Paul, homme juste ». Vers la fin du IIe siècle le *Canon* de Muratori mentionne treize épîtres proprement pauliniennes et les divise en deux groupes. Dans le premier groupe il range celles qui sont adressées à des Églises, dans le second celles qui sont adressées à des individus, c'est-à-dire les épîtres pastorales.

L'ἀποστολικόν... de Marcion, rédigé vers l'an 150, ne comprenait que dix épîtres de Paul et parfois mutilées. Il omettait les pastorales, dont on trouve cependant de nombreuses traces dans les Pères apostoliques. Cf. Harnack, *Die Briefsammlung des Apostels Paulus*, Leipzig, 1926, p. 6, 14.

On est donc fondé à admettre que la collection des épîtres de saint Paul renfermait, déjà au IIe siècle au plus tard, les treize lettres proprement pauliniennes. Ces lettres formaient un tout et étaient copiées ensemble sur les manuscrits ou *volumina*. Cette dernière remarque vaut au moins pour les dix épîtres adressées à des Églises. Les pastorales ont-elles formé un groupe à part dans la tradition manuscrite, comme sembleraient l'indiquer l'*Apostolicon* de Marcion, le *Canon* de Muratori et même les papyrus Chester Beatty; cf. Fr. Kenyon, *The Chester Beatty biblical papyri*, fasc. 3, Londres, 1934, Introduction, p. VIII? Ce n'est point le lieu de l'examiner ici. Notons seulement que la transmission du texte a été la même pour les épîtres, au moins pour les dix premières, auxquelles appartient l'Épître aux Romains. Aucune d'elles ne nous est parvenue dans des manuscrits spéciaux. Les fragments que l'on a trouvés dans certains papyrus ne prouvent point le contraire, car il s'agit de passages copiés pour l'usage individuel et auxquels on attribuait une vertu particulière. Tel est le cas pour le papyrus P^{10}, du commencement du IVe siècle, contenant Rom., I, 1-7. Voir plus loin, col. 2850.

Le texte de l'Épître aux Romains a donc eu le même sort que celui des autres épîtres et son étude fait partie d'une étude d'ensemble sur la critique textuelle des épîtres pauliniennes. On en trouvera les éléments dans les ouvrages les plus récents sur la critique textuelle du Nouveau Testament, spécialement Lagrange, *Critique textuelle*, Paris, 1935, p. 465 sq.; K. Lake, *The text of the New Testament*, Londres, 1928; A. Souter, *The text and canon of the New Testament*, 3e éd., Londres, 1930; E. Nestle-E. Dobschütz, *Einführung in das griechische Neue Testament*, Gœttingue, 1923; H. Lietzmann, *An die Römer*, 3e éd., 1928.

Nous nous bornerons ici à marquer la place de l'épître dans le *Corpus paulinum*, à mentionner les principaux témoins du texte et à en noter la valeur respective.

L'Épître aux Romains n'a pas toujours été placée en tête des épîtres de saint Paul comme elle l'est actuellement dans nos éditions. Le *Canon* de Muratori, nous

l'avons déjà noté, distribue les épîtres pauliniennes en deux groupes. En tête du premier groupe, il place la première aux Corinthiens, et à la fin de ce groupe, c'est-à-dire au neuvième rang, l'Épître aux Romains. Tertullien assigne la même place à ces deux épîtres, bien qu'il ne suive pas le même ordre pour les autres. Cf. *Adv. Marc.*, IV, 5, *P. L.*, t. II (1844), col. 366. Il en est de même pour saint Cyprien. Cf. Th. Zahn, *Geschichte des N. T. Kanons*, t. II, p. 59 sq. et 344-354.

Marcion suit un ordre tout différent. Il donne d'abord le groupe des quatre grandes épîtres dans l'ordre suivant : Gal., I et II Cor., Rom.; puis le groupe des autres épîtres sauf les pastorales : I et II Thess., Laodic. (Éphes.), Col., Philip., Philem. A-t-il voulu, pour chaque groupe, suivre l'ordre chronologique? C'est possible; mais il a pu également placer l'Épître aux Galates la première parce qu'elle était la plus hostile aux judaïsants. En tout cas l'on ne saurait le regarder comme un témoin de l'ordre traditionnel le plus ancien des épîtres.

Ce n'est qu'à partir du IIIe siècle que l'Épître aux Romains est mise en tête de la liste. Cf. Zahn, *Römerbrief*, p. 1 sq. Elle l'est déjà dans P^{46}, papyrus Chester Beatty. Saint Athanase, dans sa *Lettre pascale*, en date de 367, *P. G.*, t. XXV, col. 1437, dit que les épîtres sont inscrites dans l'ordre suivant : « En premier lieu l'Épître aux Romains... ». Il n'affirme d'ailleurs point, comme on le lui fait dire, que cette épître a été écrite la première. Il reproduit simplement une liste où sont *inscrites* les épîtres τῇ τάξει γραφόμεναι οὕτως.

La liste du *Codex Claromontanus* (D^p), liste plus ancienne que le ms. et probablement du IVe siècle, place également l'Épître aux Romains la première; cet ordre a prévalu dans les listes postérieures.

Les listes primitives attestées par le *Canon* de Muratori, Tertullien, Cyprien, Origène plaçant I Cor. en tête des épîtres, ont fait croire à Zahn que la première collection avait été faite à Corinthe. Le fait serait confirmé par la lettre de saint Clément, XLVII, 2, vers l'an 96, cf. Zahn, *Geschichte des N. T. Kanons*, t. I, p. 835 ; Harnack a partagé cette opinion en s'appuyant sur I Cor., I, 2. *Die Briefsammlung des Apostels Paulus*, p. 8 sq.

2° *Les témoins du texte.* — Les témoins du texte de l'Épître aux Romains se répartissent en trois groupes représentant chacun un type de texte.

1. *Le premier groupe* comprend ceux qui appartiennent aux types appelés neutre et alexandrin dans le système de Westcott-Hort ; d'abord les plus anciens onciaux, qui paraissent le plus exempts de retouches, d'additions, de corrections harmonisantes. Il comprend également les versions coptes ou égyptiennes et les écrits des Pères de l'Église d'Alexandrie. Von Soden regarde tous ces témoins comme fournissant un texte revisé sous l'influence d'Hésychius entre le IIIe et le IVe siècle. Cette hypothèse, qui n'est pas suffisamment établie, déprécie la valeur des plus anciens témoins, c'est-à-dire des onciaux du IVe et du Ve siècle. Lietzmann, dans son introduction à la critique textuelle des épîtres de Paul, groupe tous ces témoins sous le titre de « texte égyptien ». *An die Römer; Einführung in die Textgeschichte der Paulusbriefe*, p. 6 sq.; von Soden l'appelle type *H;* Lagrange, type *B*. Cf. Lagrange, *Critique textuelle*, t. II, p. 466 sq.

A ce groupe appartiennent les onciaux suivants : ℵ ou *S* [01 ; δ 2], *Sinaïticus*, du IVe siècle. Il contient toute la Bible. — *B* [03 ; δ 1], *Vaticanus*, du IVe siècle. Il contient toute la Bible. Pour les épîtres de saint Paul il offre des retouches dans le sens du texte dit occidental et semble parfois moins sûr que ℵ. Toutefois il ne faut pas exagérer l'influence du texte occidental sur ce ms., au point de le regarder comme une recension du type *D*. Cf. Lagrange, *Critique textuelle*, t. II, p. 466 sq. — *A* [02 ; δ 4], *Alexandrinus*, du Ve siècle. Il contient toute la Bible. Les corrections ou variantes singulières qu'il offre l'ont fait regarder comme représentant un type de texte alexandrin. En réalité, tout en appartenant pour le fond au groupe *B* ou *H* (groupe égyptien), il se rattache, par la tenue littéraire, au type syrien ou antiochien. — *C* [04 ; δ 3] *Codex Ephræmi rescriptus*, palimpseste du Ve siècle. Il contient toute la Bible, mais offre des lacunes : pour l'Épître aux Romains, II, 5-III, 21 ; IX, 6-X, 15 ; XI, 31-XIII, 10.

Parmi les cursifs signalons surtout *33* [δ 48] = *17* parmi les pauliniens. Minuscule du IXe ou du Xe siècle. Voir Westcott-Hort, *The New Testament in the original greek*, Introduction, § 211.

Parmi les papyrus d'Oxyrhynque, quelques-uns nous ont conservé des fragments de l'epître : P^{10} [*Oxyr.*, II, 209] de l'an 316 environ, contient Rom., I, 1-7. Ce n'est pas un fragment de ms. ; les uns y voient un exercice d'écriture, d'autres une amulette. Il est dans la ligne du *Vaticanus*. Cf. Nestle-Dobschütz, *Einführung in das griechische Neue Testament*, 1923, p. 144 ; Deissmann, *Licht vom Osten*, 4e éd., p. 203 sq. — P^{26} [*Oxyr.*, XI, 1354], du VIe ou du VIIe siècle, contient Rom., I, 1-16. Texte en assez mauvais état. — P^{27} [*Oxyr.*, XI, 1355], du IIIe siècle, contient Rom., VIII, 12-22, 24-27, 33-39 ; IX, 1-3, 5-9 ; en très mauvais état. Il s'accorde avec le *Vaticanus*. — P^{32} [Hunt, 1911], du VIe ou du VIIe siècle, contient un fragment de Rom., XII. — P^{40} [Heidelberg, 45], du Ve ou du VIe siècle, contient Rom., I, 24-27. — Ces papyrus, spécialement P^{10} et P^{27} témoignent de la haute antiquité du texte représenté par le *Vaticanus*.

P^{46} ou papyrus Chester Beatty est un *codex* des épîtres de Paul datant du commencement du IIIe siècle. Il a été récemment publié par F.-G. Kenyon, *The Chester Beatty biblical papyri*, fasc. 3, *Pauline Epistles and Revelation*, Londres, 1934.

Il se compose de dix feuilles ne contenant que des fragments de certaines épîtres. Pour l'Épître aux Romains, il contient Rom., V, 17-VI, 3, 5-14 ; VIII, 15-25, 27-35 ; IX, 22-32 ; X, 1-11, 12-XI, 2, 3-12, 13-22, 24-33. Une autre partie du manuscrit, trente feuilles, a été publiée par H. A. Sanders, *A Third-Century papyrus of the Epistles of Paul*, University of Michigan, 1935, et reproduit par Kenyon dans un supplément au fasc. 3 mentionné ci-dessus, Londres, 1936. Le *codex* comprend ainsi les cinq sixièmes des épîtres pauliniennes. Cette seconde partie contient Rom., XI, 35 à la fin. L'Épître aux Hébreux, I-IX, 26, y est placée immédiatement après Rom. Le papyrus place la doxologie, XVI, 25-27, entre les ℣. 32 et 33 du c. XV. Il détache ainsi le c. XVI, 1-23 comme une entité distincte, mais il marque en même temps l'unité du c. XV avec le reste de l'épître. Il s'accorde le plus souvent avec *B* puis avec *A* et ℵ. Il marque une tendance à rendre le texte plus coulant par de légères modifications ou des omissions. Ce texte appartient donc nettement au groupe « égyptien » bien qu'on y rencontre déjà la tendance à rendre le texte plus clair et plus coulant, tendance qui caractérisera plus tard le texte antiochien ou *Koiné*. Il s'accorde aussi assez souvent avec *D*, mais il reste étranger à bon nombre de corruptions de *DG*. Il donne l'impression que ces corruptions sont allées en s'augmentant, du papyrus jusqu'à *D*. En somme ce ms., contemporain d'Origène, est en faveur de l'antiquité et de la valeur du texte égyptien dont le principal représentant est *B*. Sanders n'est pas éloigné d'y voir le texte neutre de Westcott-Hort. Voir Lagrange, *Critique textuelle*, t. II, p. 473 sq. et 652 sq.

Au même groupe appartiennent les versions coptes. 1. Version sahidique, dans le dialecte de la haute Égypte, vraisemblablement du IIIe siècle ; édition cri-

tique par G. Horner, *The coptic version of the N. T. in the Southern dialect*, t. iv, *The Epistles of S. Paul*, Oxford, 1920. — 2. Version bohaïrique, dans le dialecte de la basse Égypte, pas antérieure au ive ou même au ve siècle ; édition critique par G. Horner, *The coptic version of the N. T. in the Northern dialect.*, t. iii, Oxford, 1905.

A ce groupe se rattache aussi le texte d'Origène. Le commentaire de l'Épître aux Romains ne nous est parvenu que dans la traduction latine de Rufin, *P. G.*, t. xiv. Certaines leçons latines appartiennent clairement à Rufin. On n'a donc point toujours la certitude que les leçons du texte latin de Rufin reproduisent celles du texte grec d'Origène. Toutefois un ms. grec du xe siècle, trouvé au Mont Athos par von der Goltz, nous a conservé le texte grec suivi par Origène dans son commentaire de l'épître : *Laura Athos, 184, B64* [1739 ; α 78]. Cf. O. Bauernfeind, *Der Römerbrieftext des Origenes*, dans *Texte und Unters.*, t. xliv, 1923, fasc. 3. La meilleure étude sur cet important ms. est celle de Kirsopp Lake, *Six collations of New Testament manuscripts* (*Harvard theological studies*, t. xvii), p. 141-219, Cambridge, 1932.

Ce texte est plus près du texte égyptien que des deux autres. Lagrange estime que l'on ne saurait le qualifier de césaréen bien qu'il soit probablement originaire de Césarée. Cf. Lagrange, *Critique textuelle*, t. ii, p. 470 sq.

A ce groupe il faut ajouter enfin les leçons de saint Athanase et de saint Cyrille d'Alexandrie, dans les fragments qui nous restent de son commentaire sur l'Épître aux Romains, *P. G.*, t. lxxiv, col. 773-855.

2. *Le second groupe* de témoins représente le texte dit occidental. Il comprend des éléments assez divers. Von Soden l'appelle type *I*, Lagrange, type *D*, de son principal représentant, *Dp*.

Ce groupe comprend d'abord les onciaux gréco-latins dont le texte grec dépend assez souvent de l'ancienne version latine remontant au iie siècle et connue surtout par les citations des Pères latins antérieurs à la Vulgate :

Dp [06 ; α 1026], *Codex Claromontanus*, qu'il ne faut pas confondre avec *De*, *Codex Bezæ* des Évangiles et des Actes. Il est du vie siècle ; le texte est disposé sur deux colonnes, à gauche le grec, à droite le latin. Le texte latin est celui de l'ancienne latine avant saint Jérôme ; il n'a donc point été fait pour le ms. Il diffère du texte grec dans Rom., iv, 9 ; v, 6, 14 ; vi, 5 ; xiv, 5. Le grec offre une lacune pour i, 1-7, il a été suppléé dans i, 27-30 par une main tardive, ainsi que le latin dans i, 24-27. On cite *Dgr* ou *D* pour le texte grec et *d* pour le latin. — *Ep* [06 ; α 1027], du ixe siècle, n'est qu'une copie de *Dp*, non un témoin distinct. Il contient les passages omis dans *Dp*, mais offre des lacunes pour Rom., viii, 21-33 et xi, 15-25. — *Gp* [012 ; α 1028]. *Codex Boernerianus* (du nom du professeur Boerner de Leipzig, 1705), du ixe siècle ; grec-latin interlinéaire ; il offre une lacune pour Rom., i, 1-5. Il est cité *Ggr* pour le grec et *g* pour le latin. Dans *Dp* et *Gp* le grec a souvent été influencé par le latin ; cf. Rom., i, 32 ; viii, 20 ; xii, 9 ; xiii, 12. — *Fp* [010 ; α 1029], *Codex Augiensis* (de Reichenau, Augia dives), du ixe siècle. Le grec dépend de *G* et le latin est très proche de la Vulgate. Ce n'est donc pas un témoin ayant une autorité propre. Il offre une lacune pour Rom., i, 1-iii, 19. — ℶ [048 ; α 1], palimpseste du ve siècle, au Vatican, *gr. 2061*, v. Cf. Batiffol, *L'abbaye de Rossano*, 1891, p. 62, 71 sq. ; von Soden, *Die Schriften des Neuen Testaments*, t. i, 1, p. 215. Il ne contient de l'Épître aux Romains que xiii, 1-xv, 9 (fol. 305).

A ce même groupe appartiennent les représentants du texte latin de l'ancienne version latine. D'abord le texte latin de *Dp*, *Ep*, *Gp* cités *d*, *e*, *g*. A noter que *d* et *g* sont les seuls qui aient une originalité propre. Voir plus haut, col. 2851. Mentionnons également *gue* (*Guelferbytanus*) de Wolfenbüttel, palimpseste gothique du vie siècle, qui contient des fragments de Rom., xi-xv. Cf. W. Streitberg, *Die gotische Bible*, t. i, Heidelberg, 1908, p. xxvi, 237-249.

Puis les *Fragments de Freising*, publiés par dom de Bruyne, Rome, 1921, probablement d'origine espagnole, des vie et viie siècles. Ils sont notés dans Nestle-Dobschütz, *Einführung in das griechische Neue Testament*, p. 105 : *rp*1, *rp*2, *rp*3; ils contiennent Rom., v, 16-vi, 19 et xiv, 10-xv, 13. Un autre fragment de l'Épître aux Romains, de Heidelberg, du vie siècle, contient quelques versets : v, 14, 15, 17, 19, 20, 21 ; vi, 1-2. Il est noté *rp*4 dans Nestle-Dobschütz, *ibid.* Cf. R. Sillib, *Ein Bruchstück der augustinischen Bibel*, dans *Zeitschrift f. d. N. T. Wissenschaft*, 1906, p. 82-86.

Il faut ajouter aux manuscrits les citations des plus anciens Pères latins : saint Cyprien, Priscillien, Tertullien, le traducteur de saint Irénée ; puis les textes des commentaires antérieurs à la Vulgate : l'Ambrosiaster (366-381), à Rome; son texte diffère sensiblement de celui de saint Cyprien, mais ressemble à celui de Lucifer de Cagliari, son contemporain. Cf. A. Souter, *A study of Ambrosiaster*, p. 195 sq., dans *Texts and Studies*, t. vii, 4, Cambridge, 1905. Pélage, dans les deux principaux manuscrits qui nous l'ont transmis, l'un du viiie-ixe siècle et l'autre du xve, le texte biblique a été parfois corrigé dans le sens de la Vulgate. D'autres manuscrits ont conservé le texte de l'ancienne latine. Cf. A. Souter, *Pelagius's expositions of thirteen epistles of S. Paul*, Cambridge, 1926-1931. S. Augustin, *Expositio inchoata in Ep. ad. Romanos*, *P. L.*, t. xxxvi, col. 2063-2147. Le *Speculum*, *P. L.*, t. xxxiv, col. 994 sq., qui date de 427, donne un texte conforme à la Vulgate, sauf dans les introductions. Cet accord avec la Vulgate peut être l'œuvre d'un correcteur.

D'après Lagrange, *Critique textuelle*, t. ii, p. 489 sq., l'ancienne version latine de saint Paul est une dans son origine. Les différences depuis Cyprien jusqu'au ve siècle s'expliqueraient par le fait de recenseurs qui ont travaillé sur le même fond. La preuve en serait que certaines erreurs de traduction se retrouvent partout. La comparaison avec Tertullien, qui traduisait à sa manière, rend la chose encore plus vraisemblable. Cette version serait née en Afrique, dès avant Cyprien. Cf. aussi H. Rœnsch, *Das Neue Testament Tertullians*, Leipzig, 1871 ; H. von Soden, *Das lateinische Neue Testament in Afrika zur Zeit Cyprians*, Leipzig, 1909 = *Texte u. Unters.*, t. xxxiii, p. 589-593 (n'a utilisé que les citations de saint Cyprien) ; E. Diehl, *Zur Textgeschichte des lateinischen Paulus*, dans *Zeitschrift für die N. T. Wissenschaft*, 1921, p. 97 sq.

La Vulgate des épîtres pauliniennes est-elle l'œuvre de saint Jérôme comme celle des évangiles? A s'en tenir aux affirmations de saint Jérôme et aux données de la tradition, la chose ne semble pas douteuse. La comparaison de la Vulgate des épîtres avec celle des évangiles est favorable à l'opinion traditionnelle : on y remarque la même tendance à se rapprocher du grec, à réagir contre les leçons du texte occidental ; les mêmes caractères littéraires : choix des mots et constructions. Mais saint Jérôme a fait cette revision après ses commentaires datant de l'an 387 et dont le texte est sensiblement différent de celui de la Vulgate. On ne saurait donc invoquer le texte de ces commentaires pour prouver que la revision n'a pas été faite. D'ailleurs elle a été moins profonde que celle des évangiles, car les épîtres n'offraient pas la variété de leçons que l'on trouvait dans les évangiles. En un mot, la Vulgate de saint Jérôme n'est point une traduction nouvelle, mais bien une revision de l'ancienne latine sur plusieurs manuscrits grecs. Elle offre donc et des

leçons de l'ancienne version latine et des corrections d'après le texte grec oriental. Elle réagit contre le texte occidental et elle est d'une meilleure tenue littéraire que l'ancienne latine. L'édition de Wordsworth et White, *Novum Testamentum Domini nostri Jesu Christi latine*, pars I[a], fasc. 1. *Epistola ad Romanos*, Oxford, 1913, contient un riche apparatus pour les versions latines. La petite édition, par White, *Novum Testamentum latine, editio minor*, Oxford, 1911, est reproduite dans l'édition du texte de Nestle et de Merk.

3. *Le troisième groupe* de témoins représente le texte « syrien » ou « antiochien », celui de Basile, d'Éphrem, de Jean Chrysostome, de Théodoret. Il doit probablement sa formation à la recension faite par le prêtre Lucien, à Antioche, avant 312. Cf. Nestle-Dobschütz, *op. cit.*, p. 26-27. Son caractère est celui d'un texte « revu et poli à l'usage des gens cultivés ». Lagrange, *op. cit.*, p. 486. C'est d'ailleurs ce qui a fait sa fortune comme texte officiel de Byzance.

Il a assez faiblement subi l'influence du texte occidental. Ce sont plutôt les manuscrits gréco-latins qui auraient subi son influence dans les leçons coulantes. Von Soden le représente par *K (Koiné)*, Lagrange, par *A*. L'on n'accorde en général que peu de valeur aux leçons propres de ce type de texte.

Les onciaux qui le représentent ne sont pas antérieurs au IXe siècle. Citons les suivants : K^{ap} [018; I[1]]; du IXe siècle, contient les épîtres catholiques et saint Paul, avec des notes marginales; au Mont Athos. — L^{ap} [020 ; α 5], du IXe siècle, contient les Actes, les épîtres catholiques et saint Paul; Biblioteca Angelica, *39*, Rome. — P^{apr} [025; α 3], du IXe siècle, palimpseste de 1301, contient les Actes, les épîtres catholiques, saint Paul et l'Apocalypse ; offre des lacunes pour l'Épître aux Romains : II, 15-III, 5 ; VIII, 33-IX, 11 ; XI, 22-XII, 1; pour les épîtres pauliniennes il se rapproche beaucoup de *AC*.

A ce groupe appartient la version syriaque *Peschitto*, du Ve siècle dans sa forme actuelle. On en trouvera le texte dans l'édition de Vienne, 1555, par J. A. Widmanstad et Moïse de Mardin, et dans l'édition de J. Lerisden et C. Schaaf, *Novum Testamentum syriacum cum versione latina*, Leyde. 1708-1709, reproduite dans les polyglottes de Londres et de Paris ; également dans l'édition en caractères orientaux publiée à Mossoul par les dominicains, 3 vol., 1887-1892. Voir aussi *The New Testament in syriac*, édition de la Société biblique de Londres, t. II (Épîtres), 1920. Pour les épîtres de saint Paul, comme pour les évangiles, cette version est la revision d'une ancienne version syriaque dont on retrouve le texte dans les citations de saint Éphrem et parfois aussi dans celles d'Aphraate ; cf. *Patr. syr.*, t. I, p. XLVII.

Malheureusement nous n'avons plus en syriaque le commentaire de saint Éphrem sur les épîtres de saint Paul. Il nous est parvenu sous une forme abrégée dans une version arménienne traduite en latin par les méchitaristes de Venise : *J. Ephræmi Syri commentarii in epistolas D. Pauli nunc primum ex armenico in latinum sermonem a patribus Mekitaristis translati*, Venise, 1893. Cette traduction permet de reconnaître dans bien des cas la leçon suivie par saint Éphrem. En général, saint Éphrem est moins près du texte antiochien que la *Peschitto*. Il n'est point démontré, comme l'a soutenu von Soden, que la *Peschitto* ait eu une grande influence sur les manuscrits grecs, pour les leçons où elle s'écarte du texte antiochien. Cf. Lagrange, *op. cit.*, p. 517.

Notons, dans le même groupe, la version gothique, qui dut être faite vers 350. Les épîtres de saint Paul ne nous sont parvenues qu'à l'état fragmentaire dans trois manuscrits très peu différents du VIe siècle et un manuscrit gothique-latin du Ve. (Voir col. 2852) Cette version appartient nettement au texte antiochien, mais elle a subi aussi assez nettement l'influence de l'ancienne version latine, surtout dans saint Paul. Voir W. Streitberg, *Die gotische Bibel*, Heidelberg, 1908, dans *Germanische Bibliothek*, t. II, Abt. 3, et 2e éd., 1919.

3° *La critique textuelle.* — Dans le système de Westcott-Hort, suivi d'assez près par Grégory, on attribuait une grande autorité aux anciens manuscrits onciaux *B*, ℵ, *A*, *C*, représentant les textes dits « neutre » et « alexandrin », tout en reconnaissant dans *B*, pour les épîtres de saint Paul, des retouches dans le sens du texte occidental.

Von Soden a suivi une voie assez différente. Il a regardé ces témoins anciens comme appartenant tous au même type et représentant un texte revisé par Hésychius à Alexandrie entre le IIIe et le IVe siècle. Ils auraient fortement subi l'influence d'Origène et leurs variantes singulières perdraient de ce fait leur valeur. Par ailleurs von Soden accorde beaucoup d'autorité aux manuscrits du type occidental *D*, *E*, *G*, *F*, manuscrits gréco-latins, où le grec a subi l'influence de la version latine. Les leçons anciennes particulières de ce texte, en ce qui concerne saint Paul, s'expliqueraient surtout par l'influence de Marcion. On les retrouverait dans les citations de Tertullien et d'Origène.

D'autres critiques estiment que von Soden a déprécié injustement les anciens manuscrits onciaux, contre lesquels ne sauraient prévaloir ni la recension antiochienne du texte, recension représentée par des témoins relativement récents, ni le texte auquel appartiennent les manuscrits gréco-latins. Ce dernier texte d'ailleurs forme un ensemble beaucoup trop complexe pour que l'on puisse le qualifier de recension unique. Cf. Nestle-Dobschütz, *op. cit.*, p. 75 ; Erwin Nestle, *Novum Testamentum græce et latine*, 11e éd., 1932, p. 13* ; Lagrange, *Épître aux Romains*, introduction, p. LXVI sq. ; *Critique textuelle*, t. II, p. 483. D'ailleurs les papyrus les plus anciens, surtout P^{10}, P^{27} et P^{46}, sont en faveur des onciaux dont *B* est le principal représentant.

D'autre part le texte de Marcion a-t-il eu sur le texte des épîtres de saint Paul toute l'influence que certains lui ont attribuée? Il y a une cinquantaine d'années, l'un des principaux représentants de l'école hollandaise, Van Manen, prétendait que le texte original de l'Épître aux Romains devait être le texte marcionite, dont il avait essayé une restitution. En dehors de ce texte il ne voyait que des interpolations. Cette thèse extravagante a été reprise de nos jours et accentuée par un groupe de néo-critiques que nous retrouverons, col. 2857 sq. Sans tomber dans ces extravagances, von Soden a attribué à Marcion une certaine influence sur le texte des épîtres de saint Paul, comme au *Diatessaron* de Tatien sur le texte des évangiles. *Die Schriften des Neuen Testaments*, p. 2028-2035. De fait, Marcion, pour établir sa doctrine, s'appuyait sur saint Paul dont il altérait délibérément le texte authentique. Dans quelle mesure ces leçons marcionites se sont-elles introduites dans la tradition manuscrite? Pour en juger il faudrait pouvoir comparer le texte de Marcion à un texte non recensé. Harnack a restitué avec vraisemblance le texte grec de Marcion. Voir art. MARCION, t. IX, col. 2081. Mais où prendre le second terme de comparaison? Lorsque Marcion s'accorde avec *D* et la version latine ancienne contre les recensions égyptienne et antiochienne, doit-on conclure qu'il a influencé le texte occidental ou bien supposer que lui-même dépend de ce texte dans la plupart des cas? L'on aurait tort sans doute de poser en principe l'une aussi bien que l'autre de ces deux alternatives. Lorsque Marcion vint en Italie vers l'an 140, emportant vraisemblablement avec lui son texte propre, existait-il déjà un texte du type occidental? La chose est très vraisemblable et elle semble confirmée par les cita-

tions de saint Justin et de Clément d'Alexandrie. Cf. Nestle-Dobschütz, *op. cit.*, p. 12-13 ; 20-21. En tout cas, le texte de Marcion, tel que Harnack l'a restitué, offre des caractères généraux contraires à ceux du texte occidental. Marcion coupe, retranche, abrège, modifie pour des raisons doctrinales ou même sans raison apparente, tandis que la caractéristique du texte occidental est plutôt la plénitude, la prolixité, parfois la surcharge. Lietzmann, *Römer*, 3e éd., 1928, p. 14, est d'avis que Marcion a fait sa rédaction des épîtres pauliniennes en travaillant sur un texte occidental déjà établi. Chapman estime qu'il dépend du texte occidental dans la plupart des cas. *Revue bénédictine*, 1912, p. 244 sq. Le P. Lagrange nie que Marcion ait eu quelque influence sur les *leçons particulières* du texte *D*. Il estime qu'il a opéré ses transformations sur le texte le plus ancien, c'est-à-dire *B*, mais qu'il a pu avoir dans la suite quelque influence sur la reproduction des manuscrits. Lagrange, *Critique textuelle*, t. II, p. 511 sq.

L'on voit combien la question est complexe. Il faut plutôt traiter les leçons comme des cas d'espèce. En ce qui concerne le texte de l'Épître aux Romains on voit une leçon marcionite dans I, 16 (sans πρῶτον), leçon passée dans *G* et *B*. Cf. Tertullien, *Adv. Marc.*, V, 13, éd. Kroymann, p. 619; Harnack, *Marcion*, éd. 1924, p. 102* sq. Marcion, spécialement, coupait les citations et les formules de citations, comme Rom., I, 17; XII, 19. Il écrivait, X, 3, ἀγνοοῦντες γὰρ τὸν θεόν, au lieu de τὴν τοῦ θεοῦ δικαιοσύνην, ce qui se conçoit facilement ; Tertullien lit également : *Deum ignorantes*, *Adv. Marc.*, V, 14, p. 624. Or ces leçons, dont la dernière surtout est très caractéristique, n'appartiennent pas au texte occidental. Par contre τῶν εὐαγγελιζομένων εἰρήνην, X, 15, pour compléter la citation d'Isaïe, est une leçon du texte occidental, passée dans la Vulgate, contre le texte égyptien. Von Soden y a vu une leçon marcionite, *op. cit.*, p. 2039, mais ce n'est qu'une interpolation sous l'influence des Septante. Cf. Lietzmann, *Römer*, p. 101 ; Lagrange, *Épître aux Romains*, Introduction, p. LXXI-LXXII. En général bien des leçons regardées comme marcionites peuvent s'expliquer autrement et Marcion ne semble pas avoir eu sur le texte occidental l'influence prépondérante que certains lui ont attribuée.

En ce qui concerne l'influence de Marcion sur le texte latin des épîtres, Lietzmann avait d'abord soutenu que la première traduction latine de saint Paul avait pris naissance dans les « cercles » marcionites. Dans la troisième édition de son commentaire, il a reconnu que cette hypothèse n'avait en sa faveur aucun argument solide et se heurtait plutôt à de sérieuses difficultés. *Römer*, 3e éd., 1928, p. 14-15. Sans doute. Tertullien, en réfutant Marcion, a pu adopter certaines de ses leçons. Mais de fait, le texte de saint Cyprien, le plus ancien que nous connaissions pour les épîtres et qui ne s'accorde pas avec les leçons marcionites, n'a pas dû être fait par réaction contre une version marcionite. La vieille version latine devait exister de très bonne heure, car on en avait besoin, surtout en Afrique, avant que l'on ait traduit et réfuté Marcion. Si la vieille version latine était née et avait été adoptée à Rome dans le but de réfuter le marcionisme, il semble que l'on devrait en retarder outre mesure la propagation dans l'Église latine. Sur l'ancienne version latine et Marcion, voir E. Diehl, *Zur Textgeschichte des lateinischen Paulus*, dans *Zeitschr. für die N. T. Wissenschaft*, t. XX, 1921, p. 97 sq. ; H. von Soden, *Der lateinische Paulustext bei Marcion and Tertullian*, Festgabe für Adolf Jülicher, Tubingue, 1927, p. 229-281.

On a attribué une origine marcionite à la doxologie, XVI, 25-27. Selon Harnack, elle aurait pris naissance dans les « cercles marcionites » et aurait été transformée dans la suite par les « catholiques ». *Op. cit.*, p. 110*-111*. Cette hypothèse ne paraît guère fondée. Origène affirme au contraire que la doxologie a été enlevée par Marcion : *penitus abstulit*. *P. G.*, t. XIV, col. 1290. Voir plus loin, col. 2863. Cf. Lagrange, *Critique textuelle*, t. II, p. 510 sq.

On a également attribué une origine marcionite aux prologues des épîtres de saint Paul transmis dans les anciens manuscrits de la Vulgate. De Bruyne, *Prologues bibliques d'origine marcionite*, dans *Revue bénédictine*, 1907, p. 1-16 ; P. Corssen, dans *Zeitschr. für die N. T. Wissenschaft*, 1909, p. 36 sq., 97 sq. ; Harnack, *Marcion*, p. 128*. Cette thèse a été réfutée par W. Mundle, *Die Herkunft der « marcionitischen » Prologe zu den paulinischen Briefen*, dans *Zeitschr. für die N. T. Wissenschaft*, 1925, p. 56-77. Harnack a maintenu ses positions, *ibid.*, 1925, p. 204-218. Le P. Lagrange, après avoir accepté la même thèse, *Épître aux Romains*, Introd., p. XXIV-XXV, éd. 1916, l'a abandonnée dans la suite. *Revue biblique*, 1926, p. 161-173. Cf. *Revue bénédictine*, 1927, p. 221. La question est liée à celle de l'Ambrosiaster avec lequel ces prologues ont une communauté d'idées. L'Ambrosiaster dépend-il des prologues ou inversement? La seconde hypothèse paraît la plus vraisemblable à Mundle et Lagrange. En tout cas il ne semble pas démontré que l'Ambrosiaster et les prologues en question contiennent des doctrines ou même révèlent des tendances nettement marcionites. Dans la mention des « faux apôtres » qui ont enseigné la « Loi et les prophètes », de « la parole de vérité », de la « véritable foi évangélique », mention qui caractérise l'enseignement de saint Paul, d'après les « prologues », il ne faut voir que des termes pauliniens qui ont pu être suggérés par les épîtres. Les prologues donnés comme marcionites, ainsi que les idées de l'Ambrosiaster sur l'origine et la situation de l'Église de Rome, n'ont probablement d'autre origine que des conjectures exégétiques nées à la lecture de Paul. D'ailleurs ces prologues n'ont jamais été soupçonnés d'hérésie par les catholiques qui ont recopié la Vulgate.

II. AUTHENTICITÉ ET INTÉGRITÉ. — 1° *L'Épître aux Romains dans l'Église chrétienne.* — On trouve des ressemblances plus ou moins frappantes, dans la forme ou dans la pensée, entre la Ia Petri et l'Épître aux Romains. Voir la comparaison des textes dans Sanday et Headlam, *A commentary on the Epistle to the Romans*, p. 7 sq. Ces rapprochements ne sont pas tous concluants ; mais plusieurs passages offrent des analogies qui ne peuvent être accidentelles. A noter spécialement la citation d'Isaïe, XXVIII, 16 (cf. VIII, 14), dans I Petr., II, 6, 8. Les mêmes textes sont également combinés dans Rom., IX, 33. On pourrait, il est vrai, imaginer comme source commune une anthologie de textes prophétiques groupés par analogie de sujets ; mais c'est là, semble-t-il, une hypothèse assez fragile. Noter également la ressemblance de pensée entre Rom., XII, 1 et I Petr., II, 5 : la notion de culte et de sacrifice spirituel. A mentionner également les recommandations de Rom., XIII, 1-7, qui se retrouvent dans I Petr., II, 13-17, sous une autre forme. L'épître de Pierre suppose une situation politique différente de celle de l'Épître aux Romains ; elle apparaît comme secondaire et utilise probablement des textes de l'Apôtre.

Il est difficile d'établir les rapports entre l'épître de Jacques et l'Épître aux Romains. Les rapprochements donnés dans Sanday, d'après Mayor, ne sont guère concluants. Il s'agit plutôt d'un contraste de doctrines que d'une dépendance littéraire. Voir JACQUES *(Épître de)*, t. VIII, col. 263.

Selon Sanday, p. 433, la doxologie, Rom., XVI, 25-27, offrirait un type de doxologie largement répandu dans la suite. On en retrouverait l'influence spécialement dans les doxologies de Jud., 24-25, et Heb., XIII, 20-21.

Clément de Rome, Ignace, Polycarpe offrent de nombreuses citations de l'Épître aux Romains. Ils possédaient vraisemblablement le *Corpus paulinum* déjà complet. Cf. Harnack, *Die Briefsammlung des Apostels Paulus*, p. 6, 14. Voir les références à l'épître, dans Sanday, *op. cit.*, p. LXXX sq. et dans Funk, *Patres apostolici*, t. I, p. 643 sq.

Dans saint Justin on trouve des réminiscences de l'épître : *Dial.*, 47 = Rom., II, 4; *Dial.*, 27 = Rom., III, 11-17; *Dial.*, 23 = Rom., IV, 3; *Dial.*, 44 = Rom., IX, 7; *Dial.*, 32, 55, 64 = Rom., IX, 27-29; *Apol.*, I, 40 = Rom., X, 18; *Dial.*, 39 = Rom., XI, 2-3. Il en est de même dans Athénagore, *Leg. pro Christ.*, XIII = Rom., XII, 1; XXXIV = Rom., I, 27.

Dans saint Hippolyte on trouve des citations de l'épître attribuées aux naasséniens, aux valentiniens, surtout à Basilide. Cf. *Refutatio (Philosophoumena)*, V, 7; VI, 36; VII, 25. Remarquer l'usage fait par Basilide des passages Rom., VIII, 19, 22 et V, 13, 14. Cf. éd. Wendland, p. 202 sq.

Les interpolations chrétiennes dans les *Testaments des douze patriarches*, antérieures probablement à Tertullien, dénotent l'usage de l'Épître aux Romains. Cependant Charles est porté à croire que saint Paul a utilisé cette littérature apocryphe. Cf. R.-H. Charles, *The Testaments of the twelve Patriarchs*, Londres, 1908, p. LXI-LXV; *The Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament*, t. I, Oxford, 1913, p. 292.

Marcion, vers 140, est le premier à mentionner explicitement l'Épître aux Romains, dans l'*Apostolicon*. Il la cite sous le titre Πρὸς Ῥωμαίους. Il omettait Rom., I, 19-II, 1; III, 31-IV, 25; IX, 1-33; X, 5-XI, 32; et la doxologie, XVI, 25-27. Il n'est pas démontré qu'il ait rejeté également les c. XV-XVI. Il les avait mutilés, *dissecuit* et non *desecuit* comme restitue Lietzmann. Voir plus loin, col. 2863 sq. Il omettait également de courts passages ou les modifiait pour les adapter à sa doctrine, par exemple, X, 2-3 : ἀγνοοῦντες γὰρ τὸν θεόν. Voir plus haut, col. 2855.

A partir de saint Irénée, l'épître est citée fréquemment et acceptée comme canonique et authentique par toute la tradition. Le *Canon* de Muratori, à la fin du IIe siècle, la compte parmi les treize épîtres de saint Paul et lui assigne le but suivant : *Romanis autem ordinem Scripturarum sed et principium earum esse Christum intimans prolixius scripsit.*

A partir de la fin du IIe siècle, la tradition est unanime à attester l'authenticité de l'Épître aux Romains. Il est inutile de multiplier les citations, elles sont si nombreuses qu'elles suffiraient presque à reconstituer l'épître.

2° *L'épître et la critique moderne.* — Les deux derniers chapitres mis à part, rien dans la tradition manuscrite ou patristique ne peut fournir prétexte à la négation de son authenticité. Baur et son école l'avaient admise comme authentique et, à l'heure actuelle, la très grande majorité des critiques l'accepte sans arrière pensée. On pourrait donc se dispenser de parler des errements de l'école hollandaise. Mais quelques vulgarisateurs, jouant le rôle d'extrémistes, ont rajeuni ses arguments dans un but de propagande anti chrétienne et les ont présentés comme des découvertes scientifiques. Il n'est donc point inutile de montrer quels furent leurs précurseurs et quelle a été la fortune de leurs théories.

En 1792, l'anglais Evanson niait déjà l'authenticité de l'épître, dans son livre *The dissonance of the four generally received Evangelists*, p. 257-261. Les Actes montrent qu'il n'existait pas d'Église à Rome; saint Paul n'a pu connaître les nombreuses personnes mentionnées dans l'épître; Aquila et Priscille n'ont pu s'y trouver à cette époque; Rom., XI, 12, 15, 21, 22 supposent la destruction de Jérusalem et n'ont donc été écrits qu'après l'an 70 : tels sont les arguments invoqués. Ces arguments furent repris par Bruno Bauer en 1852, dans *Kritik der paulinischen Briefe*, 1850-1852; et dans *Christus und die Cäsaren*, 1877, puis par l'école hollandaise, dont les principaux représentants sont Loman, Van Manen, Voelter. Selon Loman, le Christ n'est point un personnage historique. Saint Paul a sans doute existé au Ier siècle, mais les lettres qu'on lui attribue sont du IIe siècle. Les arguments de Loman contre l'authenticité de l'épître sont : le silence des Actes sur l'Église de Rome; l'« incohérence » des sections dont se compose l'épître. La diversité des opinions concernant l'état de l'Église de Rome vers l'an 58 montrerait que l'épître ne répond à aucune situation historique bien définie. Cf. Loman (A. D.), *Quæstiones Paulinæ*, dans *Theologisch Tijdschrift*, Leyde, 1882, 1883, 1886. En 1867, C. H. Weisse suivit une autre voie pour nier, au moins partiellement, l'authenticité de l'épître. Il prétendait distinguer, par le seul fait du style, les éléments authentiques et les interpolations : *Beiträge zur Kritik der paulinischen Briefe an die Galater, Römer, Philipper und Kolosser*, Leipzig, 1867. Il fut suivi par D. Voelter et Van Manen.

Voelter admet un fond authentique composé des éléments suivants : I, 1a, 5, 6; 8-17; V-VI sauf V, 13, 14, 20, VI, 14, 15; puis XII-XIII, XV, 14-32; XVI, 21-23. Tous ces passages seraient authentiques car ils portent la marque de l'originalité, leur christologie est primitive, exempte de la théologie de la préexistence et des deux natures. Un premier interpolateur aurait ajouté I, 18-III, 20 (excepté II, 14-15 qui seraient d'une main plus tardive); VIII, 1, 3-39 et I, 1b-4. Là, en effet, la christologie est plus avancée : Jésus-Christ est présenté comme le Fils de Dieu préexistant. Un second interpolateur aurait ajouté III, 21-IV, 25; V, 13, 14, 20; VI, 14-15; VII, 1-6; IX; X; XIV, 1-XV, 6. Il aurait écrit vers l'an 70. Antinomien décidé, il regardait la Loi comme mauvaise. Un troisième interpolateur aurait ajouté VII, 7-25; VIII, 2; un quatrième, XI; II, 14-15; XV, 7-13; un cinquième, XVI, 1-20; un sixième, XVI, 24; un septième, XVI, 25-27. Cf. D. Voelter, dans *Theologisch Tijdschrift*, 1889, p. 265 sq.; *Die Composition der paulinischen Hauptbriefe; I, Der Römer-und Galaterbrief*, Tubingue, 1890; *Paulus und seine Briefe. Kritische Untersuchungen zu einer neuen Grundlegung der paulinischen Briefliteratur und ihrer Theologie*, Strasbourg, 1905.

Van Manen essaye une reconstitution du texte marcionite qu'il regarde comme le texte original. En dehors de ce texte il ne voit que des interpolations. Cf. Van Manen, *De Brief aan de Romeinen*, 1890-1896, traduit en allemand par Schlæger, *Die Unechtheit des Römerbriefes*, Leipzig, 1906; *Encyclopædia biblica*, art. *Paul*, § 1-3, 33-51, t. III, col. 3603-3606, 3620-3638; *Romans et Galatians*, t. IV, col. 4128 sq. et t. II, col. 1618 sq. Sur l'école hollandaise, voir Van den Bergh van Eysinga, *Die holländische radikale Kritik des Neuen Testaments*, Iéna, 1912. Moffat voit dans l'œuvre de Van Manen la négation même de la critique : « Si la méthode qu'il applique (cf. *E.Bi.*, 4127-4145) est légitime, il faut renoncer à toute critique, soit biblique, soit même simplement littéraire », J. Moffat, *An introduction to the literature of the New Testament*, Édimbourg, 1927, p. 142. Ses arguments sont en effet de pures hypothèses où il prend le rêve pour la réalité. Le cas des épîtres pauliniennes n'est point comparable à celui des écrits apocryphes ou d'autres ouvrages de l'antiquité pour lesquels on a de sérieuses raisons de tenter la division des sources. Ceux-ci ne nous sont point parvenus dans le texte original. Nous n'avons point pour eux la garantie de multiples témoins du texte, comme pour les écrits du Nouveau Testament. En outre, la théorie des interpolations invoque surtout la doctrine. L'Épître aux Romains, dans son ensemble, supposerait la rup-

ture du christianisme avec le judaïsme et la Loi. Elle marquerait le triomphe des idées hellénistiques sur l'esprit juif. Ce progrès ou cette réforme de l'ancien type du christianisme, nous dit-on, n'aurait pu se faire au premier siècle. Il faudrait en dire autant de l'Épître aux Galates. Un tel raisonnement ne tient point compte du caractère et de la personnalité de saint Paul, de sa formation, de ses expériences, ni de ses révélations. C'est bien la puissante originalité de l'Apôtre, mise au service de la Providence, qui a consommé la rupture du christianisme avec le judaïsme. L'Épître aux Romains est une œuvre trop personnelle et trop vivante pour que la critique même la plus audacieuse réussisse à la faire passer pour l'œuvre d'un ou de plusieurs rédacteurs obscurs du IIe siècle. Cf. Moffat, *op. cit.*, p. 141.

3° *La tradition manuscrite et l'intégrité.* Toutefois la question d'authenticité et d'intégrité se pose pour un certain nombre de passages, spécialement pour les deux derniers chapitres et la doxologie, XVI, 25-27. Pour ces divers passages la tradition manuscrite est demeurée hésitante et il appartient à la critique textuelle de se prononcer sur leur origine. L'exégète et le théologien ont le plus grand intérêt à connaître les éléments de discussion pour chacun de ces textes. C'est pourquoi nous avons jugé utile de les exposer dans cet article.

I, 7. — La majorité des témoins donne le texte πᾶσιν τοῖς οὖσιν ἐν Ῥώμῃ ἀγαπητοῖς Θεοῦ; Vulgate : *omnibus qui sunt Romæ dilectis Dei.* Origène donne la même leçon dans *In Joann.*, VIII, 18, éd. Preuschen, p. 304; *P. G.*, t. XIV, col. 536. Origène-Rufin, *In Rom.*, donne le même texte que la Vulgate. Toutefois une scholie au texte dont se servait Origène note que ἐν Ῥώμῃ, ne se trouve « ni dans l'explication, *ni dans le texte* ». Cf. Bauernfeind, *Texte und Untersuchungen*, t. XLIV, 1921, p. 91, cf. p. 81. Les mss. Gp et *g* omettent également ἐν Ῥώμῃ et modifient le texte de la façon suivante : πᾶσιν τοῖς οὖσιν ἐν ἀγάπῃ Θεοῦ, *omnibus qui sunt in caritate Dei.* D'autres témoins portent à la fois *Romæ* et *in caritate;* tel est le cas de l'Ambrosiaster, *P. L.*, t. XVII, col. 51, note *a*, et du *cod. Fuldensis* de la Vulgate. Le texte de Pélage est comme celui de la Vulgate : *omnibus qui sunt Romæ dilectis Dei, P. L.*, t. XXX, col. 647. L'*Amiatinus* de la Vulgate porte : *omnibus qui sunt Romæ in dilectione Dei.* Dans les textes qui portent à la fois *Romæ* et *in caritate Dei*, *Romæ* est une surcharge faite au texte déjà corrigé : *omnibus qui sunt in caritate Dei.* En effet, dans ce dernier texte, les mots *in caritate Dei*, ἐν ἀγάπῃ Θεοῦ, sont une correction faite au texte primitif après qu'on eût enlevé ἐν Ῥώμῃ. Cette suppression donnait en effet le texte : τοῖς οὖσιν ἀγαπητοῖς Θεοῦ, ce qui rendait anormal l'emploi de οὖσιν. Voir un cas analogue dans le texte de l'adresse de l'Épître aux Éphésiens.

Les variantes se sont introduites par étapes : suppression de *Romæ*, puis introduction de *in caritate.* Ἐν Ῥώμῃ est primitif et conforme à la manière de saint Paul. Cf. I Cor., I, 2; II Cor., I, 1; Phil., I, 1. L'absence de ces mots dans certains mss. ne fournit donc aucun argument contre la tradition concernant les destinataires de l'épître. L'intérêt de la variante consiste uniquement à rechercher pourquoi on a supprimé le nom de ville. On l'a fait non pas précisément pour donner à la lettre la forme d'une « encyclique adressée à tous les chrétiens », mais pour lui enlever son caractère local et trop personnel lorsqu'on la lisait dans d'autres Églises. Le fragment de Muratori insinue que certaines épîtres, bien qu'écrites dans un but particulier, se sont répandues dans toute l'Église, ligne 56. De fait, les enseignements de certaines épîtres pouvaient être utiles à toutes les Églises. Saint Paul donnait même parfois l'ordre d'échanger ses lettres. Cf. Col., IV, 16. Zahn, *Römerbrief*, Excursus I, *zu Rom.*, I, 7, p. 615; Harnack, *Zeitschr. für die N. T. Wiss.*, 1902, p. 83 sq.; *Marcion*, p. 162* sq.

I, 15. — Τοῖς ἐν Ῥώμῃ manque dans *G*, où la préposition ἐν a été reportée devant ὑμῖν. Cette correction dans le texte occidental a été ensuite combinée avec le véritable texte, τοῖς ἐν Ῥώμῃ, ce qui a donné lieu à diverses corrections dans les témoins du texte occidental, *D*, *g* et plusieurs manuscrits de la Vulgate.

La suppression de ἐν Ῥώμῃ dans *G-g* montre bien que, dans les milieux représentés par les mss. gréco-latins, on avait tendance à universaliser l'épître pour la lire en dehors de l'Église de Rome. Cette correction, pas plus que la précédente, ne permet de suspecter l'authenticité des destinataires.

I, 16. — *B* et *G* gr omettent πρῶτον, ce qui donne à la pensée un caractère moins paulinien; cf. II, 9, 10; II Cor., VIII, 5. L'apôtre regardait les juifs comme le peuple privilégié. Dans ses missions il s'adressait d'abord à eux, puis sur leur refus se tournait vers les païens, Act., XIII, 46 : « C'est à vous *d'abord* que la parole de Dieu devait être annoncée, mais puisque vous la repoussez et que vous ne vous jugez point dignes de la vie éternelle, voici que nous nous tournons vers les gentils »; cf. Act., IX, 20, 22; XIII, 14, 17 sq.; 42, 44, 45, 50; XVII, 2-6; XVIII, 5-6; XIX, 8; XXVIII, 17, 23, 28. Marcion avait supprimé πρῶτον, car cet adverbe donnait aux juifs une priorité qui s'accordait mal avec ses théories. Cf. Tertullien, *Adv. Marc.*, V, 13.

III, 5. — Origène a connu une curieuse variante. Au lieu de κατὰ ἄνθρωπον λέγω, certains mss. donnaient κατὰ τῶν ἀνθρώπων, sans λέγω; afin d'expliquer τὴν ὀργήν. Cette variante ne représente certainement point le texte original; mais elle a influencé le commentaire d'Origène, comme nous le voyons dans la traduction de Rufin. *P. G.*, t. XIV, col. 923 sq. Voir par contre col. 926, où Rufin exprime sa préférence pour le texte *secundum hominem.* Cf. Zahn, *Römerbrief*, Excursus II, p. 617 sq.; Bauernfeind, *Der Römerbrieftext des Origenes*, dans *Texte und Unters.*, t. XLIV, 1921, p. 96.

IV, 1. — Le texte présente plusieurs formes. 1. εὑρηκέναι est placé après προπάτορα ἡμῶν par *K*, *L*, *P*, Chrysost. (texte), *Peschitto.* — 2. Le verbe est omis dans Origène *(codex Athos)*, *B*, Chrysost. (commentaire). — 3. Il est mis avant Ἀβραάμ dans ℵ (= *S*), *A*, *C*, *boh.*, *sah.*, *D*, *G*, Vulgate.

La 1re leçon donne le sens : « Que dirons-nous donc que notre ancêtre Abraham *a trouvé selon la chair?* », c'est-à-dire « par ses seules forces, sans la grâce de Dieu », ou « par la Loi sans la foi ». Ce sens ne s'accorde guère avec la pensée de l'Apôtre. La 3e leçon, au contraire, donne : « Que dirons-nous donc qu'Abraham *notre ancêtre selon la chair* (l'apôtre parle comme Juif) a trouvé? » Ce sens s'accorde très bien avec la situation. La 2e leçon ne représente probablement qu'un seul témoin, le texte d'Origène du Mont Athos, d'où elle est passée dans *B* et dans Jean Chrysostome (commentaire). Elle rend d'ailleurs la phrase plus facile que les deux autres et s'accorde avec la pensée de l'Apôtre. Cependant elle n'est probablement attestée que par un seul témoin, tandis que la troisième est dans tous les anciens onciaux à l'exception de *B*, et de plus elle s'accorde parfaitement avec la situation. Sanday et Lietzmann sont d'avis qu'εὑρηκέναι a dû être ajouté au texte. Nestle et Lagrange adoptent la 3e leçon; Crampon, la 1re. En tout cas on expliquerait plus facilement la disparition du verbe que son introduction; car, en général, les copistes tendent à simplifier le texte, à le rendre plus coulant.

V, 8. — Dans ce verset, *B* omet ὁ Θεός; les autres onciaux les plus anciens le placent après εἰς ἡμᾶς; le texte occidental le met avant. En toute hypothèse le

mot ὁ θεός est indispensable à la pensée. Le texte de *B*, où il manque, est donc une correction. Il faut reconnaître d'ailleurs que le passage accentue singulièrement l'unité d'action de Dieu et du Christ.

v, 14. — Le texte d'Origène portait : ἀπὸ Ἀδὰμ μέχρι Μωσέως ἐπὶ τοὺς ἁμαρτήσαντας ἐπὶ τῷ ὁμοιώματι....., en omettant καὶ et μὴ. Ces deux mots, bien attestés d'ailleurs par les meilleurs témoins, se trouvent, de seconde main, en marge dans le manuscrit du texte d'Origène. Cette variante d'Origène, omettant la négation, se lit également dans son commentaire sur saint Jean, l. XX, 388, éd. Preuschen, p. 381; *P. G.*, t. xiv, col. 672. Elle est conforme à ses théories sur le péché originel : selon lui, tous les hommes ont dû commettre des péchés personnels, ne serait-ce qu'antérieurement à leur existence terrestre. Cf. Origène-Rufin, *In Rom.*, v, 1, *P. G.*, t. xiv, col. 1010-1011 et v, 4, col. 1029. Elle a profondément influencé son commentaire du chapitre v de l'Épître aux Romains. Sa pensée transparaît nettement malgré les atténuations apportées dans la traduction latine de Rufin. Cependant, dans son commentaire sur saint Jean, on trouve également le texte avec la négation. Édit. Preuschen, p. 381; *P. G.*, t. xiv, col. 665. La leçon origéniste est passée dans le texte de plusieurs Latins antérieurs à la Vulgate. Cf. l'Ambrosiaster, *in h. l.*: Bauernfeind, *op. cit.*, p. 101; Lietzmann, *Römer*, p. 62-63; Cornely, *Epistola ad Romanos*, p. 270. Ces auteurs n'ont donc point fondé sur la négation leur doctrine relative à l'universalité du péché d'origine. Voir plus loin, col. 2887.

vii, 25. — Pour ce passage la tradition manuscrite offre cinq leçons différentes : 1. χάρις τῷ Θεῷ : *B; sah.;* Origène, 1 fois : *Exhort. ad mart.*, 3; Méthode, *De resurr.*, ii, 3; Jérôme, 1 fois, *Epist.*, cxxi, 8. — 2. χάρις δὲ τῷ Θεῷ : ℵ[a] (= *S*); *C*[2] correct.; *bohaïr.;* Cyrille d'Alex., *Adv. anthropomorph.*, xi. — 3. ἡ χάρις τοῦ Θεοῦ : *D; E;* Théodoret; Vulg.; l'Ambrosiaster; Pélage; Jérôme, *Adv. Jovin.*, i, 37. — 4. ἡ χάρις Κυρίου : *G;* Éphrem; Arménien : *gratia Domini nostri Jesu Christi*. — 5. εὐχαριστῶ τῷ Θεῷ : ℵ* (= *S*), correction; Orig. cod. α 78; *K; L; P; Peschitto*, Jean Chrysostome; Théodoret; Basile, *In Is.*, vi (182); Jérôme, *Epist.* cxxi, 8. Jean Chrysostome, tout en lisant le texte antiochien (*K*, *L*, etc.), y voit une réponse à la question de l'Apôtre : « Qui me délivrera? » et il conclut à la nécessité de la grâce.

La 1re leçon est regardée comme le texte original. Sans doute la question de l'apôtre : « Qui me délivrera de ce corps de mort? » appelle une réponse si l'on s'en tient strictement à la grammaire ou à la logique. Mais cette question est plutôt une exclamation. Saint Paul connaît depuis longtemps le remède à la Loi et au péché : c'est le Christ et son œuvre de salut. L'homme n'est plus sous le régime de la Loi ni sous l'empire du péché. C'est pourquoi l'âme de l'apôtre s'épanche en une formule d'action de grâces, formule qui heurte un peu la grammaire, mais qui est bien conforme à la manière ardente de l'Apôtre.

La 3e leçon, celle du texte occidental, reproduite dans la Vulgate, donne une réponse pure et simple à la question de l'Apôtre. Elle est moins bien attestée et puis, si elle était authentique, la 1re ne s'expliquerait pas. La 3e, au contraire, s'explique très bien par le désir de rendre le texte plus conforme à la logique. Les autres leçons s'expliquent également comme dérivées de la 1re. Dans la 2e, δὲ a pu être ajouté pour rendre plus coulante la formule d'action de grâces. Cette formule arrondie ne fait qu'attester la première leçon. La 4e se rattache clairement à la troisième, celle du texte occidental. Enfin la 5e peut provenir de la première par la répétition de τω : χαριστω τω θεω. Le copiste qui a trouvé cette formule, au lieu d'enlever le τω qui était en surcharge, a ajouté εὐ devant χάρις pour rendre le texte intelligible.

viii, 35. — τοῦ Χριστοῦ est la vraie leçon, attestée par *A; C;* Orig., α 78; Athanase; *D; G*, etc. La leçon τοῦ Θεοῦ attestée par ℵ; minusc.; *sah.;* Orig., *h. l.;* et la leçon τοῦ Θεοῦ τῆς ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ, de *B;* Origène *De principiis* (latin), iii, 1, 12, sont des corrections de la première. L'amour du Christ (pour nous) est aussi l'amour de Dieu pour nous : nous ne pouvons douter de cet amour, il est indéfectible. Dans ce passage, comme dans v, 8, l'action de Dieu et du Christ sont étroitement associées.

ix, 5. — La critique textuelle n'éclaire point directement ce passage. L'interprétation de la phrase ὁ ὢν ἐπὶ πάντων Θεὸς εὐλογητὸς εἰς τοὺς αἰῶνας, ἀμήν est une question d'exégèse. Il est très probable que les manuscrits originaux des épîtres n'avaient aucune ponctuation. Celle des manuscrits onciaux, lorsqu'elle marque des coupes logiques, a donc simplement la valeur d'une interprétation. Le passage en question renferme ou un enseignement sur la divinité du Christ, ou une doxologie adressée à Dieu selon que l'on rapporte ὁ ὤν à Χριστός ou à Θεός. Voir plus loin la christologie de l'épître. Seule la première explication est conforme à la grammaire : la phrase ne permet guère de placer un point après κατὰ σάρκα; cf. Rom., i, 3-4. La seule difficulté, si difficulté il y a, est dans l'affirmation de la divinité du Christ. Mais cette affirmation n'a rien d'anormal si on la rapproche de Phil., ii, 6; Rom., i, 4; II Cor., iv, 4; Col., i, 15; I Cor., xi, 3; xv, 28; cf. Phil., ii, 5-11; Col., i, 13-20. Telle est l'interprétation de la grande majorité des représentants de la tradition. On les trouvera énumérés dans Sanday, p. 234. Parmi les mss., *A* met après σάρκα un point suivi d'un espace blanc; mais il en place un également, avec un blanc, entre Χριστοῦ et ὑπέρ au ℣. 3, entre σάρκα et οἵτινες, et entre Ἰσραηλῖται et ὤν. On ne peut donc en tirer aucun argument. ℵ (= *S*) ne donne aucune ponctuation. *B* donne un point après σάρκα, mais sans blanc, le blanc est à la fin du verset. Dans *B* le point n'est pas de première main, l'on ne peut reconnaître s'il recouvre un autre signe de ponctuation. *C* donne une ponctuation après σάρκα. Nous l'avons dit, ces coupes n'appartiennent probablement point au texte original. Elles n'ont que la valeur d'une interprétation. Origène-Rufin, *h. l.*, signale des gens qui voyaient une difficulté à ce que saint Paul ait appelé le Christ Θεός, sous prétexte qu'il l'avait déjà appelé υἱὸς Θεοῦ, cf. i, 3-4. Des raisons de ce genre ont pu faire introduire dans les manuscrits une ponctuation qui heurte la grammaire. C'est peut-être le cas pour *A*, *B*, *C*. En toute hypothèse la critique textuelle n'apporte aucune lumière à l'explication de Rom., ix, 5. Le passage doit être interprété d'après la grammaire, les analogies avec les formules pauliniennes, et surtout la christologie exposée dans d'autres passages.

xv-xvi. — *Les deux derniers chapitres et la doxologie*, xvi, 25-27, soulèvent plusieurs problèmes assez complexes. Comment expliquer les variations des témoins du texte, dans la tradition manuscrite? Comment concilier avec l'authenticité et la situation historique, le caractère et le contenu de xvi, 1-23 et de la doxologie, xvi, 25-27? L'épître, dans sa forme primitive, se terminait-elle par l'épilogue xvi, 1-27?

1. *Dans les témoins de la tradition manuscrite* le texte revêt plusieurs formes : *a)* Dans une 1re recension, le texte de l'épître se présente comme suit : i-xiv, 23 + xv-xvi, 23 + 25-27 (doxologie). Cette recension est celle de ℵ (= *S*), *B*, *C*, *boh.*, *sah.*, Orig.-latin, Ambrosiaster, Vulg., *Pesch.*, *D*, 16, 80, 137, 176. — A la fin du c. xvi, la *Peschitto* et l'Ambrosiaster ajoutent le ℣. 24 après le ℣. 27.

b) Dans une 2e recension la doxologie xvi, 25-27 est placée après xiv, 23. Le texte est disposé de la façon suivante : i-xiv, 23 + xvi, 25-27 + xv-xvi, 23 + xvi,

24. Cette forme est celle de *L*, beaucoup de minuscules, Chrysostome, Théodoret, Jean Damascène. Cette recension est donc représentée par un ms. secondaire du IXe siècle, un grand nombre de minuscules et les témoins de la recension antiochienne. — Le ℣. XVI, 24 varie de place et n'est que la répétition de 20b.

c) Dans la 3e forme, la doxologie XVI, 25-27, se trouve en deux endroits, à la fin du c. XIV et à la fin du c. XVI : I-XIV, 23 + XVI, 25-27 + XV-XVI, 23 + XVI, 25-27. Cette forme est celle de *A*, *P*, 5, 17, des mss. arméniens. — Le doublet XVI, 24, est omis.

d) La doxologie XVI, 25-27 est omise par beaucoup de témoins du « texte occidental ». Mais dans *Gg* (grec-latin) *G* laisse un blanc suffisant pour l'insérer après XIV, 23. Le copiste se réservait de la mettre là ou à la fin. Il savait donc que certains mss. donnaient une doxologie après XIV, 23. Mais ne l'ayant point dans le texte de son édition, il se proposait sans doute de la transcrire d'après un autre ms. L'occasion ne s'étant point présentée, le passage est resté en blanc. — Dans *Ff* (grec-latin), *F* ne la donne pas, mais *f* la place après XVI, 24. *D* la place également après XVI, 24, mais il l'a probablement empruntée à un ms. différent de celui qu'il reproduit, car elle n'est point de la même main. — Pélage la place après XVI, 24 tout en maintenant le ℣. 20b, *P. L.*, t. XXX, col. 716. — Priscillien omet la doxologie, alors qu'il aurait eu intérêt à la citer dans les *Canones*, XV et XXVI. Cf. éd. Schepps, Vienne, 1889, p. 118, 121.

Les *capitula* ou titres des chapitres, transmis dans les manuscrits de la Vulgate, mais plus anciens que cette version, dénotent l'existence, chez les Latins, d'une recension courte de l'épître, ne contenant pas les chapitres XV-XVI, mais seulement XVI, 24 (ou XVI, 20b) et la doxologie XVI, 25-27. Dans l'*Amiatinus* et le *Fuldensis* l'épître se termine par XIV, 23 + XVI, 25-27. Cf. Wordsworth-White, *Novum Testamentum latine*, t. II, fasc. 1, Oxford, 1913, p. 43.

Les deux derniers chapitres manquaient probablement dans le texte primitif de *D* et *G*, et peut-être aussi dans les mss. de l'ancienne latine. Cf. de Bruyne, dans *Revue bénédictine*, 1908, p. 423 sq. Ni Tertullien, ni saint Cyprien ne les citent. Saint Irénée ne les connaît pas. Par contre Clément d'Alexandrie cite XV-XVI et même la doxologie. *Strom.*, IV, 9, 1; V, 64, 6; cf. éd. Stählin, Register, p. 19.

D'après Origène (latin), *In Rom.*, XVI, 25, *P. G.*, t. XIV, col. 1290, Marcion a supprimé la doxologie, *penitus abstulit*. Origène ajoute, à propos des c. XV-XVI : *cuncta dissecuit*, ce qui veut bien dire : il a tout « mutilé » ou « déchiqueté » et non « supprimé ». En effet, Origène semble bien opposer *cuncta dissecuit* à *penitus abstulit*. Pour lui faire dire que Marcion a supprimé également les deux derniers chapitres il faudrait remplacer *dissecuit* par *desecuit*. De plus, dans le même passage Origène fait allusion à des manuscrits qui placent la doxologie entre XIV, 23 et XV-XVI, et à d'autres qui la mettent à la fin de l'épître. Il qualifie cette dernière place de place actuelle : *nunc est positum*.

Selon saint Jérôme, la doxologie se trouve dans la plupart des mss. : *in pluribus codicibus*. Il y en avait donc quelques-uns qui ne la donnaient pas. *In Eph.*, III, 5, *P. L.*, t. XXVI, col. 481.

Enfin, le codex Chester Beatty, *P*46, contemporain d'Origène, donne le texte : ... XV, 1-32 + XVI, 25-27 + XV, 33 + XVI, 1-23. Voir plus haut, col. 2850. Il contient donc les deux derniers chapitres et la doxologie; mais en plaçant cette dernière avant XV, 33 qui est une formule de salutation, il détache le c. XVI 1-23 du reste de l'épître, mais il atteste en même temps l'unité du c. XV avec le reste de l'épître.

2. *Interprétation de ces faits.* — Selon plusieurs critiques le texte primitif de l'épître se serait terminé après XVI, 23, sans la doxologie. Puis, de bonne heure on l'aurait écourté en supprimant XV et XVI. Cette opération serait due à l'influence de Marcion qui aurait retranché les deux derniers chapitres. On se réfère au passage d'Origène, discuté ci-dessus. Comme l'épître ainsi mutilée manquait de finale, on y aurait ajouté, pour l'usage liturgique ou la lecture publique, une doxologie qui se trouve maintenant XVI, 25-27, mais qui ne serait paulinienne ni par son contenu ni par son style. Cette doxologie, propagée rapidement par l'usage, se serait introduite dans la forme primitive du texte, après XVI, 23; ce qui aurait donné la forme égyptienne : ℵ *(S)*, *B*, *C*, *boh.*, *sah.*, Origène-latin, etc.

D'autre part, des exemplaires de la forme courte, I-XIV, 23, furent complétés par l'addition de XV-XVI qui étaient tombés et on ajouta au tout une finale à la manière paulinienne, XVI, 24; cf. II Thess., III, 18. On eut ainsi la forme : I-XIV, 23 + XV-XVI, 23 + 24. Puis on se servit de cette dernière forme pour compléter la recension courte à laquelle on avait déjà ajouté la doxologie, ce qui donna le texte : I-XIV, 23 + doxologie XVI, 25-27 + XV-XVI, 23 + 24, qui est la forme de la recension antiochienne.

Enfin, le mélange des formes produisit d'une part une forme ayant deux fois la doxologie : I-XIV, 23 + XVI, 25-27 + XV-XVI, 23 + 25-27, forme de *A*, *P*, 5, 17, dans laquelle XVI, 24 est omis, considéré comme le doublet de XVI, 20b; d'autre part une forme ayant une seule fois la doxologie, mais placée après la salutation interpolée à la manière paulinienne, XVI, 24, texte de *f* et *D* de seconde main.

Dans cette interprétation de la tradition manuscrite, exposée d'après Lietzmann, *Römer*, éd. 1928, p. 131, deux points appellent des réserves.

a) Une recension courte de l'épître a certainement existé dans l'Église latine : elle est attestée par de nombreux témoins du texte occidental. Mais il n'est pas prouvé qu'elle ait existé chez les Grecs. De plus, l'origine de cette recension courte est attribué à Marcion, sur un passage d'Origène faussement interprété. Voir col. 2856, 2863. Or, à s'en tenir aux déclarations d'Origène, Marcion avait mutilé les deux derniers chapitres, mais ne les avait pas supprimés comme il avait fait pour la doxologie. Il est très probable que cette recension courte fut faite pour l'usage liturgique. On omettait les deux derniers chapitres qui n'offraient guère que des détails historiques ou personnels et que l'on jugeait peu propres à l'édification ou à l'enseignement. On expliquerait ainsi pourquoi ni Tertullien, ni saint Irénée, ni probablement saint Cyprien ne les ont cités. Cf. S. Jean Chrysostome, *In Rom.*, hom. XXXI, *P. G.*, t. LX, col. 667. Les raisons qui faisaient omettre ce passage chez les Grecs, dans la lecture ou l'exposition homilétique, avaient pu les faire omettre dans certains mss. du texte occidental.

b) Si la place de la doxologie a varié ce n'est pas un argument décisif contre son authenticité. Elle manque il est vrai dans plusieurs témoins; mais cela provient sans doute de ce qu'elle a subi le sort des deux derniers chapitres, seul XVI, 20b ayant été conservé pour maintenir le caractère paulinien de l'épître. D'ailleurs on sait que Marcion avait supprimé, *penitus abstulit*, la doxologie. *P. G.*, t. XIV, col. 1290. Son texte a pu influer sur les manuscrits. Enfin, autre possibilité : un copiste trouvant la doxologie après le c. XIV, 23, recension courte, l'aura omise en se réservant de la placer plus loin, il l'aura ensuite laissée de côté soit par oubli soit pour d'autres raisons.

En somme la critique textuelle n'apporte rien de décisif contre l'authenticité ni des deux derniers chapitres, ni même de la doxologie. Le tout est bien attesté depuis le second siècle. Bien plus, le c. XVI, 1-23 a toujours été uni au c. XV dans la transmission du texte.

Le papyrus P^{46}, il est vrai, place la doxologie entre le c. xv et le c. xvi comme pour séparer ce dernier, qui ne se rattache de fait au précédent par aucun lien logique. Mais le c. xv n'a jamais été transmis sans le c. xvi.

3. *Authenticité de ces deux chapitres.* — Plusieurs critiques à la suite de Baur se sont appuyés sur la tradition manuscrite pour rejeter en bloc l'authenticité de ces deux chapitres et, à l'heure actuelle, beaucoup sont peu favorables à la doxologie qu'ils regardent comme une addition tardive. Mais leurs principaux arguments se fondent moins sur la critique textuelle que sur les caractères internes de ces passages : contenu et situation historique des deux derniers chapitres; doctrine et forme de la doxologie. L'analyse de ces morceaux nous montrera la portée de ces arguments.

a) Le c. xv se divise nettement en deux sections : 1-13 et 14-33. La 1re consiste en exhortations se rattachant au sujet du chapitre précédent sur la conduite envers « les faibles ». La 2e appartient à l'épilogue de la lettre : saint Paul se justifie de l'avoir écrite, expose ses projets d'apostolat et annonce sa visite à Rome. Cette section se termine par une formule de salutation, ŷ. 33.

La 1re section, 1-13 se rattache donc étroitement au c. xiv, au point de former avec lui un paragraphe unique. L'école de Tubingue à la suite de Baur avait cru y découvrir des doctrines opposées à celles de saint Paul. Le ŷ. 8 lui fournissait son principal argument : « Le Christ a été lé serviteur de la circoncision. » Or, l'idée n'est point que le Christ s'est soumis à la Loi et qu'il en est devenu le serviteur. Le contexte précise assez le sens : Le Christ a été le ministre de la circoncision, en accomplissant « les promesses faites aux pères » en vertu de l'alliance conclue sous le régime de la circoncision. Les chrétiens de Rome doivent s'accueillir les uns les autres et imiter ainsi le Christ qui les a accueillis, juifs ou gentils. L'exhortation donne une ligne de conduite chrétienne : miséricorde et charité mutuelle; ce n'est point une invitation aux juifs et aux gentils à se réconcilier au sein de l'Église; car ce ne serait pas en situation. Cf. Rom., iii, 3 et ix, 4.

Le souhait du ŷ. 13 marque la transition à la section suivante, l'épilogue, xv, 14-33. Dans cette section, il n'y a rien qui ne soit en situation : saint Paul invoquant sa qualité d'apôtre des gentils dit sa sollicitude pour les pauvres de Jérusalem, expose son projet d'aller à Rome et en Espagne, fait part de ses appréhensions au moment de retourner à Jérusalem. Tout, dans cette section, répond bien au début de l'épître, i, 10-15, aux sentiments de l'Apôtre et au cadre de sa vie, et la langue ainsi que le style appartiennent bien aux « grandes épîtres ».

Le ŷ. 33 qui termine le c. xv est une formule de salutation analogue à celle des Épîtres aux Corinthiens, aux Thessaloniciens et aux Philippiens. On pourrait donc supposer que, primitivement la lettre se terminait ici et que le c. xvi est un post-scriptum ou un morceau indépendant. Cela expliquerait pourquoi le papyrus P^{46} place avant cette salutation la doxologie qui est le couronnement de toute l'épître. Cependant ce ŷ. 33 n'est point nécessairement une finale destinée à clore l'épître. Il n'est précédé d'aucune salutation personnelle et il peut être une prière ou un vœu, comme xv, 5-6, pour clore une série d'exhortations ou d'avis avant l'épilogue final.

b) Quant au c. xvi, 1-23 (24), il ne se rattache par aucun lien logique au précédent et son contenu semble difficilement trouver place dans une lettre aux Romains. C'est ce qui a donné naissance à l'hypothèse d'un « billet aux Éphésiens ». Mais, par contre, son sort dans la tradition a toujours été lié à celui du c. xv. L'on pourrait sans doute imaginer une recension de l'épître se terminant par la salutation xv, 33 et voir dans le c. xvi, 1-23 un billet ou un fragment d'une lettre adressée à d'autres destinataires. Cette solution expliquerait peut-être certains caractères du morceau et aussi la place de la doxologie dans P^{46}; mais l'ensemble de la tradition manuscrite n'est point favorable à cette hypothèse, puisque les c. xv-xvi forment un bloc inséparable et que la recension courte du texte occidental s'arrêtait à la fin du c. xiv, 23. Bien plus, xiv, 23, n'est point une finale, et la coupe de la recension courte aurait pu être faite plus heureusement après xv, 6. Ainsi, non seulement xv-xvi forment bloc, dans la tradition manuscrite, mais xiv-xv s'enchaînent au moins jusqu'à xv, 6, comme éléments du même développement ou du même paragraphe.

La tradition textuelle n'apportant aucune solution sur l'origine ou la destination première du c. xvi, 1-23, il y a lieu d'en examiner le contenu. Deux questions se posent : ce contenu est-il paulinien — est-il en situation dans une lettre aux Romains?

Le c. xvi, la doxologie mise à part, se compose de quatre sections : 1-2; 3-16; 17-20; 21-23 (24).

a) 1-2. La recommandation de Phœbé est à sa place aussi bien dans une lettre aux Romains que dans un billet à l'Église d'Éphèse ou à une autre communauté et elle ne contient rien qui puisse faire suspecter l'authenticité du passage. Il est très probable que διάκονον désigne un office existant déjà dans l'Église. Cf. Pline le Jeune, *Epist.*, x, 96; Ambrosiaster, *h. l.* Quant à προστάτις, fém. de προστάτης, *præfectus*, *tutor*, *patronus*, il ne saurait désigner une charge officielle remplie par une femme : il s'agit sans doute de bons offices rendus à l'Apôtre et aux chrétiens, ou d'interventions en leur faveur.

b) 3-16. Dans cette section, saint Paul salue individuellement un grand nombre de personnes. Ce fait est assez étonnant dans une lettre à une Église qu'il n'a ni fondée ni même visitée; tandis qu'il paraîtrait beaucoup plus vraisemblable dans une lettre adressée aux chrétiens d'Éphèse. Cf. I Cor., xvi, 19; II Tim., iv, 19. Le ŷ. 5 fortifie encore cette impression en mentionnant Épénète « qui est pour le Christ (ou « dans le Christ ») *les prémices de l'Asie* ». Cf. I Cor., xvi, 15. La mention d'Aquila et Priscille « qui ont exposé leur vie » pour sauver l'Apôtre, probablement à Éphèse, est encore un argument en faveur d'un billet adressé à cette Église. Cf. I Cor., xv, 32; II Cor., i, 8.

Par contre, la facilité des communications entre Rome et les provinces permettait sans aucun doute à saint Paul de compter parmi les chrétiens de Rome des connaissances et des amis. L'Évangile avait été prêché dans l'empire surtout à la partie flottante de la population. Parmi les personnes mentionnées, trois seulement se rattachent à la province d'Asie : Épénète, Aquila et Priscille. Or ces derniers, expulsés de Rome sous Claude, Act., xviii, 2, avaient dû y rentrer sous Néron. Épénète était un des premiers convertis de l'Asie; mais rien ne prouve qu'il était à Éphèse vers l'an 58. La plupart des personnes mentionnées dans cet épilogue pouvaient se trouver à Rome aussi bien qu'à Éphèse. Il est même beaucoup plus vraisemblable de les trouver réunies à Rome que dans toute autre ville de l'empire.

Toutefois le plus étonnant n'est point qu'elles soient réunies à Rome à cette époque, mais de voir saint Paul les saluer individuellement. Cependant rien ne prouve qu'il connaisse personnellement tous ceux qu'il salue. Certains pouvaient n'être connus de lui que de réputation à cause de leur situation dans l'Église ou de leurs œuvres de charité. Il est assez naturel que l'Apôtre, écrivant à une Église qu'il n'a jamais visitée, s'attache à nommer non seulement ceux qu'il connaît personnellement, mais encore ceux dont il a entendu faire l'éloge ou qui jouent un rôle important dans la communauté. C'était un excellent moyen de prendre contact avec

l'Église. L'hypothèse qui voit dans le c. xvi un écrit destiné à l'Église d'Éphèse ne peut invoquer des arguments décisifs.

D'ailleurs ce chapitre renferme des marques d'authenticité qui sont reconnues par des exégètes de toutes les écoles. Saint Paul mentionne Andronicus et Junias (ou Junia) « qui sont si considérés parmi les apôtres et qui ont appartenu au Christ avant lui », ỷ. 7. Il a pour eux la considération qu'il témoigne toujours aux chrétiens qui l'ont précédé. Le passage a une saveur archaïque qui répond bien au temps et à la manière de l'Apôtre.

c) 17-20ª. Cette section est bien paulinienne par la forme et le contenu. Cf. II Cor., x, 7 sq.; xi, 12 sq.; Phil., iii, 18-19. On peut rapprocher Rom., xvi, 19-20 de i, 8 et vi, 17; cf. Luc., xviii, 8. Ce passage n'a rien d'anormal à la fin de la lettre, à condition de ne pas y chercher la solution concrète d'une question posée dans l'épître. Il ne peut viser qu'un groupe d'agitateurs perfides et dangereux; il ne fait point allusion à la situation générale de l'Église. C'est une mise en garde contre des intrigants, sans doute des judaïsants, qui risquent de troubler la communauté.

d) 21-23. Ces versets offrent, eux aussi, un caractère bien paulinien : l'Apôtre transmet à l'Église de Rome les salutations de son entourage. Il faut cependant reconnaître que les versets contre les agitateurs, 17-20ª, jettent quelque désordre dans le développement. On serait tenté de les transposer, avec la salutation qui les termine, 20ᵇ, après 21-23. On aurait ainsi : 16+21-23+17-20. Mais cette transposition ne s'impose nullement. Rien dans la tradition manuscrite ne la suggère. Saint Paul a pu faire ajouter ces recommandations importantes et ces menaces du jugement, en demandant à Tertius son secrétaire de les placer ici. On peut même se figurer, avec Lietzmann, p. 127, saint Paul prenant la plume des mains de Tertius, pour écrire de sa propre main ces graves recommandations, puis lui laissant le soin de formuler les salutations. Le cas serait analogue à I Cor., xvi, 21-23 et Gal., vi, 11.

Enfin, les deux conclusions xvi, 20ᵇ et 24 ne sauraient être deux finales de recensions différentes : seule la bénédiction du ỷ. 20 est originale, comme le prouvent les meilleurs témoins, et les ỷ. 21-23 s'y ajoutent comme une sorte de post-scriptum.

L'hypothèse d'un fragment adressé à l'Église d'Éphèse n'est sans doute contraire à aucun principe théologique. Mais il n'y a pas lieu de la préférer, car elle n'est point fondée sur de solides arguments.

Doxologie (xvi, 25-27). — La tradition manuscrite, pour obscure qu'elle puisse être sur les causes qui ont amené les déplacements de la doxologie, l'atteste solidement à partir du iiᵉ siècle. Mais, alors que les critiques de toutes écoles sont presque unanimes actuellement à admettre l'authenticité de xv-xvi, 23, beaucoup rejettent la doxologie, surtout en raison de son style et de son contenu. Bien qu'elle offre des analogies avec le vocabulaire paulinien, elle daterait du iiᵉ siècle, où l'on affectionnait les longues formules liturgiques. Elle serait le fait d'un éditeur désireux de couronner l'épître d'une manière solennelle. Selon P. Corssen, von Soden, Jülicher, Harnack, elle révélerait son origine marcionite.

D'abord les expressions αἰωνίου Θεοῦ et μόνῳ σοφῷ Θεῷ seraient sans analogie dans saint Paul. De fait, ces expressions ne se rencontrent pas ailleurs dans les épîtres, mais elles expriment des idées bien pauliniennes. L'éternité de Dieu est simplement une notion biblique, bien antérieure à saint Paul. Cf. Gen., xxi, 33; Is., xxvi, 4; xl, 28; Dan., xiii, 42; Baruch, iv, 10, 14, 20. La sagesse de Dieu est accentuée dans I Cor., i, 19, 21, 24, 25 : Il « confond la sagesse des sages » précisément par son plan de salut dans le Christ. La « révélation du mystère du Christ », xvi, 25, est une pensée essentiellement paulinienne. Cf. Rom., iii, 21; I Cor., ii, 7-10; Col., i, 26, 27; ii, 2; iv, 3; Eph., i, 9; iii, 3, 4, 9; vi, 19.

P. Corssen estime que le ỷ. 25 dépasse la pensée de l'Apôtre. Il croit reconnaître une idée marcionite dans le terme σεσιγημένον, qu'il oppose au terme paulinien ἀποκεκρυμμένον. Il s'agirait d'un mystère rigoureusement tenu secret par Dieu jusqu'à la révélation faite par le Christ dans le Nouveau Testament. Ainsi se trouverait exclue l'idée paulinienne d'une révélation commencée dans l'Ancien et achevée pleinement dans le Nouveau, selon Rom., iii, 21; cf. Heb., i, 1-2.

Or cette interprétation de σεσιγημένον est contredite par le ỷ. 26 : le mystère a été manifesté « au moyen des écrits prophétiques ». Ce qui doit s'entendre des prophéties de l'Ancien Testament, sur lesquelles les apôtres se sont appuyés pour établir l'autorité divine de la révélation chrétienne; cf. Rom., i, 2; iii, 21. Corssen, suivi par Jülicher, mais non par Lietzmann, l'entend des « écrits prophétiques du Nouveau Testament », opinion qui n'est pas soutenable, même si l'on plaçait la doxologie au iiᵉ siècle. Le ỷ. 26 précise donc la pensée du ỷ. 25 et l'on ne peut légitimement opposer σεσιγημένον à ἀποκεκρυμμένον. L'un et l'autre expriment la même idée. De fait, le « mystère du Christ » n'a pas été manifesté dans l'Ancien Testament, sa révélation a été seulement préparée. Sous l'ancienne alliance il est resté caché ou voilé, étant réservé pour les temps chrétiens.

Le dessein conçu par Dieu d'appeler tous les hommes « à l'obéissance de la foi », ỷ. 26, est un thème qui revient fréquemment dans les épîtres. Cf. Rom., i, 5; xv, 18; xvi, 19; II Cor., vii, 15; Eph., iii, 5-6; II Tim., i, 9 sq.; Tit., i, 2-3; Col., i, 26.

L'origine marcionite de la doxologie est d'autant plus invraisemblable, que Marcion, au témoignage d'Origène, l'aurait supprimée : *penitus abstulit*. Voir plus haut, col. 2856. D'ailleurs la mention des « écritures prophétiques » suffisait à faire rejeter le passage par Marcion.

Pour ce qui est du caractère liturgique, il importe d'écarter une équivoque. Sans aucun doute nous avons là une formule de prière; mais rien ne montre qu'elle ait été faite en vue de la prière publique dans les assemblées. C'est une prière individuelle par laquelle l'Apôtre, dans l'élan du sentiment religieux, rend gloire à Dieu pour son œuvre de salut accomplie dans le Christ. Cette manière lui est habituelle; cf. Gal., i, 5; Rom., ix, 5; xi, 36; Eph., iii, 21; Phil., iv, 20; I Tim., i, 17; II Tim., iv, 18. Il la devait à son éducation juive. La doxologie de Rom., xvi, 25-27 est seulement plus développée que les autres, et la complexité de la phrase n'est pas contraire au style de l'Apôtre. Cf. Rom., i, 1-4. Il rend hommage à Dieu le Père et à son œuvre de salut sans se préoccuper du rythme de la phrase. L'on ne pouvait couronner plus magistralement un écrit ayant pour thème le salut universel de l'humanité réalisé par Dieu dans le mystère du Christ.

Les questions relatives aux deux derniers chapitres et à la doxologie ont été étudiées dans les travaux suivants : H. Lucht, *Ueber die beiden letzten Kapitel des Römerbriefes*, Berlin, 1871, qui défend les thèses de Baur; K. Lake, *The earlier Epistles of St Paul*, Londres, 1911, p. 335; P. Corssen, *Zur Ueberlieferungsgeschichte des Römerbriefes*, dans *Zeitschr. für die N. T. Wissenschaft*, t. x, 1909, p. 1-45; 97-102; D. de Bruyne, *Les deux derniers chapitres de la Lettre aux Romains*, dans *Revue bénédictine*, 1908, p. 423 sq.; *La finale marcionite de la Lettre aux Romains*, *ibid.*, 1911, p. 133 sq.; Harnack, *Marcion*, 1924, 2ᵉ éd., p. 164* sq.; G. Richter, *Kritischpolemische Untersuchungen uber den Römerbrief*, 1908; R. Schumacher, *Die beiden letzten Kapitel des Römerbriefes*, 1929; E. Rönnecke, *Das letzte Kapitel des Römer-*

briefes im Lichte der christlichen Archäologie, 1927. Voir aussi les commentaires, spécialement, Sanday-Headlam, Lagrange, Lietzmann et la bibliographie à la fin de l'article.

III. DESTINATAIRES. — 1° *Caractère épistolaire.* — L'Épître aux Romains est-elle une lettre ou un traité? A ne considérer que le sujet et le ton, elle présente la forme d'un traité plutôt que celle d'une lettre. Elle n'est pas un écrit de circonstance; elle traite un sujet offrant un intérêt général : le salut universel réalisé par l'Évangile, grâce à l'œuvre du Christ. Elle débute par un exorde, I, 1-5, où l'Apôtre présente d'abord aux lecteurs deux notions essentielles de la foi chrétienne : l'Évangile et la personne du Christ qui en fait l'objet. Puis, I, 16-17, l'Apôtre énonce le thème de son exposé : l'Évangile est une « puissance de Dieu » pour sauver tout croyant, Juif ou Grec. Dans l'Évangile se révèle la justice de Dieu qui procède de la foi. Viennent ensuite les développements du thème : nécessité de la justification pour les païens comme pour les juifs; mode de la justification; fruits de la justification et vie chrétienne sous la conduite de l'Esprit-Saint. Il y a plus; certains développements, comme II, 1 sq., et surtout III, 1-17, rappellent les procédés littéraires de la *diatribè* dans l'enseignement de la philosophie morale. Cette épître s'offre à nous comme la principale source de la théologie paulinienne. Saint Paul y apparaît tour à tour comme le rabbin, l'apôtre mû par l'Esprit-Saint, le directeur d'âme avisé et vigilant, le penseur et le philosophe chrétien. L'on serait donc tenté, de prime abord, de la regarder comme un simple exposé de doctrine, une sorte de catéchisme sous forme de lettre, destiné à tous les chrétiens, mais dédié par un pur procédé littéraire, à la communauté la plus en vue, celle de Rome, cf. I, 8. S'il en était ainsi, comme d'aucuns le prétendent, il faudrait renoncer à chercher dans quelle mesure l'épître nous renseigne sur la composition, les tendances et les besoins de l'Église de Rome, ou à demander à l'histoire des lumières pour comprendre l'épître.

Mais cette hypothèse est à écarter, car elle est en opposition non seulement avec I, 7, 15, mais une foule de traits ou de développements qui ne s'expliqueraient point dans l'hypothèse d'un pur traité abstrait; cf. I, 11-15; XIII, 1-7; XIV : l'Apôtre a présents à l'esprit ses correspondants qu'il appelle « frères bien-aimés »; il s'adresse à « tous les chrétiens de Rome »; il écrit dans un but spécial : les affermir dans la foi et il joint à son exposé une foule de traits personnels qui font de l'épître une véritable lettre.

2° *L'Église de Rome en l'an 58.* — Saint Paul connaissait sans aucun doute la situation de l'Église à laquelle il s'adressait : sa composition, ses tendances doctrinales, ses besoins. Pour comprendre sa lettre nous aurions donc intérêt à bien connaître cette situation vers l'an 58. Malheureusement notre unique source de renseignements sur ce point est l'épître elle-même. Nous en sommes donc réduits à des conjectures exégétiques auxquelles s'ajoutent quelques données tirées des écrivains ecclésiastiques ainsi que les vraisemblances de l'histoire.

Saint Paul, d'une part, traite la communauté de Rome comme une Église de la gentilité. Voir plus loin, col. 2873. D'autre part, il expose aux fidèles la foi chrétienne, en tenant compte, dans une très large mesure, des idées, des sentiments, des besoins du judaïsme. Comment concilier ces deux faits en apparence contradictoires?

On pose d'ordinaire la question de la façon suivante : l'Église se composait-elle surtout de judéo-chrétiens à tendances particularistes, ou comprenait-elle en majeure partie des païens convertis? Dans la première hypothèse, la lettre pourrait avoir pour but de combattre des doctrines pharisiennes pour leur substituer des conceptions universalistes. Ce fut la thèse de l'école de Tubingue au milieu du XIXe siècle. Cette thèse a rallié les suffrages de beaucoup de critiques jusqu'à ces trente dernières années. Actuellement elle est moins en faveur, sans être complètement abandonnée. On est moins porté à prêter à l'Église de Rome des tendances judaïsantes et à voir dans l'épître un écrit destiné à dirimer de graves controverses entre les gentils et les juifs. On suppose plus volontiers, d'après le ton de l'épître, que l'Église de Rome, vers l'an 58, devait être composée en majeure partie de païens convertis.

Mais n'y avait-il pas aussi parmi les fidèles de Rome un assez grand nombre de prosélytes « craignant Dieu ». Cette hypothèse, sur laquelle on a peu insisté, a été proposée par Robinson, dans Hasting's, *Dictionary of the Bible*, t. IV, p. 298. Cf. F. Hort, *Romans and Ephesians*, Londres, 1895, p. 20 sq.; Schürer, art. *Romans* dans *Encyclopædia Britannica*, t. XX, p. 727 sq. Les prosélytes « craignant Dieu » adhéraient au judaïsme sans se soumettre à la circoncision ni aux pratiques légales. Ils fréquentaient les synagogues, observaient la loi morale, adoraient le Dieu d'Israël, étaient instruits dans les Écritures et acceptaient la doctrine judaïque du salut. D'après les Actes, c'était parmi eux que l'Évangile avait fait ses premières recrues. Ils étaient donc juifs d'idées et de sentiments, sans avoir ni l'esprit de controverse ni le fanatisme des pharisiens. Ne formaient-ils pas la majeure partie de la communauté et n'y donnaient-ils point le ton? L'on comprendrait ainsi pourquoi saint Paul s'adresse aux chrétiens de Rome comme à une Église de la gentilité, et d'autre part tient compte dans une si large mesure des idées et des préoccupations judaïques.

Une autre hypothèse a été proposée par Lipsius, dans *Hand-Kommentar zum Neuen Testament* de H. Holtzmann, Fribourg-en-Brisgau, 1892. L'épître supposerait l'existence, à Rome, d'un parti de judaïsants hellénistes, n'imposant point la circoncision aux païens, mais regardant la Loi comme la règle de la justice et se jugeant supérieurs aux païens convertis. Cette hypothèse, comme celle de l'école de Tubingue, a l'inconvénient de supposer l'Église de Rome divisée en deux fractions adverses. L'épître donne au contraire l'impression que cette Église forme un tout homogène. L'hypothèse, d'ailleurs, ne répond point aux vraisemblances historiques. Voir ci-dessous, col. 2873. A quelle hypothèse se rallier avec le plus de probabilité? L'on ne peut répondre qu'après avoir examiné les témoignages de la tradition ecclésiastique, les renseignements de l'histoire générale et les données de l'épître.

1. *Témoignages de la tradition ecclésiastique.* — Il faut citer en premier lieu la préface de l'Ambrosiaster, de la fin du IVe siècle.

Jam constat temporibus apostolorum Judæos propterea quod sub regno romano agerent Romam habitasse ex quibus *ii qui crediderant tradiderunt romanis, ut Christum profitentes legem servarent.* Romani autem, audita fama virtutum Christi, faciles ad credendum fuerant ut pote prudentes, nec immerito prudentes, qui male inducti statim correcti sunt et manserunt in eo. *Hii ergo ex Judæis credentes Christum, ut datur intelligi, non accipiebant Deum esse de Deo putantes uni Deo adversum. Quamobrem negat illos spiritalem Dei gratiam consecutos ac per hoc confirmationem eis deesse.* Hii sunt qui et Galatas subverterant ut a traditione apostolorum recederent, quibus ideo irascitur apostolus quia docti bene facile transducti fuerant. Romanis irasci non debuit sed laudat fidem illorum quia, nulla insignia virtutum videntes nec aliquem apostolorum, susceperant fidem Christi, in verbis potius quam in sensu. *Non enim illis expositum fuerat mysterium crucis Christi.* Propterea, quibusdam advenientibus qui recte crediderant, de edenda carne et non edenda quæstiones fiebant et utrumnam spes quæ in Christo est sufficeret aut et lex servanda esset. Hinc est unde omni industria id agit ut a lege eos tollat. *P. L.*, t. XVII, col. 45 sq.

Ainsi, d'après ce texte, des juifs convertis auraient transmis aux Romains la foi au Christ avec l'observation de la Loi. Les judéo-chrétiens de Rome n'acceptaient point la divinité du Christ : ils la jugeaient contraire à l'unité de Dieu. L'Apôtre supposerait qu'ils n'ont point reçu la « grâce de Dieu spirituelle » et qu'ils auraient eu besoin « d'être confirmés ». L'auteur fait allusion à Rom., I, 11 et peut-être aussi à I, 2-4. Les judaïsants qui ont enseigné à Rome seraient les mêmes qui ont troublé la foi des Galates. Le cas est analogue, mais l'attitude de Paul est différente. L'Apôtre s'irrite contre les Galates, car, instruits exactement, ils se sont laissé entraîner; mais il ne s'irrite point contre les Romains, car ils ont reçu la foi du Christ sans avoir vu ni aucun miracle ni aucun apôtre. Cette foi aurait été purement verbale. Ils n'en avaient point pénétré le sens; car on ne leur avait point exposé « le mystère de la croix du Christ ». Des chrétiens à la foi exacte étant survenus, des controverses seraient nées concernant les aliments et la pratique de la Loi.

Cette notice de l'Ambrosiaster contient des affirmations assez singulières. Les judéo-chrétiens de Rome auraient rejeté la divinité du Christ comme contraire à l'unité de Dieu; ils n'auraient point reçu la « grâce spirituelle »; ils auraient eu au Christ une foi purement verbale, ignorant le « mystère du Christ ». Dans ces conditions, leur christianisme aurait été inférieur à celui de la première prédication apostolique et l'on ne comprendrait pas comment saint Paul aurait pu, dès les premières lignes, louer leur foi, I, 8, et dire qu'elle était la même que la sienne, I, 12. L'on ne comprendrait pas non plus pourquoi il n'insiste pas plus sur la divinité du Christ. Des idées analogues à celles de l'Ambrosiaster sur la situation de l'Église de Rome se rencontrent chez d'autres auteurs ecclésiastiques anciens, ainsi que dans des prologues de certains manuscrits de la Vulgate.

Saint Augustin supposait dans l'Église de Rome une situation analogue à celle des Églises de Galatie. Mais il avait soin de noter que c'était une conjecture exégétique suggérée par le texte : *Quantum ex ejus textu intelligi potest.* Voir *Epistolæ ad Romanos inchoata expositio*, *P. L.*, t. XXXV, col. 2087-2089.

Origène (Rufin) et saint Jérôme sont moins affirmatifs : saint Paul s'efforce de maintenir la balance égale entre les deux éléments. Origène, *In Rom.*, *P. G.*, t. XIV, col. 914; S. Jérôme, *In Gal.* (d'après Origène), *P. L.*, t. XXVI, col. 395. Pélage, par contre, ne voit aucune dissension entre les fidèles de Rome : ils tiennent leur foi de la prédication de Pierre. Saint Paul veut les « confirmer », non qu'il y ait dans leur foi des lacunes, mais pour que cette foi soit fortifiée grâce au témoignage et à l'enseignement des deux apôtres. *P. L.*, t. XXX, col. 648. D'après le Pseudo Primasius, l'épître fut écrite pour ramener le calme chez les chrétiens. Juifs et gentils prétendant également avoir la supériorité, saint Paul intervient pour les ramener, les uns et les autres, à une juste compréhension des choses et mettre fin à cette dispute inutile. *P. L.*, t. LXVIII, col., 411-415. Saint Thomas suppose également des rivalités entre juifs et gentils. Éd. Vivès, t. XX, p. 400, 573.

La thèse de l'Ambrosiaster se retrouve dans les *argumenta* ou prologues de nombreux mss. de la Vulgate. On les trouvera dans Harnack, *Marcion*, 2e éd., 1921, p. 127* sq., ainsi que dans la *Revue biblique*, 1926, p. 161 sq. Voici l'*argumentum* de l'Épître aux Romains : *Romani sunt in partibus Italiæ. Hi præventi sunt a falsis apostolis, et sub nomine Domini nostri Jesu Christi in legem et prophetas erant inducti. Hos revocat apostolus ad veram evangelicam fidem, scribens eis a Corintho.*

Les uns croient reconnaître dans ces prologues des idées marcionites : opposition entre saint Paul et l'Ancien Testament ou le judaïsme. Dom de Bruyne, *Prologues bibliques d'origine marcionite*, dans *Revue bénédictine*, 1907, p. 1 sq.; Harnack, *Marcion*, p. 129* et *Zeitschr. für die N. T. Wissenschaft*, t. XXIV, 1925, p. 204 sq. La notice de l'Ambrosiaster se rattacherait à cette doctrine, qui accentue l'opposition entre saint Paul et l'Ancien Testament. Le P. Lagrange a abandonné cette opinion, après l'avoir d'abord acceptée dans la première édition de son commentaire sur l'Épître aux Romains. Voir *Revue biblique*, 1926, p. 161 sq. La thèse de De Bruyne et Harnack a été réfutée par W. Mundle, dans *Zeitschr. für die N. T. Wissenschaft*, 1925, p. 56 sq. Le caractère marcionite de ces prologues n'est nullement évident. Pas plus que l'Ambrosiaster ils n'opposent saint Paul et l'Ancien Testament. D'ailleurs, s'ils étaient nettement marcionites, comment seraient ils passés dans les mss. de la Vulgate sans que les copistes se soient aperçus qu'ils n'étaient point conformes à la doctrine de saint Paul?

Il y avait à Rome, au temps de saint Justin, diverses catégories de judéo-chrétiens : des intransigeants, que saint Justin condamne; d'autres qui observaient la Loi sans fanatisme et croyaient au Christ : ceux-là « peuvent être sauvés »; enfin d'autres qui, tout en reconnaissant Jésus comme le Messie, ne le regardaient point comme Fils de Dieu préexistant : saint Justin rejette cette doctrine : « Un très grand nombre, dit-il, qui pensent comme moi, ne consentiraient point à parler ainsi. » Cf. *Dialog.*, XLVII, 3, *P. G.*, t. VI, col. 576-580; XLVIII, col. 581. Faut-il voir dans ces diverses tendances un écho de ce que fut l'Église de Rome vers l'an 58? L'on ne peut l'affirmer avec certitude. Mais, déjà avant saint Justin, certains esprits peu familiarisés avec la doctrine du IVe évangile ne concevaient point sans difficulté la préexistence du Christ. Cf. Hermas, *Pasteur*, *Sim.*, V, 2, 5, 6; *Sim.*, IX, 1. Il en était sans doute de même au Ier siècle. Ces tendances particulières ont laissé des traces jusqu'au IIIe siècle. Cf. Eusèbe, *H. E.*, V, XXVIII, *P. G.*, t. XX, col. 512. L'Ambrosiaster, au siècle suivant, a-t-il eu des renseignements sur ce point? C'est possible; mais en toute hypothèse ils n'étaient nullement de nature à faire comprendre l'Épître aux Romains. C'est pourquoi ce commentateur ne donne point ses explications comme fondées sur une tradition historique, mais comme des conjectures exégétiques. Cela apparaît clairement dans les phrases : *ut datur intelligi*... et *quamobrem negat illos spiritalem Dei gratiam consecutos ac per hoc confirmationem eis deesse*, allusion évidente à Rom., I, 11. Les prologues de la Vulgate sont dans la même ligne que l'Ambrosiaster et paraissent avoir la même origine. De plus, saint Augustin, nous l'avons noté, col. 2871, présente nettement lui aussi, son explication comme une conjecture appuyée sur le texte.

2. *Renseignements de l'histoire générale.* — Ces renseignements ne contiennent rien de positif sur l'Église de Rome; ils permettent seulement de dire quelle est l'hypothèse la plus vraisemblable.

Les premiers convertis furent très probablement des juifs auxquels vinrent se joindre des prosélytes et des païens. Les juifs furent expulsés de Rome sous Claude, 41-54. Les judéo-chrétiens durent être parmi les proscrits. Cf. Orose, *Hist.*, l. VII, c. VI, *P. L.*, t. XXXI, col. 1075; Act., XVIII, 2; Suétone, *Claude*, 25. Dion Cassius, il est vrai, parle simplement d'une défense de se réunir, *Hist.*, l. LX, VI, 6, datant de l'an 41. Il s'agit sans doute de mesures qui précédèrent l'expulsion et que l'empereur prit dès le commencement de son règne. Le récit d'Orose — non la date, qui serait la neuvième année de Claude — est confirmé par les Actes, XVIII, 2. Il est possible qu'une série de vexations contre les juifs les aient amenés à quitter Rome. Mais Suétone parle bien d'une expulsion : *Roma expulit.*

Malgré ces mesures vexatoires, la communauté ne sombra pas. Elle devait donc compter un assez grand nombre de prosélytes ou de païens convertis. A l'avènement de Néron, en 54, les juifs jouirent d'une plus grande liberté et purent commencer à rentrer. Mais en 58 la communauté devait être encore en majeure partie composée de païens convertis. Toutefois, les juifs, qui avaient formé auparavant un élément important de l'Église, ne pouvaient constater sans amertume qu'ils avaient perdu leur influence. D'autre part, les gentils convertis pouvaient être portés à les mépriser et à leur faire sentir l'état d'infériorité où ils se trouvaient par suite des circonstances. Mais l'Église n'était point divisée en deux fractions rivales ni bouleversée par l'action des judaïsants. Elle n'offrait rien de semblable à la situation des Églises de Galatie.

3. *Les données de l'épître.* — Dans l'hypothèse que nous venons d'exposer, le caractère et le ton de l'épître s'expliquent assez bien. Elle s'adresse moins à des juifs qu'à des « gentils ». En écrivant, saint Paul ne fait que remplir sa mission auprès des « gentils » *au nombre desquels* comptent les fidèles de Rome, I, 5-7 : ἐν οἷς ἐστε devant se traduire : « au nombre desquels vous êtes », et non : « au milieu desquels vous habitez. » Comme *des autres gentils*, l'Apôtre en attendu « des fruits spirituels », I, 13-15; il a le devoir de les offrir à Dieu *eux aussi* comme un sacrifice; c'est pourquoi il a osé leur écrire. XV, 15 sq.

Il veut leur communiquer « quelque don spirituel, pour les affermir », τι χάρισμα πνευματικόν, c'est-à-dire contribuer à leur progrès et à leur persévérance dans la foi. I, 11. L'Ambrosiaster, sur ce passage, suppose que les Romains, instruits par des juifs, ne devaient point avoir la véritable foi au Christ et que l'Apôtre voulait venir à Rome la leur donner, les mettre dans la voie du salut. *P. L.*, t. XVII, col. 53. Cette opinion ne trouve aucun appui dans le ỳ. 11 et ne peut se concilier avec les passages, I, 8; XV, 15 sq.

Enfin les noms mentionnés dans XVI, 1-15 — si, comme nous le croyons, ce chapitre fait bien partie de l'Épître aux Romains (voir plus haut, col. 2866) — sont presque tous grecs ou latins. Sans doute plusieurs ont pu être portés par des juifs de race, mais l'ensemble donne bien l'impression d'un milieu gréco-romain. En somme l'épître suggère une Église appartenant à la gentilité non seulement par sa situation géographique mais aussi par sa composition. Cf. XI, 13-32.

En outre, l'épître ne vise point spécialement des judaïsants. Elle n'est point polémique, elle reste toujours dans le ton de l'exposition. L'Apôtre n'y fait l'apologie ni de son évangile ni de sa personne.

On rapproche, il est vrai, de l'Épître aux Galates, le passage XVI, 17-20. Mais ces quatre versets appartiennent à un chapitre qui se présente comme un supplément. Ils visent de faux docteurs, des agitateurs qui provoquent des divisions et causent des scandales; mais, loin de fournir le thème, ils sont placés à la fin de la lettre comme une dernière recommandation destinée à prémunir les fidèles contre un danger qui les menace. Cf. XVI, 17; I Tim., VI, 5; Tit., I, 11. Les personnages visés sont probablement des judaïsants, mais nous n'en retrouvons la trace nulle part ailleurs dans l'épître. Il serait vraiment exagéré de chercher dans ces quelques versets la situation qui a déterminé le thème ainsi que le ton de l'épître. On ne saurait, d'ailleurs, voir des judaïsants dans « les faibles » du c. XIV. Il s'agit de chrétiens d'origine soit juive, soit païenne, à tendances ascétiques, se livrant à des abstinences que l'Apôtre ne veut point condamner. Cf. XIV, 2.

Toutefois un certain nombre de passages ne donnent-ils pas l'impression que saint Paul s'adresse spécialement à des juifs? Ne suppose-t-il pas ses lecteurs familiarisés avec l'Ancien Testament et attachés au judaïsme? Cf. IV, 1; VII, 5-6; VIII, 1, 15. Les c. IX-XI, où est exposée la situation d'Israël en face du salut, ne forment-ils point le centre de l'épître. Bien plus, saint Paul met en scène des juifs qui jouent le rôle d'objecteurs et provoquent des apostrophes. Enfin il prend des précautions pour ne pas blesser la susceptibilité des juifs. Cf. III, 1 sq., 31; IV, 1; VI, 1, 15-16; VII, 7-13; IX, 14, 19, 30; XI, 1, 11. C'est pourquoi un certain nombre d'exégètes ont cru l'épître adressée à des judéo-chrétiens : Volkmar, Holsten, Renan, Ed. Reuss, Sabatier, H. J. Holtzmann. Ils traduisent ἐν οἷς ἐστε, I, 5, « au milieu desquels vous êtes ».

Tous ces passages, pris isolément, seraient sans doute suffisants pour créer une probabilité. Mais, en regard d'autres passages formels en faveur de la thèse opposée, ils comportent une autre explication. Saint Paul n'oubliait point qu'il y avait dans la communauté de Rome un noyau de juifs; il devait en tenir compte ainsi que du nombre important de prosélytes, convertis de la première heure qui n'avaient point subi les vexations des pouvoirs publics et avaient dû rester à Rome sous l'empereur Claude. Ils étaient familiarisés avec l'Ancien Testament et les doctrines judaïques. D'ailleurs l'Ancien Testament n'était-il pas la principale, même l'unique autorité que l'Apôtre pût invoquer? Il le citait en s'adressant aux païens comme aux juifs.

Quant aux passages où l'Apôtre met en scène des adversaires ou des objecteurs, on peut y voir un procédé littéraire analogue à celui de la *diatribè* stoïcienne. Ce genre donnait à l'enseignement de la philosophie morale plus de vie et d'intérêt. Cf. art. PAUL, t. XI, col. 2345-2346.

IV. BUT DE L'ÉPITRE. — L'Apôtre a un vif désir de voir les fidèles de Rome; il s'est souvent proposé de se rendre auprès d'eux et il demande à Dieu de lui accorder ce bonheur; I, 9-13. Mais sa lettre ne saurait avoir pour but principal d'annoncer cette visite : il n'était pas nécessaire pour cela d'écrire un exposé du salut chrétien. Cette visite n'est guère que l'occasion ou le prétexte de la lettre; d'ailleurs elle restait toujours problématique dans la pensée de l'Apôtre.

La lettre n'a pas non plus pour but principal de remédier à une situation ou de traiter un cas particulier dans l'Église de Rome. Elle n'est point motivée par les besoins spéciaux de cette Église. D'ailleurs l'Apôtre ne l'avait point fondée et n'en avait pas la direction. Il ne l'avait même jamais visitée et ne connaissait que par ouï-dire sa composition et ses besoins.

En écrivant aux fidèles de Rome, il veut avant tout remplir son rôle d'apôtre des gentils. Il « se doit aux Grecs et aux barbares », Rom., I, 14; cf. I, 6, 13. En exposant aux chrétiens de Rome l'œuvre du Christ, il veut traiter le problème qui l'a toujours préoccupé au cours de son apostolat : le rôle de la Loi et la situation du judaïsme dans le plan général du salut. En exposant ce plan divin, il ne s'élève point contre un parti judaïsant. Il pense à tous les juifs; il expose leur situation dans l'histoire religieuse de l'humanité. Il est profondément attristé en voyant ses coreligionnaires, encore loin du salut. IX, 2. Il voudrait les voir réunis avec les gentils dans une même foi et il espère leur conversion. IX, 13. Cf. S. Augustin, *Inchoata expositio*, 1, *P. L.*, t. XXXV, col. 2088-2089. En dehors de toute polémique, il développe la doctrine du salut par le Christ sans la Loi. Mais il est amené par la nature même du sujet à définir le rôle de cette Loi et la position des juifs en face du salut. Sans doute il y a parmi les chrétiens de Rome des agitateurs, intrigants dangereux capables de séduire les fidèles; cf. XVI, 17-20; Paul le sait, mais ce n'est point là ce qui lui fournit le sujet de sa lettre. Il se contente, dans une dernière recomman-

dation, de mettre les fidèles en garde contre ces imposteurs.

Bien plus, l'épître a un caractère de généralité qui dépasse la simple lettre de circonstance. Sans en faire une lettre circulaire, l'Apôtre pouvait envisager sa diffusion dans d'autres Églises. Cf. Col., I, 16. Il avait senti, en effet, toute l'importance de l'Église de Rome pour l'avenir du christianisme. Par sa situation et son rayonnement, I, 8, elle était appelée à jouer un rôle important dans l'expansion et l'organisation du christianisme. Elle était aux yeux de l'Apôtre un gage d'universalité et d'unité pour la foi chrétienne.

D'ailleurs saint Paul, n'étant point absolument assuré d'aller à Rome, veut laisser aux fidèles un monument durable de son évangile en traitant le problème essentiel de la foi et, du même coup, il remplit son rôle d'apôtre des païens. Cf. I, 6, 13. C'est pourquoi, se plaçant tantôt sur le terrain de l'histoire et tantôt sur celui de la vie religieuse, il traite le problème du salut chrétien. Cette lettre n'est point précisément un compendium ou une synthèse de sa théologie, comme on le dit parfois : l'eschatologie, la résurrection, la cène, l'Église et même la christologie proprement dite y occupent trop peu de place. L'Apôtre y révèle « le mystère » du Christ, mystère de salut « tenu caché dans les siècles passés », mais « porté maintenant à la connaissance de toutes les nations, pour qu'elles se soumettent à la foi ». XVI, 25-26. Il répond ainsi aux questions qui devaient le plus préoccuper les esprits au moment où l'Évangile achevait de se répandre dans le monde gréco-romain. L'épître est le fruit d'expériences faites pendant plus de dix années d'un dur et fécond apostolat. En l'écrivant, l'Apôtre a laissé à l'Église un des plus grands monuments de la pensée religieuse et de la morale chrétienne. Voir art. PAUL, col. 2428, in fine.

V. ANALYSE DE L'ÉPITRE. — L'épître comprend deux parties d'étendue inégale. Dans la première, I, 1-XI, 36, après une courte introduction, I, 1-15, l'Apôtre énonce le *thème* de l'épître, 16-17 : dans l'Évangile, puissance divine de salut, se manifeste la justice de Dieu qui procède de la foi. Ce thème est développé logiquement jusqu'à la fin du chapitre XI.

La seconde partie, XII, 1-XVI, 27, contient des exhortations et des avis concernant les devoirs du chrétien, XII, 1-XV, 13; elle fait connaître les sentiments et les projets de l'Apôtre, XV, 14-33. Enfin l'épître se termine par un chapitre de salutations et recommandations diverses, XVI, 1-24, suivies d'une doxologie, XVI, 25-27.

Adresse et exorde (I, 1-15). — Paul, choisi par Jésus-Christ comme apôtre des païens, salue les fidèles de Rome appelés par Dieu à la foi chrétienne. Depuis longtemps il désire les voir et leur communiquer, comme aux autres païens, son message de salut. — Cet exorde renferme un important enseignement christologique, ℣. 2-3; cf. IX, 5.

Thème (I, 16-17). — Il ne rougit point de l'Évangile, car « c'est une puissance divine de salut pour tout croyant, le juif d'abord, puis le grec ». En lui (l'Évangile) se révèle la « justice de Dieu » qui procède de la foi.

1° *Première partie : La justification par la foi* (I, 18-XI, 36). — 1. *Nécessité de la justification* (I, 18-III, 20). — Tous les hommes sont hors de la voie qui mène au salut : l'humanité tout entière a besoin d'être « justifiée ». Les païens ont méconnu le vrai Dieu qui se manifestait dans les œuvres de la création et ils ont adoré des idoles. La déchéance morale où ils sont tombés est la conséquence et le châtiment de l'erreur religieuse, I, 18-32.

Les juifs ne sont pas mieux partagés; car ils commettent ce qu'ils condamnent chez les païens. Les uns et les autres seront jugés : les païens, d'après la loi inscrite dans leur conscience; les juifs, d'après celle que Dieu leur a donnée. Malgré leurs privilèges, ils tombent eux aussi sous le coup de la colère divine : ils ne peuvent être justifiés par les œuvres de la Loi. II, 1-III, 25.

2. *Mode de la justification* (III, 21-IV, 25). — Dieu donne la justice à ceux qui croient en Jésus-Christ. Cette justice est gratuitement conférée à tous par le moyen de la foi : « Tous ont péché et sont privés de la gloire de Dieu. Mais ils sont (désormais) justifiés gratuitement par sa grâce, par le moyen de la rédemption qui est en Jésus-Christ. » III, 21-26.

Les juifs doivent renoncer à leurs prétentions, car l'homme est justifié par la foi à l'exclusion des œuvres de la Loi. La justification d'Abraham en est la preuve. Sa foi lui a été comptée comme justice alors qu'il était encore incirconcis. L'héritage du monde lui a été promis ainsi qu'à sa postérité, grâce à la justice de la foi, non de la Loi. Sa justification est ainsi le type et comme le prélude de la justification chrétienne. III, 27-IV, 25.

3. *Fruits de la justification et vie spirituelle. La certitude du salut* (V, 1-VIII, 39). — La justification assure la délivrance de la colère, la réconciliation avec Dieu par la mort de son Fils et le salut. En effet, Jésus-Christ a détruit l'œuvre de mort du premier homme. Adam, par sa faute, avait introduit dans le monde la mort avec le péché et tous les hommes étaient assujettis à la mort parce que tous avaient péché. Jésus-Christ a procuré à tous la justification qui donne la vie éternelle. V, 1-21.

Le chrétien, une fois justifié, est délivré de la servitude du péché. Mort et ressuscité avec le Christ, d'une façon mystique, dans le baptême, uni au Christ, il reçoit en lui une vie nouvelle qui est celle du Christ ressuscité, une vie pour Dieu, vie d'affranchissement du péché dont le salaire était la mort. Cette vie est un don de Dieu, une vie éternelle en Jésus-Christ Notre-Seigneur. VI, 1-23.

Le chrétien justifié est affranchi de la Loi. La Loi, comme toute loi positive, n'a fait que mettre la nature humaine en face du mal sans lui donner la force de le vaincre. Ainsi elle n'a fait que multiplier les transgressions : sa faillite se constate par expérience lorsqu'il s'agit de résister au péché et à la chair. D'où nous viendra la force et la victoire? De l'Esprit de Dieu, l'Esprit du Christ qui habite en nous et qui est principe de vie. VII, 1-VIII, 13.

Bien plus, la puissance de Dieu se manifestera en nous donnant « le salut », en nous faisant partager, dans l'autre vie, la gloire du Christ. Nous sommes, en effet, fils de Dieu par adoption et nous avons droit à l'héritage céleste dans la gloire future. Cette gloire, la création y aspire; nous l'attendons en gémissant; l'Esprit-Saint en est le gage, car il prie en nous et pour nous. D'ailleurs la volonté de Dieu qui nous y prédestine nous la garantit. Cette espérance est ferme, car elle est fondée sur la rédemption : rien ne pourra nous arracher à l'amour de Dieu qui est dans le Christ Jésus. VIII, 11-39.

4. *Les juifs en face du salut* (IX, 1-XI, 36). — En traitant le problème du salut, l'Apôtre devait parler de la situation des juifs. Il éprouve une grande tristesse de voir que ses coreligionnaires ne se sont point « soumis à la justice de Dieu », c'est-à-dire n'ont point embrassé la foi. C'est que le salut n'est pas donné à la descendance d'Israël « selon la chair », mais dépend du libre choix de Dieu qui peut, sans injustice, « appeler » qui il veut. Voilà pourquoi les gentils ont devancé les juifs.

D'ailleurs les fils d'Israël se sont endurcis; ils se sont heurtés à la pierre d'achoppement; ils ont dédaigné la justice qui vient de la foi en Jésus-Christ, pour s'atta-

cher à celle qui vient des œuvres de la Loi. Pourtant, la Loi même ne leur montrait-elle pas que la foi en Jésus est la voie unique et universelle du salut? Il sont donc inexcusables de ne pas avoir cru à l'Évangile.

Toutefois leur réprobation n'est ni totale, ni définitive. Dieu n'a point rejeté son peuple. Une partie a déjà été appelée au salut messianique. Si le plus grand nombre ont été « aveuglés » et sont tombés, « leur chute a fait la richesse du monde », car elle a servi au salut des gentils. Cette situation n'est que temporaire; cet aveuglement cessera lorsque la masse des gentils sera parvenue au salut : alors tout Israël sera sauvé. Ainsi les desseins de Dieu aboutissent en définitive à la miséricorde; mais ses jugements sont insondables et ses voies incompréhensibles.

2° *Deuxième partie. Les devoirs du chrétien. Recommandations et salutations* (XII, 1-XVI, 27). — 1. *Préceptes généraux* (XII, 1-XIII, 14). — Il faut offrir son corps en sacrifice agréable à Dieu. Il faut se transformer par le renouvellement de l'esprit, afin de discerner la volonté de Dieu, ce qui est bien, ce qui est parfait.

Chacun doit se contenter de la fonction qu'il remplit dans l'Église : tous ne forment qu'un seul corps dans le Christ.

La charité a horreur du mal; elle doit être prévenante, empressée, compatissante. Il ne faut pas rendre le mal pour le mal; on doit s'efforcer d'être en paix avec tout le monde; ne point se venger, mais laisser à Dieu la vengeance; il faut triompher du mal par le bien.

Il faut être soumis aux autorités, car toute autorité vient de Dieu. Il faut être soumis non seulement par crainte d'un châtiment, mais par motif de conscience. Nos devoirs envers le prochain se résument en cette parole : « Tu aimeras ton prochain comme toi-même »; l'amour est « la plénitude » de la Loi.

Il faut se dépouiller des œuvres de ténèbres, prendre les « armes de la lumière », se conduire honnêtement comme en plein jour; en un mot, « revêtir le Christ », car le jour du salut approche.

2. *Conduite envers « les faibles »* (XIV, 1-XV, 13). — Les « faibles dans la foi » étaient des chrétiens qui croyaient devoir s'abstenir rigoureusement de viande et de vin et observaient certains jours comme spécialement consacrés à Dieu.

L'Apôtre demande que l'on observe à leur égard la plus grande charité. Celui qui « mange de tout » ne doit point mépriser le « faible dans la foi », qui « s'abstient » ou « se nourrit de légumes », car l'un et l'autre agissent pour le Seigneur. Il ne faut rien faire qui soit pour un frère une pierre d'achoppement, une occasion de chute. Il faut supporter les faiblesses des autres, chercher le bien et l'édification du prochain. Il faut pratiquer l'abnégation et accueillir les autres comme le Christ nous a accueillis. Dieu a accompli ses promesses faites aux juifs, mais les gentils eux aussi ont une dette spéciale envers la miséricorde divine.

3. *Notes personnelles. Sentiments et projets de l'Apôtre* (XV, 14-33). — Saint Paul, en rappelant aux Romains leurs devoirs avec une certaine hardiesse, agit comme apôtre des gentils. En s'acquittant de sa mission il les offre à Dieu comme un sacrifice et remplit ainsi le service divin.

Jusqu'ici il n'a prêché qu'en Orient, depuis Jérusalem jusqu'à l'Illyrie, et il n'a point bâti sur le fondement établi par un autre : il a parlé seulement là où le Christ n'avait pas été nommé. C'est ce qui l'a empêché à plusieurs reprises d'aller à Rome. Maintenant il espère s'y arrêter en se rendant en Espagne; mais auparavant il doit aller à Jérusalem, pour remettre aux chrétiens une collecte faite en Macédoine et en Achaïe. Enfin il exhorte les fidèles à combattre avec lui par la prière et il les salue dans la joie de les voir bientôt.

4. *Recommandations, salutations et doxologie* (XVI, 1-27). — Par manière d'épilogue, l'Apôtre recommande aux chrétiens Phœbé, diaconesse de Cenchrées et il salue spécialement un grand nombre de personnes.

Il exhorte les frères à se garder de ceux qui causent des divisions et des scandales et à s'en éloigner. Il joint à ses salutations celles de ses compagnons et de son secrétaire Tertius.

La lettre se termine par une doxologie solennelle où est résumé l'évangile de l'Apôtre, c'est-à-dire le « mystère » de Jésus-Christ, révélé par Dieu et porté à la connaissance de toutes les nations pour les soumettre à la foi.

VI. Date et lieu de composition. — Les passages I, 8, 13, laissent déjà entendre que l'épître appartient à une époque tardive dans la carrière de l'Apôtre. La notice XV, 18-23 nous apprend qu'il a évangélisé l'Orient, « de Jérusalem à l'Illyrie », et qu'il songe à s'arrêter à Rome en allant en Espagne. XV, 24, 28. Cf. Act., XIX, 21. Présentement il se rend à Jérusalem pour porter aux fidèles le produit de la collecte faite en Macédoine et en Achaïe. Le verbe au présent, πορεύομαι, XV, 25, ne dit pas nécessairement que l'Apôtre est déjà en voyage, sur mer, ou faisant escale dans quelque port, ou dans les haltes du trajet, par exemple à Philippes, Néapolis ou Troas On ne le conçoit guère rédigeant ou dictant la lettre aux Romains au milieu des fatigues et des multiples inconvénients du voyage. Il est encore à Corinthe, sur le point de partir, à la fin des « trois mois » mentionnés, Act., XX, 33. Il est l'hôte du chrétien Caïus ou Gaïus, Rom., XVI, 23, qu'il a baptisé lui-même à Corinthe. I Cor., I, 14. La recommandation de Phœbé, diaconesse de Cenchrées, port sur le golfe Saronique, près de Corinthe, vient confirmer cette hypothèse. Un autre indice est fourni par la mention d'Éraste, « le trésorier de la ville », XVI, 23, s'il s'agit du personnage dont la deuxième à Timothée dit qu'il est « resté à Corinthe ». II Tim., IV, 20. Mais l'on ne voit guère comment un administrateur, obligé à la résidence par sa charge, pouvait être le compagnon de saint Paul mentionné Act., XIX, 22 et II Tim., IV, 20. Le nom d'Éraste était très répandu.

L'époque de la composition est fixée par les circonstances mêmes. L'Apôtre a terminé sa troisième mission; il est sur le point de rentrer à Jérusalem. La date précise dépend du système de chronologie adopté pour les voyages de saint Paul. La plus probable est l'hiver de 57-58. Si l'on avance d'un an cette date, il n'y a plus qu'un intervalle de six mois entre la première et la seconde aux Corinthiens (du printemps à l'automne de l'an 56). L'Épître aux Romains ainsi que le retour de saint Paul à Jérusalem pourraient alors dater de l'hiver 56-57. Mais dans ce cas il semble qu'on aurait quelque peine à placer dans un intervalle de six mois les événements supposés par la seconde aux Corinthiens.

La recommandation de la diaconesse Phœbé qui se rend à Rome, XVI, 1, a fait supposer que saint Paul l'avait chargée de porter sa lettre : conjecture très vraisemblable, dont on trouve l'écho dans plusieurs manuscrits et versions.

VII. Doctrines. — L'Épître aux Romains, nous l'avons déjà noté (voir col. 2875), n'est point une synthèse de la théologie de saint Paul. L'eschatologie, la résurrection, les sacrements en dehors du baptême, l'Église et même la christologie proprement dite y occupent assez peu de place. Mais, en traitant du salut par le Christ, sujet fondamental de l'écrit, et en exhortant à la vie chrétienne, l'Apôtre touche incidemment à une foule de sujets qui ont, dans l'ensemble de sa théologie et dans la théologie chrétienne, une grande importance. Nous avons exposé ailleurs l'enseignement de l'épître sur la justification et le salut par Jésus Christ. Voir art. Paul, § VII, L'Épître aux Romains,

col. 2428-2450. Nous marquerons donc seulement ici les points de doctrine ou les notions exposés à l'occasion du thème principal.

1° *Dieu.* — Dans sa notion de Dieu, l'Apôtre est tributaire de l'Ancien Testament; mais il apporte de nouvelles données sur l'existence de Dieu, sa providence, ses attributs, son plan de salut universel.

1. *Existence de Dieu, sa nature et ses attributs.* — Dieu se fait connaître à l'homme par la création. I, 18-21. La raison ou l'intelligence, s'exerçant sur les choses créées, permet à l'homme de connaître clairement ce qui est connaissable de Dieu. De la créature qu'il voit, l'homme remonte par la réflexion à sa cause invisible; il en découvre la puissance éternelle, indéfectible, ἀΐδιος αὐτοῦ δύναμις, et la nature divine, θειότης. L'Apôtre n'indique pas d'une manière précise le processus de cette connaissance. Cependant le terme νοούμενα marque bien que l'homme, par son intelligence, *conçoit* les perfections invisibles, en partant de la créature, c'est-à-dire de l'expérience des choses visibles. Cf. Sap., XIII, 1 sq.: Platon, *Rep.*, VI, 507 *b*. L'homme peut connaître Dieu non seulement comme cause suprême des êtres, mais aussi comme leur fin; l'Apôtre le suppose en marquant les obligations qui découlent pour l'homme de cette connaissance : rendre à Dieu l'honneur et l'action de grâce, c'est-à-dire le reconnaître comme maître et source de tous biens. Cf. *Conc. Vatic.*, sess. III, *Const. de fide*, c. II.

Le passage II, 12, 14 sq. postule l'existence de Dieu comme une nécessité de l'ordre moral. « *Des païens*, n'ayant pas de loi écrite », accomplissent naturellement ce que la loi commande. La lumière naturelle de la raison leur montre le bien et le mal, et leur conscience porte un jugement sur la moralité de leurs actes. Ils seront jugés d'après cette connaissance, jugement qui sanctionnera même les « choses secrètes, τὰ κρυπτὰ τῶν ἀνθρώπων ». Or, une telle sanction suppose un juge omniscient et un exécuteur tout-puissant. La connaissance naturelle du bien et du mal permet donc de conclure à l'existence d'un être supérieur, principe et gardien de la loi morale. Saint Paul n'a point tiré lui-même cette conclusion; mais il a posé des principes d'où l'on peut légitimement la tirer.

Du passage I, 18-21 découle la *spiritualité* de Dieu et son *éternité*. Il n'appartient point au monde sensible; il est invisible, il ne tombe point sous l'expérience, étant conçu par l'intelligence; il est πνεῦμα ; cf. XV, 19; I Cor., II, 11; III, 16. Il est indéfectible, ἀΐδιος, antérieur au monde. XVI, 25; cf. Eph., I, 4.

Saint Paul marque bien la *transcendance* de Dieu, son indépendance du monde. Le monde lui est subordonné, comme à son créateur et à sa fin dernière : « tout est de lui, par lui, pour lui ». XI, 36. Il règle toutes choses par sa volonté. L'Apôtre d'ailleurs n'analyse point la notion de Dieu comme être absolu. Il montre plutôt son action dans le gouvernement des choses, spécialement de l'homme. Des formules analogues à XI, 36 se rencontrent dans les écrits hermétiques et surtout dans la philosophie stoïcienne, où elles s'appliquent au monde ou à la nature divinisée. Elles traduisent une conception panthéiste qui n'a rien de commun avec saint Paul. Cf. Lietzmann, *An die Römer*, 3e éd., p. 107.

La *sagesse*, σοφία, et la *science*, γνῶσις, de Dieu, sont mentionnées, XI, 33, non pour expliquer la manière dont Dieu connaît, mais pour justifier sa conduite dans le gouvernement des choses. Dans sa sagesse, Dieu a conçu un plan universel de salut; cf. I Cor., I, 19, 21, 24; II, 6 sq. Il l'a réglé et il l'exécute par sa volonté souveraine, à laquelle personne ne peut demander compte : ses *jugements* sont *insondables* et ses *voies*, *impénétrables*, ἀνεξιχνίαστοι. Ce plan est un mystère révélé dans la prédication de l'Évangile. XVI, 25-26; cf. Eph., I, 9-12.

Dans l'exécution de ce plan, Dieu a manifesté sa *puissance, sa justice, sa miséricorde.* Sa puissance s'exerce par l'Évangile, I, 16-17; sa justice se révèle en sauvant l'homme par la foi. I, 17; III, 21-22, 25, 26; X, 3. Il en est de même de sa miséricorde qui s'étend à tous les hommes. XI, 31-32; cf. IX, 23; XV, 9.

La *colère* de Dieu s'est révélée contre les juifs et les païens. XI, 22; I, 18. Cette notion a un sens eschatologique dans II, 5-6; V, 9. Par un juste jugement, Dieu rendra à chacun selon ses œuvres; d'un côté, « gloire et immortalité », d'un autre, « colère et indignation », c'est-à-dire un juste châtiment. Cette notion de colère se rattache donc à la justice rétributive qui est connexe à la sainteté dans l'Ancien Testament.

D'ailleurs, la justice de Dieu est la justice qui sauve, I, 16-17, non celle qui punit. Elle désigne moins un attribut divin qu'un don accordé à l'homme et fruit de l'attribut divin. Voir art. PAUL, t. XI, col. 2433.

Le but du plan divin est « la *gloire de Dieu* », XV, 7; III, 7; IX, 23; cf. XI, 36; XVI, 27 : c'est l'honneur dû à Dieu de la part des créatures; cf. I, 23. Cette expression marque également la suprême destinée de l'homme, son salut. III, 23; V, 2; VIII, 18, 21; IX, 4, 23.

Dans l'exécution du plan divin se manifeste l'*amour* de Dieu : la grande marque de cet amour c'est la mort du Christ pour les pécheurs. V, 8. Bien plus cet amour « s'est répandu dans nos cœurs par l'Esprit-Saint ». V, 5. Il n'est plus seulement en Dieu, mais il s'épanche dans le chrétien comme une source de vie et un gage d'espérance : rien ne peut arracher l'homme à l'amour de Dieu et du Christ. VIII, 39, cf. 35.

Cet amour de Dieu se manifeste spécialement dans la *prédestination*, qui donne aux chrétiens justifiés, la certitude ou la garantie du salut. VIII, 28-30. Ce passage difficile a donné lieu à des interprétations diverses et à des controverses théologiques. Ces dernières seraient hors de propos ici ; efforçons-nous seulement de préciser la pensée de l'Apôtre.

Il veut donner *à tous les fidèles*, à tous ceux qui sont justifiés, la certitude, *ex parte Dei*, de leur salut : Dieu est « pour eux », ℣. 31; rien ne pourra « les séparer de son amour », ℣. 39. Il a fixé son plan, son programme de salut et il l'accomplira. Sans doute saint Paul sait bien que les chrétiens peuvent contrecarrer ce plan et céder aux tendances de la chair, même après la justification; mais ici il n'envisage pas cette hypothèse; il pose seulement un principe et parle des fidèles dans leur ensemble comme étant dans la voie normale sous la conduite de l'Esprit. En effet, « ils sont appelés selon un dessein », κατὰ πρόθεσιν, *secundum propositum*, une résolution bien arrêtée. Ici saint Paul ne laisse point entendre qu'il y a deux catégories d' « appelés », comme l'explique saint Augustin, *P. L.*, t. XLIV, col. 929; cf. col. 901, les uns simplement appelés sans être élus et les autres appelés selon un dessein spécial qui les prédestine. Les « appelés » sont tous les fidèles, tous ceux qui « aiment Dieu », en un mot tous ceux qui ont reçu la justice, qui ont répondu à l'appel divin. En distinguant deux catégories d'appelés, l'Apôtre ruinerait sa propre thèse et découragerait les chrétiens au lieu de les rassurer.

Pourquoi Dieu a-t-il arrêté cette « résolution » et adressé cet appel efficace « à ceux qui l'aiment »? Parce qu'il les « a prédestinés à être conformes à l'image de son Fils ». ℣. 29, les ayant connus ou distingués d'avance, προέγνω. L'acte initial est donc un acte de prescience divine ; c'est par là que Dieu commence ; c'est parce qu'il a « connu d'avance », qu'il prédestine, qu'il appelle, qu'il justifie, qu'il glorifie.

Or, en quoi consiste cette prescience et quel en est l'objet? Ici, deux courants d'exégèse, comme deux

écoles parmi les théologiens. Les uns estiment que cette prescience comporte une préférence, presque un choix, *sans autre raison que le bon plaisir de Dieu*. Lagrange, Sanday-Headlam, Zahn, Jülicher, Allo, dans la *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 1913, p. 276 sq.; Lagrange propose de traduire : « Ceux qu'il a connus avec amour », *Épître aux Romains*. Cette prédilection initiale est supposée plutôt que suggérée par le sens du mot προέγνω qui est indéterminé.

Selon d'autres, cette prescience est celle des mérites : Dieu a connu d'avance ceux qui lui seraient fidèles et l'aimeraient; c'est en prévision de ces mérites qu'il les a prédestinés. Cf. Cornély, *In Rom.*, p. 451 sq.

Le ℣. 29 pose une autre question non moins difficile. L'expression : « Il les a prédestinés à être conformes à l'image de son Fils » désigne-t-elle la prédestination à la grâce ou à la gloire? En d'autres termes συμμόρφους désigne-t-il la « conformité » au corps glorieux du Christ par la résurrection? Ou signifie-t-il la conformité au Christ en cette vie par la grâce et l'adoption, la transformation réalisée par l'Esprit-Saint qui nous fait participer. dès maintenant, à la vie du Christ ressuscité? A considérer la doctrine de l'Apôtre dans son ensemble, on peut hésiter. En effet, le chrétien justifié est bien, déjà en cette vie, renouvelé par l'Esprit-Saint et « conformé » à l'image du Christ d'une façon mystique : Le Christ est « formé » dans le chrétien. Gal., IV, 19; Rom., XII, 2; II Cor., III, 18. Mais, dans le passage en question, saint Paul veut affermir l'espérance de ce que nous ne voyons pas encore : on n'espère plus ce que l'on voit ou ce que l'on a déjà obtenu. VIII, 23-25. Il veut donc donner aux « enfants de Dieu » la certitude de la gloire future, qui les rendra conformes au corps glorieux du Christ. VIII, 21; cf. Phil., III, 20-21. L'état actuel s'épanouira en gloire. C'est bien ce que suggère tout le développement VIII, 23-30. Cf. I Cor., XV, 49.

Le verbe ἐδόξασεν à l'aoriste, ℣. 30, crée il est vrai une difficulté si l'on entend συμμόρφους de la gloire future. En effet, les autres verbes également à l'aoriste, προώρισεν, ἐκάλεσεν, ἐδικαίωσεν, désignent une action passée. L'appel et la justification sont un fait accompli; il doit donc en être de même pour la glorification. Ainsi il s'agirait d'un avantage présent, résultat de l'adoption, de l'union au Christ et de la vie de l'Esprit. Cf. VIII, 2, 10-11. Les partisans de l'autre interprétation répondent que le verbe ἐδόξασεν est au passé par anticipation. L'apôtre veut donner la certitude absolue, *ex parte Dei*, de la glorification future. Cf. Eph., II, 6. Cette interprétation semble plus conforme au développement de la pensée : la glorification étant l'acte final, le couronnement du plan divin, l'objet essentiel de l'espérance.

On remarque d'ailleurs aisément que l'Apôtre ne pose point le problème théologique de la prédestination dans toute son ampleur. Il note seulement un aspect de la question, pour montrer que, du côté de Dieu, l'espérance ne trompe point. De cette espérance, le « dessein » divin donne la certitude et la garantie : le plan divin en faveur des chrétiens est réglé. L'Apôtre ne veut nullement élaborer un système, ni même en fournir les éléments. D'ailleurs, les passages où il se préoccupe d'assurer la persévérance des fidèles marquent suffisamment à quel point il sauvegarde la liberté humaine et la part de l'activité personnelle dans l'acquisition du salut. Si, du côté de Dieu, le salut est acquis, l'homme, de son côté, même une fois justifié, peut y faire obstacle et contrecarrer individuellement le plan divin. Mais, dans le passage VIII, 29-30, l'Apôtre fait abstraction de cet élément. Il envisage les chrétiens dans leur ensemble, ceux qui de fait « aiment Dieu » et il accentue le dessein bien arrêté de Dieu relativement à cette communauté. Ni la destinée de fait, ni la coopération de chaque fidèle pris individuellement n'entrent ici dans sa perspective. Il appartient à la théologie spéculative plus qu'à l'exégèse de rechercher comment l'activité humaine peut collaborer au plan divin dans la réalisation du salut.

Les développements des c. IX-XI sur le choix des gentils et le rejet temporaire des juifs a fait poser d'une façon indirecte le problème de la prédestination. Ces passages mettent en relief à la fois l'amour de Dieu et la souveraine indépendance de sa volonté dans le gouvernement des choses. Ces chapitres se rattachent d'ailleurs logiquement au c. VIII. Dieu avait choisi pour former « ceux qui l'aiment » un nouveau groupe de fidèles composé surtout de gentils et il avait fait ce choix d'une façon purement gratuite, par « grâce » et non en raison du mérite des œuvres. Devant cette situation nouvelle, les juifs devaient estimer que le mérite aurait dû être la raison de ce choix et qu'eux-mêmes y avaient plus de droits que les gentils. Pour prévenir cette objection contre le plan divin ou pour y répondre, l'Apôtre insiste sur la gratuité de l'appel à la foi, sur l'indépendance de la volonté divine à laquelle personne ne saurait demander aucun compte. Dieu peut faire ce qu'il veut sans injustice. Ainsi l'Apôtre ne traite explicitement ni de la prédestination, ni de la réprobation des individus, mais uniquement de la vocation des gentils et du rejet des juifs. Il pose cependant le principe très large de la souveraineté et de l'indépendance absolue de la volonté divine. De ce principe, les théologiens devront tenir compte dans l'élaboration de leurs systèmes. L'Apôtre illustre sa pensée par de nombreux passages de l'Ancien Testament où est accentuée l'indépendance de la volonté divine. Le choix dépend uniquement de celui qui appelle, c'est-à-dire de Dieu. Rom., IX, 11-15.

Le passage le plus important et le plus discuté est IX, 19-24. L'Apôtre, au ℣. 19, introduit une objection : « Pourquoi, dans ces conditions, Dieu se plaint-il encore; puisqu'enfin l'on ne s'oppose pas à ses desseins? Au contraire, l'on accomplit sa volonté. »

La réponse à cette objection, ℣. 20-21, a été interprétée, avec des nuances variées, de deux manières différentes. Beaucoup d'exégètes modernes, suivant la voie tracée par saint Jean Chrysostome, ne voient dans ces deux versets, 20-21, qu'un simple exemple, une sorte de parabole fournissant une réponse à une objection impertinente. La première interrogation : « O homme, qui es-tu pour discuter avec Dieu? » donne ainsi la clef des comparaisons qui suivent : le vase d'argile ne demande aucun compte au potier, quel que soit l'usage pour lequel il soit fait. Il n'y a dans ces deux versets aucune doctrine sur la prédestination. La pensée directrice est uniquement : « Est-ce que l'homme peut demander à Dieu pourquoi il a agi ainsi? » Le terme « masse », φύραμα de φυράω, mélanger, a le sens biblique de « matière plastique indéterminée », par opposition à πλάσμα, objet façonné. Cf. Is., XXIX, 16; XLV, 9; Jer., XVIII, 3; Sap., XV, 7; Eccli., XXXIII, 13 sq.

D'autres, au contraire, après saint Augustin, voient dans le terme « masse » et dans la comparaison du potier une allégorie de l'humanité pécheresse et des fins dernières. De la même masse du genre humain, corrompu par le péché et exposé à la damnation, Dieu choisit par pure miséricorde, les uns pour la gloire et rejette les autres dans un juste mais mystérieux dessein. Les uns sont préparés par Dieu à la gloire, ce sont les élus; les autres, disposés pour leur perte, les réprouvés. Cf. Cornély, *op. cit.*, p. 512.

Or, dans tout le passage à partir du ℣. 15, l'Apôtre n'expose pas une doctrine sur la prédestination des individus à la gloire et la réprobation; il traite d'une

manière directe seulement de l'admission des gentils à la foi et à la justice à l'exclusion des juifs : le bienfait est accordé aux gentils gratuitement; aux juifs il n'est pas accordé. Les gentils appelés et justifiés sont « préparés » à la gloire, comme dans viii, 30; les autres, objets de colère, c'est-à-dire méritant le châtiment, sont « prêts » pour la perte, ℣. 22; mais il n'est point dit que Dieu les y ait « préparés ». Noter en effet le contraste entre κατηρτισμένα au passif et προητοίμασεν qui marque l'action positive de Dieu. Il a donné aux juifs le temps de se repentir, en les « supportant dans une longue patience », et de ce fait sa miséricorde n'en a été que plus éclatante, mais elle s'est exercée en faveur de ceux qu'il a appelés. Dans la suite du développement l'Apôtre marque bien que le rejet des juifs a fait « la richesse du monde », xi, 12, 15, mais il montre également qu'ils ont été rejetés par leur faute : ils ont « méconnu la justice de Dieu », au lieu de s'y soumettre, c'est-à-dire refusé l'Évangile dans lequel se manifeste précisément cette justice. Cf. x, 3; i, 17.

Il apparaît donc clairement que l'Apôtre ne traite explicitement qu'un problème d'histoire : le sort des juifs en face du salut, et non un sujet de théologie abstraite. Mais l'on peut conclure de son exposé que l'ordre de la grâce en général est fondé sur la pure miséricorde ou l'amour; que la créature n'y a aucun droit et qu'il n'y a aucune injustice de la part de Dieu à appeler ceux qu'il veut, chacun gardant d'ailleurs sa liberté et demeurant l'artisan de sa propre destinée.

2. *Trinité.* — L'Apôtre n'expose pas une doctrine de la Trinité, mais, en développant le plan divin, il marque l'existence et le rôle des trois personnes divines. Dans l'exorde il mentionne le Père, ℣. 7, le Fils, ℣. 3, et peut-être aussi l'Esprit-Saint, ℣. 4, πνεῦμα ἁγιωσύνης, mais cette dernière expression peut désigner aussi la nature divine du Christ.

Le Père n'est pas seulement Père par rapport au Christ, i, 2-3; vi, 4; xv, 6; il est Père des fidèles dans l'ordre de la grâce, l'ordre surnaturel : les chrétiens, par l'adoption, deviennent ses fils et ont le droit de l'appeler leur Père; ils deviennent avec le Christ les cohéritiers des choses divines. viii, 15-17.

Le Fils fait l'objet de l'Évangile, i, 2; il est né de la race de David « selon la chair », i, 4; il a été « constitué Fils de Dieu avec puissance, en vertu de son *esprit de sainteté*, par sa résurrection d'entre les morts », i, 4. L'expression « esprit de sainteté » désigne probablement la nature spirituelle du Christ, nature très sainte ou divine. Voir ci-dessous, col. 2884. Cf. i, 9. Dieu a *envoyé* son Fils, viii, 3; il ne l'a *pas épargné*, viii, 32; par sa mort les hommes ont été réconciliés avec Dieu, v, 10; par l'action de l'Esprit de Dieu, ils deviennent eux-mêmes fils de Dieu par adoption, viii, 14; ils sont prédestinés à être « conformes à l'image du Fils de Dieu ». viii, 29.

L'Esprit-Saint est Esprit de vie, viii, 2, 10; il est donné aux fidèles et il répand dans leurs cœurs l'amour de Dieu, v, 5; il règle la conduite du chrétien. viii, 14, 16. L'Esprit de Dieu habite dans le chrétien, viii, 9; le chrétien possède l'Esprit du Christ, c'est-à-dire l'Esprit-Saint donné par le Christ : c'est l'Esprit de Dieu qui a ressuscité le Christ. viii, 9, 11. L'Esprit-Saint rend plus vif le sentiment que nous avons d'être enfants de Dieu. viii, 16. Le chrétien justifié a reçu les prémisses de l'Esprit, viii, 23, c'est-à-dire un gage de la glorification future. L'Esprit « aide à notre faiblesse » et « intercède pour nous en des gémissements ineffables », viii, 26, c'est-à-dire nous fait prier comme il convient et donne à notre prière toute sa valeur.

Enfin Dieu agit dans les fidèles par la vertu de son Esprit, xv, 13; c'est par l'Esprit qu'il opère des miracles et des prodiges. xv. 19.

Ainsi l'Apôtre marque spécialement le rôle de l'Esprit dans la vie chrétienne : son action est une action divine et personnelle; sa puissance est également une puissance divine.

3. *Création.* — La doctrine de l'Apôtre sur la création se rattache à celle de l'Ancien Testament. Dieu a façonné l'homme comme le potier façonne son ouvrage, ix, 20-21; il en est le maître. Par la création, il se manifeste à l'homme. Voir plus haut, col. 2879. La formule du c. xi, 36 a une allure philosophique : Ἐξ αὐτοῦ καὶ δι'αὐτοῦ καὶ εἰς αὐτὸν τὰ πάντα, toutes choses sont de lui, et par lui et pour lui (et non « en lui », *in ipso;* cf. Vulgate). Relativement aux êtres de l'univers, Dieu est à lui seul toute cause : les êtres proviennent de lui; ils subsistent par lui, par son action permanente : διὰ marque l'activité par laquelle les êtres existent; ils tendent à lui comme à leur fin. Ce passage marque à la fois la dépendance absolue des êtres à l'égard de Dieu, et l'indépendance de Dieu à leur égard. La formule est précisément introduite pour accentuer cette indépendance déjà établie dans les développements qui précèdent. On mesure toute la distance qui sépare saint Paul de la philosophie stoïcienne dans la doctrine sur les rapports de Dieu avec l'univers. Voir plus haut, col. 2879. L'on ne saurait restreindre la portée de cette formule à la conduite de Dieu dans l'histoire religieuse, comme si l'Apôtre voulait dire simplement, à propos du rejet des juifs, que tout, dans le plan divin, provient de Dieu, est dirigé par lui et converge vers lui. La formule est générale et présentée comme un principe affirmant la transcendance de Dieu par rapport au monde.

4. *Révélation.* — Dieu se révèle déjà dans l'ordre naturel par la création et la conscience morale. Voir col. 2879. Il a révélé dans l'histoire d'une façon surnaturelle son « être moral », sa volonté et son action sur les hommes et les choses. ii, 18 sq. Il a confié à un peuple choisi ses « oracles » et ses promesses. iii, 1 sq.; ix, 1-5. Enfin, par l'Évangile, il a révélé sa justice pour le salut de l'humanité. i, 16-17; iii, 21. Son plan de salut est un mystère demeuré « caché dans les temps anciens », mais révélé maintenant et manifesté dans les écrits des prophètes. xvi, 25-26. La révélation de l'Évangile était annoncée et préparée dans les écrits prophétiques de l'Ancien Testament, i, 2; iii, 21; mais cela n'a été mis en pleine lumière que par la prédication du Christ et des apôtres. Ainsi la prédication de l'Évangile, d'une part, a révélé « le mystère » du Christ; mais d'autre part, en apportant le témoignage des prophéties, elle en a manifesté toute la portée. Cf. Eph., i, 9-14; Heb., i, 1 sq.

2° *Le Christ.* — 1. *Préexistence et divinité.* — Le Christ est le Fils de Dieu par nature, son « propre Fils », viii, 32, non un fils par adoption. Dieu l'a envoyé, viii, 3; s'il est « né de la race de David », c'est seulement « selon la chair », c'est-à-dire à cause de sa nature humaine, mais il existait déjà auparavant. i, 3; cf. ix, 5ª, τὸ κατὰ σάρκα. Il a des prérogatives divines : l'amour du Christ, c'est l'amour même de Dieu; cf. viii, 35, 39; v, 6-10. Il est « à la droite » de Dieu, remplissant le rôle de juge. viii, 34. Il est le Seigneur « des morts et des vivants ». xiv, 9. Saint Paul lui attribue la parole qu'Isaïe met dans la bouche de Jahvé, xiv, 11 : « Par ma vie, dit le Seigneur, tout genou fléchira devant moi, toute langue rendra gloire à Dieu »; cf. Is., xlv, 23. C'est en qualité de Fils qu'il a été investi de puissance à la suite de sa résurrection. i. 4. Cette doctrine est analogue à celle de Phil., ii, 6-11; mais, dans ce dernier passage, le contraste entre la nature divine du Christ préexistant et sa nature humaine est beaucoup plus accentué. Cf. II Cor., viii, 9.

Le passage Rom., ix, 5ᵇ affirme très probablement d'une manière explicite la divinité du Christ. Certains exégètes anciens n'y ont vu qu'une simple doxologie; mais Tertullien y voyait déjà une explication de la

nature et de la dignité du Christ. *Adv. Prax.*, c. XIII, XV. Cette opinion est généralement admise par les exégètes modernes. La question n'est point tranchée par la ponctuation dans les témoins du texte, car cette ponctuation n'appartient très probablement point au texte original. Voir ci-dessus, col. 2862. En toute hypothèse, si l'on suppose une doxologie commençant à ὁ ὤν il faut un arrêt ou une coupe après τὸ κατὰ σάρκα. Or on ne voit pas que le développement de la pensée appelle ici l'action de grâces. Il est beaucoup plus naturel de rapporter ὁ ὤν à Χριστός : le Christ descend des « pères » pour « ce qui est de la chair »; mais il est Dieu, Θεός — non ὁ Θεός, ce qui désignerait Dieu le Père et serait absolument contraire à la doctrine de saint Paul — c'est-à-dire de nature divine. La divinité du Christ mise ici en contraste avec son humanité est une pensée analogue à Rom., I, 4, κατὰ σάρκα..... κατὰ πνεῦμα.. La seule objection sérieuse à cette explication est que nulle part ailleurs l'Apôtre n'appelle le Christ Θεός. Or cette objection perd de sa force si l'on observe qu'il dit, Phil., II, 6-7 : ἐν μορφῇ Θεοῦ ὑπάρχων et ἴσα Θεῷ, et qu'il attribue au Christ des prérogatives divines. Voir A. Durand, *La divinité du Christ dans saint Paul, Rom., IX, 5*, dans *Revue biblique*, 1903, p. 550 sq.; Cornély et Lagrange, *h. l.*

2. *L'incarnation.* — L'incarnation du Fils de Dieu est clairement enseignée. Le Christ est « *né* de la race de David selon la chair ». I, 3; IX, 5ª. Dieu « l'a envoyé dans une chair semblable à celle du péché ». VIII, 3. Il appartient donc à l'humanité : il est le deuxième Adam. C'est-à-dire que, grâce à son humanité, il est mort pour les hommes et les a réconciliés avec Dieu. V, 1-10. Il a détruit l'œuvre de culpabilité et de mort du premier Adam, en rendant surabondamment aux hommes la justice et la vie. V, 12-21. En prenant une « chair sans péché », le Christ « condamnait le péché dans la chair », c'est-à-dire devenait, par son incarnation, le chef d'une humanité nouvelle d'où le péché était exclu. Cf. VIII, 3.

Le Fils de Dieu incarné ne s'est point « complu en lui-même », XIV, 3; il a préféré une tâche pénible à des satisfactions personnelles, donnant ainsi aux hommes un grand exemple d'abnégation. Cette idée est plus développée dans Phil., II, 4-11.

La raison de l'incarnation, dans l'ordre actuel, a donc été d'arracher l'homme au péché et à la mort, en le justifiant et en lui donnant la vie. En un mot le Christ s'est incarné pour le salut de l'humanité.

3. *Souveraineté du Christ.* — Le Christ est « seigneur », κύριος; il est « le Seigneur », ὁ Κύριος. Il possède la souveraineté, il est le maître des hommes et des choses; son pouvoir est universel et absolu dans l'ordre spirituel et dans l'univers. Ce pouvoir lui a été conféré à la suite de sa résurrection. I, 4. Il est descendu du ciel, X, 6, c'est-à-dire incarné; cf. I, 3; VIII, 3; il est remonté de l'abîme, X, 7, c'est-à-dire ressuscité d'entre les morts. Il ne faut donc pas dire dans son cœur : « Qui montera au ciel pour en faire descendre le Christ? » Ou encore : « Qui descendra dans l'abîme pour en faire remonter le Christ d'entre les morts? » Loin d'être choses impossibles ou incroyables, ce sont au contraire des faits accomplis et dont la croyance appartient à l'objet essentiel de la foi. En effet, le Christ ayant reçu la puissance à la suite de sa résurrection est « à la droite de Dieu », VIII, 34, et partage ses pouvoirs. Cf. Phil., II, 8-11; Eph., I, 17, 20-23. Pour être sauvé, le fidèle doit croire que Jésus est Seigneur; il doit formuler extérieurement, « de bouche », cette croyance, et croire « dans son cœur que Dieu l'a ressuscité des morts ». X, 9. Cette confession extérieure de foi devait avoir lieu au moment du baptême.

Le Christ est le même Seigneur pour tous, juifs et gentils; il est riche envers tous ceux qui l'invoquent. X, 12. Il faut « invoquer son nom », c'est-à-dire le nom propre de « Seigneur », pour être sauvé, de la même manière que l'on invoquait celui de Jahvé dans l'Ancien Testament. Ainsi le nom de Jahvé, Κύριος, devient celui du Christ, à qui il faut, désormais, rendre le même culte qu'au Seigneur dans l'Ancien Testament. Cf. Rom., X, 13; Act., II, 21, 34, 36, 38; Joël (heb.), III, 5, (Vulg.), II, 32; Act., IX, 14, 21; X, 36; I Cor., I, 2; Phil., II, 11. Saint Paul enseigne ainsi, d'une manière implicite mais très nette, la divinité de Jésus-Christ. En sa qualité de Messie glorifié et d'Homme-Dieu il l'appelle Κύριος dans le sens de Jahvé dans l'Ancien Testament. L'on conçoit dès lors que le Christ ainsi glorifié puisse être appelé Θεός; cf. IX, 5; Ps., II, 6-8; CX (Vulg. CIX), 1-2. Voir plus haut, col. 2884.

En montrant qu'il y a continuité entre la religion de Jahvé et celle du Christ, l'Apôtre répondait aux préoccupations des juifs. Mais, d'autre part, en employant le terme κύριος, usité au premier siècle comme prédicat divin, il facilitait aux grecs l'intelligence de la religion chrétienne.

3° *L'homme.* — 1. *Son origine.* — Sur l'origine de l'homme, l'Apôtre est tributaire de l'Ancien Testament. Dieu a « façonné » l'homme comme le potier façonne le « vase d'argile » et il en est le maître absolu. IX, 20-21. Tous les hommes descendent d'Adam, V, 12-14; Dieu est le Dieu de tous les hommes, il veut les justifier tous par le moyen de la foi. III, 28-29. L'unité de la race humaine, œuvre de Dieu, est pour saint Paul le principe de l'universalisme.

L'Apôtre parle de la nature de l'homme et de ses facultés en des termes qui appartiennent soit à l'hellénisme soit au judaïsme. Le νοῦς, cf. νοεῖν, I, 20, est l'esprit ou l'intelligence, la faculté de discernement. Il appartient à la nature de l'homme et montre le bien à faire. Il y a une « loi de l'intelligence », VII, 23; c'est par le νοῦς que l'on « sert la loi de Dieu ». VII, 25. Par l'intelligence l'on se « complaît dans la loi de Dieu selon l'homme intérieur », κατὰ τὸν ἔσω ἄνθρωπον. L'homme intérieur, c'est la raison par opposition aux instincts ou aux tendances des sens qui appartiennent au corps « de péché ». VII, 23-24. On trouve à peu près la même expression, dans le même sens, chez Platon, *Rep.*, IX, 589. Cf. Eph., III, 16; II Cor., IV, 16. Le chrétien, pour plaire à Dieu, doit offrir son corps comme une hostie vivante, c'est-à-dire le mettre entièrement au service de Dieu dans ses actions extérieures : c'est là un culte conforme à la raison, λογικὴ λατρεία. XII, 1. Il doit se transformer « par le renouvellement de son esprit ou de son intelligence, τοῦ νοός », XII, 2; c'est-à-dire, éviter de régler sa conduite d'après « le siècle », tendre sans cesse à la perfection et rendre ainsi l'intelligence toujours plus apte à discerner la volonté de Dieu.

Dans l'épître, le terme ψυχή est employé dans le sens de « vie » et de « personne humaine »; il n'a pas spécialement le sens de principe de vie naturelle; il n'est pas opposé à σῶμα. Σῶμα désigne le corps de l'homme en général; mais, au sens moral, il est mis en relation avec le péché; c'est « le corps de péché », VI, 6, 12, corps mortel depuis que le péché en a pris possession par la faute d'Adam. VII, 24; V, 12. D'ailleurs les fidèles sont « morts à la Loi par le corps du Christ », VII, 4, c'est-à-dire par la mort du Christ : son corps, en effet, était une chair semblable à celle du péché mais non soumise au péché; c'est pourquoi, par son incarnation et sa mort, il a condamné « le péché dans la chair ». VIII, 3-4.

Σάρξ, suivant la tradition biblique des Septante, signifie d'abord la nature humaine commune à tous les hommes, I, 3; IV, 1; IX, 3, 5; la race, XI, 14; parfois simplement le corps. II, 28. Mais le plus souvent σάρξ a un sens moral, il désigne un principe de faiblesse morale. VI, 19. Être « dans la chair », c'est être dans le corps dominé par la puissance du péché. VII, 5, 25;

VIII, 3. La chair personnifiée, c'est la nature humaine héritée d'Adam après sa faute, avec ses inclinations mauvaises. Être « dans la chair » marque donc, dans l'Épître aux Romains, la situation de l'homme avant la justification. VIII, 1-16. Dans d'autres épîtres, « dans la chair » a parfois le sens de « en cette vie mortelle »; cf. Phil., I, 22-24, ou « dans le corps ». Col., I, 24; II, 1.

A la chair s'oppose l'esprit, πνεῦμα. Πνεῦμα, d'une façon générale, ne désigne point une faculté intellectuelle, comme νοῦς; c'est la partie supérieure de l'homme, en tant qu'elle peut recevoir de l'Esprit de Dieu, un principe de vie surnaturelle. En dehors des passages où πνεῦμα désigne l'Esprit de Dieu ou du Christ (voir ci-dessus, col. 2883), c'est surtout l'esprit de l'homme élevé par l'action de l'Esprit-Saint et doté d'un principe de vie surnaturelle. Cette doctrine de l'esprit, principe de la spiritualité paulinienne, est développée dans le c. VIII, 1-16.

En employant les termes que nous venons d'énumérer, l'Apôtre ne se propose nullement de définir la nature constitutive de l'homme; il veut seulement exposer sa condition morale et sa destinée.

2. *Condition morale et destinée de l'homme.* — Dans l'ordre actuel des choses, Adam, par sa faute, a introduit dans le monde *le péché*, cause de la mort. Or, comme la mort est universelle, le péché doit l'être aussi. Tous meurent, même ceux qui n'ont point commis de transgression personnelle : tous ont donc péché d'une certaine façon, du fait d'Adam et en Adam. V, 12-14. « Par la faute d'un seul il s'en est suivi pour tous les hommes une condamnation », V, 18; « par la désobéissance d'un seul homme tous ont été constitués pécheurs ». V, 19. Les Pères ont varié dans leur argumentation sur les ℣. 12-14, comme dans la lecture du ℣. 14 : plusieurs, après Origène, cf. l'Ambrosiaster, *in h. l.*, omettent la négation; ce qui donne le sens : « la mort a régné sur ceux qui ont péché à la ressemblance de la transgression d'Adam. » Mais ils ont tous reconnu la portée universelle de la faute d'Adam entraînant la déchéance morale et la condamnation de tous ses descendants. Voir ici art. PÉCHÉ ORIGINEL, t. X, col. 317 sq., 334 sq.; J. Freundorfer, *Erbsünde und Erbtod beim Apostel Paulus*, Munster-en-W., 1927, p. 105 sq. On trouvera dans ce dernier ouvrage une étude sur le péché originel dans le judaïsme.

Le péché personnifié ou puissance du péché, entré dans le monde par la faute d'Adam, a eu comme auxiliaires la Loi et la chair. VII, 1-25. Les développements du c. VII visent principalement à montrer l'impuissance de l'homme, sa détresse quand il n'a point la vie de l'Esprit, avant la justification. La Loi a montré l'obligation sans donner la force de l'accomplir. Bonne en elle-même, elle est sans force à cause de la chair; elle a multiplié les transgressions. Il y a en effet dans l'homme une lutte entre « l'homme intérieur » ou la raison qui prend plaisir à la loi de Dieu et le péché qui domine en lui par la concupiscence. Par la raison, l'homme sert la loi de Dieu, mais par la chair il est esclave de la loi et du péché. Seul l'Esprit de vie affranchit l'homme de la loi du péché et de la chair, grâce à l'œuvre du Christ.

A regarder l'ensemble de l'humanité, de fait, tous les hommes, païens ou juifs ont péché, ont besoin de « justice » et sont privés de « la gloire de Dieu ». III, 23. Les développements I, 18-III, 20 montrent en deux tableaux, celui des païens et celui des juifs, la culpabilité universelle. Le monde entier est sous le coup de la colère divine : les païens, pour être tombés dans l'idolâtrie malgré la connaissance naturelle qu'ils avaient de la divinité et de l'obligation morale; les juifs pour avoir violé la Loi de Dieu. Dans ce tableau de la culpabilité universelle, l'Apôtre ne met point le péché en relation avec la faute d'Adam, il montre seulement le besoin universel de justice. Mais il est clair que tout ce débordement d'iniquité a pour cause première la faute du premier homme qui a introduit « le péché » dans le monde. Tous sont sujets « à la condamnation », V, 18; « tous sont privés de la gloire de Dieu », III, 23, ces deux formules traduisent une même situation qui a pour origine la faute du premier homme.

Toutefois la cause immédiate de cette déchéance chez les païens est une faute d'intelligence; c'est la méconnaissance de la nature de Dieu et des obligations qui en découlent. D'ailleurs le tableau I, 18-31 est le procès de l'idolâtrie fait par un juif et un chrétien. Il est analogue à Sap., XIV, 12-31, où sont décrits les funestes effets de l'idolâtrie : la ressemblance est surtout frappante entre Rom., I, 29-31 et Sap., XIV, 25-26. Chez les juifs la cause de la déchéance est la méconnaissance de la loi de Dieu, lumière de l'intelligence et règle de la conduite.

3. *Fins dernières.* — Dans l'état actuel, la mort est le fruit du péché, VI, 16, 21, 23; VII, 5, 10, 13, 24; VIII, 6; cf. I, 32. Elle a été introduite dans le monde par la faute du premier homme. V, 12, 14, 17, 21. Sans cette faute l'homme eût donc été immortel. Ce privilège lui est rendu par la mort et la résurrection du Christ. Dans sa doctrine sur la vie de l'Esprit, l'Apôtre ne fait que développer l'antithèse de l'œuvre d'Adam et de celle du Christ : la mort est vaincue avec la Loi et la chair. L'homme sous la loi de l'Esprit de vie est assuré de la résurrection et de l'immortalité futures. VI, 9; VIII, 2. La résurrection du Christ en est la garantie : « Si l'Esprit de celui qui a ressuscité Jésus d'entre les morts habite en vous, celui qui a ressuscité le Christ d'entre les morts rendra aussi la vie à vos corps mortels, à cause de son Esprit qui habite en vous ». VIII, 11. La destinée ultime de l'homme est « la glorification », c'est-à-dire la participation à la gloire du Christ ressuscité, VIII, 29-30; cf. Phil., III, 21; I Cor., XV, 49; Col., I, 15, 18.

La *parousie* se rapproche, sans être imminente, XIII, 11-12; car il faut auparavant que la « totalité des nations, τὸ πλήρωμα τῶν ἐθνῶν » soit entrée dans le christianisme et que la masse des juifs se convertisse. XI, 15, 25-26. Sera-ce bientôt ou dans un avenir lointain? L'Apôtre ne le dit point. Il tire seulement de cette incertitude une exhortation à la vie chrétienne,

Dieu jugera le monde avec justice, III, 5-6; cf. 19. Il rendra à chacun selon ses œuvres, bonnes ou mauvaises. Ce sera le « jour de la colère » : à ceux qui persévèrent dans le bien il accordera « la vie éternelle, l'honneur et l'immortalité »; à ceux qui se seront complus dans l'iniquité, « la colère et l'indignation », c'est-à-dire un juste châtiment. II, 5-8. Les païens seront jugés d'après la loi de leur conscience, de leur raison, qui leur fait discerner le bien du mal. Les juifs seront jugés d'après la loi que Dieu leur a donnée. II, 13, 15, 16.

Le salut, la glorification sont assurés aux justes; c'est là une espérance qui ne trompe point, V, 1, 5; l'amour de Dieu et du Christ en est la garantie. En effet, alors que les hommes étaient pécheurs, Jésus-Christ est mort pour eux, par un effet de l'amour divin. Maintenant qu'ils sont justifiés, à plus forte raison seront-ils sauvés « de la colère ». V, 8-10. Il n'y a plus aucune condamnation pour ceux qui sont en Jésus-Christ, VIII, 1; cf. 28-30. « Qui accuserait les élus de Dieu? C'est Dieu qui les justifie! Qui les condamnerait? Le Christ est mort, ou plutôt il est ressuscité; il est à la droite de Dieu, il intercède pour nous. Qui nous séparera de l'amour du Christ? » VIII, 33-35. Ainsi, le Christ, qui prend part au jugement avec Dieu, loin de condamner les élus, intercède pour eux : rien ne pourra les arracher à son amour. L'on ne saurait trop souligner que ce tableau du jugement, à la fois grandiose et consolant, est complètement dégagé des traits d'apoca-

lypse courants dans la littérature judaïque. Il ne reproduit de la scène que le côté spirituel, moral et religieux.

La restauration spirituelle et religieuse décrite dans les chapitres v-vi ne vise que l'homme et sa destinée future. Or, dans quelle mesure la création, l'univers ont-ils subi les atteintes de la faute d'Adam, et doivent-ils participer à la restauration accomplie par le Christ? Telle est la question posée par le passage viii, 19-23 : « Dans son attente, la créature aspire vivement à la manifestation des fils de Dieu. La création (la nature) en effet, a été assujettie à la vanité (à l'anomalie, dans le sens moral), non de son gré, mais par la volonté de celui qui l'y a soumise, dans l'espoir qu'elle aussi sera délivrée de l'esclavage de la corruption, pour avoir part à la liberté de la gloire des enfants de Dieu. Car nous savons que la création tout entière, jusqu'à ce jour, gémit et souffre les douleurs de l'enfantement. » Comment faut-il entendre cette « vanité » et cet « esclavage de la corruption » qui oppriment la créature dans l'ordre actuel et dont elle sera délivrée « en participant à la gloire des enfants de Dieu »?

Les anciens commentateurs sont loin d'être unanimes sur la portée de ce passage. Les uns se référant à Gen., iii, 17-18, ont entendu que les êtres non raisonnables ont participé à la malédiction qui a frappé l'homme. Cette malédiction étant levée, ces êtres doivent recouvrer leur ancien état antérieur à la chute. Ainsi la créature, en dehors de l'homme, a été soumise à la corruption et au changement le jour où l'homme a péché; elle en sera délivrée en participant à la gloire des enfants de Dieu après la résurrection. C'est le renouvellement de l'univers, les « cieux nouveaux et la terre nouvelle ». Telle est l'interprétation de saint Jean Chrysostome. Théodore de Mopsueste ne suppose point que la nature ait été immortelle et incorruptible avant la faute d'Adam, mais seulement qu'elle deviendra exempte de corruption, de perturbations et de changements au moment de la résurrection. Théodoret identifie la « vanité » et la « corruption ». D'après lui, « la créature » a reçu, au commencement, une nature mortelle, parce que le Créateur de l'univers prévoyait la chute d'Adam : il ne convenait pas, en effet, de donner l'incorruptibilité à des êtres faits pour servir un être mortel et passible, c'est-à-dire l'homme. Mais, une fois l'immortalité acquise à l'homme par la résurrection, les êtres de la nature devront participer à l'incorruption.

Œcuménius et Théophylacte suivent l'interprétation de saint Jean Chrysostome. Mais Œcuménius ajoute : « Tout cela est une prosopopée pour nous faire saisir la grandeur des biens célestes, et pour nous montrer que c'est nous-mêmes, plutôt que la créature, qui devons avoir souci d'obtenir cette gloire et cette incorruptibilité. Ne croyez point que la créature inanimée et insensible soit dans une pareille attente ou éprouve de tels sentiments. » *P. G.*, t. cxviii, col. 481.

Origène estime que le passage ne vise que la créature raisonnable. La corruption dont il s'agit est celle du corps, de « l'homme extérieur », par opposition à « l'homme intérieur » : l'homme en sera délivré à la résurrection. L'Ambrosiaster explique le passage en y mettant une note morale et philosophique : la créature est soumise à la vanité, c'est-à-dire : ce qu'elle engendre est caduc. La vanité c'est la corruption. Les choses sont « vaines », parce qu'elles ne peuvent persévérer dans leur état; « déformées par un écoulement perpétuel, elles reviennent à elles-mêmes, confondues dans la nature ». Mises au service de l'homme par le Créateur, elles s'en affligent parce qu'elles sont au service de la corruption. Elles s'en réjouiraient, au contraire, si leur service était utilisé pour « mériter Dieu ». Toutefois elles se préoccupent de notre salut, car elles retrouveront le repos et la liberté lorsque « sera complet le nombre des fils de Dieu destinés à la vie ». *P. L.*, t. xvii, col. 124-125.

Selon saint Thomas, le terme « créature » peut s'entendre de trois manières : des hommes justes qui sont la créature de Dieu par excellence; de la nature humaine encore « informe » dans les hommes non justifiés, et qui attend d'être « formée » par la grâce et la gloire; enfin, de la créature « sensible », comme des « éléments de ce monde » : cette créature sera renouvelée d'une certaine façon, selon la parole de l'Apocalypse, xxi, 1. Les « fils de Dieu » étant transformés par la glorification, il convient qu'il en soit de même de leur demeure. Saint Thomas laisse le choix entre ces trois explications.

Beaucoup de modernes entendent le passage au sens moral. Il y a comme une solidarité morale et religieuse entre la nature et l'homme. L'homme, par sa faute, a associé la créature au mal moral : la nature a été comme assujettie aux puissances de destruction. Elle en sera délivrée par la glorification de l'homme : tout rentrera dans l'ordre en ce moment. Mais le passage n'enseigne point que la nature des êtres sera changée. En effet, dans la doctrine de saint Paul, la chair ne peut être transformée que par l'Esprit, à la suite de l'union au Christ. Or cela ne peut être le fait que de l'homme justifié et devenu enfant de Dieu. La transformation sera donc uniquement du côté de l'homme.

D'ailleurs, l'Apôtre fait ici allusion à une notion courante dans la littérature apocalyptique et fondée sur une interprétation de Gen., i-iii; Is., lxv, 16-18; cf. *Hénoch*, xlv, 4; *Apoc. Baruch.*, xxxii, 6; li; lii; *IV Esdr.*, vii, 11; xiii, 26-29. Mais l'on ne peut dire qu'il a voulu intégrer dans sa théologie du salut les idées millénaristes qui se rencontrent dans les apocalypses. Il n'a point enseigné que tout dans la nature était incorruptible avant la chute d'Adam, que la corruption et le changement dans l'univers ne datent que de cette chute, en un mot, que les lois du monde datent de la chute originelle et que les êtres aspirent à en être délivrés. Seule la destinée de l'homme l'intéresse, comme le montrent les développements des c. v-viii. S'il associe à l'homme la nature, en lui prêtant des sentiments, ce n'est qu'une figure de langage, comme l'ont noté les commentateurs grecs. Toutefois, après la résurrection et la glorification des justes, le mal moral n'existant plus, tout sera conforme à la volonté de Dieu, à l'ordre établi par lui. Cf. I Cor., xv, 24-28; 53-56. Quel sera l'état de la nature ou de l'univers à ce moment? L'Apôtre ne semble point avoir voulu donner une réponse à cette question.

4° *Mystique.* — Nous désignons ici sous le nom de mystique non la théologie des états extraordinaires, mais les fondements de la spiritualité paulinienne. Cette doctrine est exposée spécialement dans les chapitres vi et viii.

La vie surnaturelle est une vie divine, dans laquelle l'homme, par la justification, s'approprie en quelque sorte la nature spirituelle divine du Christ. Il possède cette vie nouvelle grâce au baptême qui opère une résurrection mystique, vi, 3, 11. Il triomphe du péché et il a la garantie du salut.

Le fidèle est « dans le Christ » et le « Christ est en lui ». viii, 1-2; 9-11; cf. Gal., iv, 19. Le Christ ressuscité, Seigneur, est uni au chrétien par un lien très étroit que l'on peut appeler vital, puisque cette union est principe de vie dans l'ordre spirituel. Ce nouvel état résulte de la « justice » reçue de Dieu; le ℣. 10 est particulièrement significatif : « Si le Christ est en vous, l'esprit (l'esprit humain sous l'action de l'Esprit divin) est vie à cause de la justice. » Ici la justice donnée par Dieu est un aspect de la grâce sanctifiante; c'est, dans la langue théologique, la « cause formelle » de la justification.

L'union du fidèle au Christ suppose la présence et l'action de l'Esprit, de l'Esprit divin. Le Christ a été ressuscité par l'Esprit, car c'est l'Esprit qui donne la vie. Rom., VIII, 11, cf. VI, 4; I Cor., VI, 14; II Cor., XIII, 4. Ainsi le Christ est esprit non seulement par sa nature divine, mais aussi d'une certaine manière en vertu de sa résurrection corporelle. En vertu de l'état nouveau dans lequel il se trouve depuis sa glorification, il est principe d'une vie spirituelle et immortelle. VI, 8-9. Or, c'est précisément l'Esprit de Dieu qui en a fait un « esprit vivifiant ». Ainsi, l'action du Christ spirituel dans l'âme du fidèle n'est point séparable de celle de l'Esprit-Saint.

La foi et le baptême sont également nécessaires à l'acquisition de la vie surnaturelle ; la foi comme disposition et le baptême comme rite mystique initiateur. La foi devait comporter la volonté de se soumettre au rite qui était en usage depuis la première prédication chrétienne. La signification mystique ou symbolique du baptême, VI, 3-10, n'était point pour les Romains une nouveauté introduite par saint Paul, car l'Apôtre leur dit qu'ils doivent la connaître. VI, 3. Au moment du baptême l'on devait faire une profession de foi dont les éléments essentiels sont indiqués X, 6-13. Voir plus haut, col. 2879.

L'ordre du salut est gratuit. C'est par grâce, δωρεάν, par la grâce de Dieu, τῇ αὐτοῦ χάριτι, III, 24, que l'on est justifié. La gratuité du salut contraste avec la récompense ou salaire accordé aux « œuvres légales ». XI, 5 sq. Le terme χάρις est employé vingt-quatre fois dans l'Épître aux Romains. Pour l'étude de cette notion, voir J. Wobbe, *Der Charis-Gedanke bei Paulus*, p. 15 sq. L'ordre du salut est surnaturel. Il est conforme à un plan divin qui est un mystère révélé. XVI, 25-27. Cf. Eph., I, 7-12. L'homme a besoin de la grâce pour accomplir le bien, pour s'affranchir de la loi de la chair et du péché, pour se soumettre à la loi de Dieu. VII, 24-25. Si l'homme abuse de la grâce, Dieu la lui retire en l'abandonnant à ses passions et en le laissant s'enfoncer dans le vice. I, 24 sq.

Par la faute d'Adam, l'homme était devenu « psychique », mortel, pécheur, ennemi de Dieu. Le Christ lui a rendu surabondamment ce qu'Adam avait perdu au préjudice de sa race : par le Christ, les fidèles sont constitués justes. Ils sont dans un état habituel de justice, par « la justice de Dieu » qui leur est communiquée. Cf. V, 18-19. Là où le péché avait abondé, la grâce a surabondé; elle règne par la justice. V, 20-21.

L'homme justifié reçoit l'Esprit qui le transforme, l'élève au-dessus de sa propre nature et lui est un principe de vie surnaturelle. VIII, 5-13. Cette vie surnaturelle comporte des relations nouvelles entre Dieu et l'homme. Une fois justifié l'homme est fils de Dieu. Il a avec le Christ une communauté de vie et de sentiments. Il est héritier de Dieu et cohéritier du Christ. VIII, 16-17. Mais il doit souffrir avec lui s'il veut participer à sa gloire, car l'adoption ne portera tous ses fruits que dans l'autre vie, par la résurrection qui opérera la « rédemption de notre corps ». VIII, 23.

Sous le régime de la foi, l'homme est fils adoptif au lieu d'être serviteur ou esclave comme sous la Loi. Dans IX, 26, l'Apôtre rattache à un texte prophétique la notion de fils de Dieu. Os., II, 1; cf. Is., X, 22. Mais, dans le texte d'Osée, il s'agit d'Israël en tant que groupement : « les fils de Dieu ». En le citant, l'Apôtre n'expose point une doctrine mystique comme dans Rom., VIII, où il entend la notion de fils dans un sens plus personnel et plus intime que dans l'Ancien Testament.

Le passage Rom., VI, 5, marque l'effet de l'union au Christ : par le baptême, le Christ et le fidèle deviennent comme deux plantes unies ensemble dans une même croissance. La vie religieuse du fidèle est étroitement liée à celle du Christ. L'idée de « greffe » que l'on attribue généralement à ce passage restreint un peu trop la signification du mot σύμφυτος.

D'après Rom., VIII, 10, le Christ, par l'Esprit, devient source ou principe de vie pour le fidèle. Cf. Gal., II, 19-21 ; Phil., I, 21.

Rattaché ainsi au Christ par un lien surnaturel, le fidèle participe à ses privilèges : justice, purification, sanctification. Il est sous l'empire et comme dans la sphère d'action du Christ. Ses actes, ses souffrances, sa mort, n'ont de valeur qu'en vertu du lien qui le rattache au Christ. Il faut « reproduire » les actes du Christ, l'imiter, le former en soi, le « revêtir » dans la vie morale, XIII, 14, comme on l'a « revêtu » au moment du baptême, en recevant le principe de la vie surnaturelle; cf. VI, 2 sq.

L'ordre de la grâce comporte l'espérance et le principe de la gloire. Le chrétien y est prédestiné. Cette prédestination offre, du moins du côté de Dieu, un caractère de certitude qui ne trompe pas : tout coopère au bien de ceux qui aiment Dieu, qui sont prédestinés. VIII, 28.

Les fidèles forment un seul corps en Jésus-Christ : c'est le Christ mystique. Ils sont « membres les uns des autres »; chacun remplit sa fonction selon la grâce qui lui a été donnée. XII, 3-8. Cette doctrine du Christ mystique n'est qu'insinuée dans l'Épître aux Romains; elle est plus développée dans la première aux Corinthiens et surtout dans les épîtres de la captivité, où les fidèles forment « le corps du Christ », par opposition à leur « chef », le Christ ressuscité.

Il y a dans le Christ mystique divers « charismes » ou dons accordés pour le bien de la communauté. C'est d'abord le don de prophétie ou inspiration divine qui donne des lumières surnaturelles pour faire connaître ou expliquer les choses religieuses : il doit s'exercer dans la mesure ou dans la limite des choses de la foi. Cf. Gal., I, 8; Tit., I, 4. Puis c'est le don du « ministère », qui comporte plusieurs services déterminés : dans l'ordre spirituel, l'enseignement et l'exhortation; dans l'ordre temporel, l'aumône faite pour un motif désintéressé, la présidence ou la direction des œuvres de charité : ὁ προϊστάμενος, XII, 8, à cause du contexte, peut difficilement s'entendre du chef de la communauté; enfin la miséricorde ou les œuvres hospitalières exercées personnellement à l'égard des pauvres et des malades.

Il y a une communauté de sentiments et un lien entre l'Église de Rome et les autres Églises. Toutes appartiennent au Christ leur chef, mais l'Apôtre reconnaît à celle de Rome une dignité et une importance particulière, c'est pourquoi il la salue au nom de « toutes les Églises du Christ ». XVI, 16.

L'expression « royaume de Dieu » ne se rencontre que dans XIV, 17; elle a un sens moral, non eschatologique : « Le royaume de Dieu ne consiste ni dans le manger ni dans le boire; il est dans la justice, dans la paix et dans la joie de l'Esprit. Celui qui sert le Christ de cette manière est agréable à Dieu et approuvé des hommes. » Cf. I Cor., IV, 20; VI, 9, 10; XV, 24, 50; Gal., V, 21; Eph., V, 5; Col., IV, 11.

5° *Morale*. — 1. *Avant le Christ* la vie morale de l'homme était réglée par la loi : loi de Moïse pour les juifs, loi de nature ou lumière de la conscience pour les païens. Pour les uns et les autres la loi était l'expression de l'autorité divine s'imposant à la conscience humaine; toute violation de cette loi, divine ou naturelle, étant justiciable de Dieu. Cf. II, 5-27.

Les païens non seulement pouvaient connaître Dieu par la lumière de la raison, I, 19-20, mais ils distinguaient le bien du mal, ils comprenaient clairement que le jugement de Dieu δικαίωμα τοῦ Θεοῦ, frappe les pécheurs et que les vices mentionnés I, 24-31 méritent un châtiment, cf. I, 32. Ils avaient la loi de cons-

cience inscrite dans leurs cœurs; ils portaient des jugements sur la valeur morale de leurs actes. II, 17-25. Cette loi naturelle, d'après laquelle ils devaient être jugés, était la règle de leur vie morale.

Les juifs avaient une loi positive, la Loi, donnée par Dieu. Cette loi était pour eux l'expression de la volonté de Dieu et réglait toutes leurs actions. Cf. II, 17-25. Ils étaient fiers de la posséder et la regardaient comme « la formule de la science et de la vérité ». II, 20.

Toute violation de la loi naturelle comme de la loi divine entraînait une culpabilité et méritait un châtiment. Les notions de responsabilité et de liberté découlent de la doctrine de l'épître. La méconnaissance des obligations à l'égard de Dieu a eu pour les païens les conséquences les plus fâcheuses au point de vue moral : leur raison s'est obscurcie et ils sont tombés dans les vices les plus dégradants. I, 21-28.

L'Apôtre laisse entendre que l'homme, éclairé par la lumière de la raison, peut en principe observer les préceptes essentiels de la loi. I, 32; II, 14 sq. Toutefois si « l'homme intérieur », c'est-à-dire la raison, perçoit le bien à faire et se complaît dans la loi de Dieu, il est contrarié par la « loi de la chair », la « loi du péché » opposée à celle de Dieu. De fait, il voit le bien mais n'a point la force de l'accomplir. Par sa raison « il est au service de Dieu »; il voudrait se soumettre à sa loi, mais sa volonté reste à l'état de velléité : par la chair il est soumis à la « loi du péché ».

2. *Dans l'économie nouvelle*, grâce au Christ, l'homme est arraché à cette servitude. La « loi de l'Esprit de vie » l'a délivré de la « loi du péché et de la mort ». VII, 14-VIII, 4; cf. III, 27-31. En effet l'ordre nouveau est celui de la grâce. L'union au Christ, entraînant la présence et l'action de l'Esprit-Saint, l'Esprit de vie, dans l'homme justifié, devient principe surnaturel de vie morale. La Loi ancienne transformée et rendue plus parfaite par l'Évangile devient la norme de la vie chrétienne, sous la conduite et l'impulsion de l'Esprit. Pour saint Paul comme pour Jésus, « la charité est la plénitude de la Loi » : c'est-à-dire, elle en est le plein accomplissement; elle anime toutes les autres vertus, elle est le « lien de la perfection ». Rom., XIII, 10; cf. XII, 9; XIV, 15; I Cor., XIII, 1 sq.; Col., III, 14; Matth., V, 17; XXII, 36 sq. Sans doute, pour accomplir la loi nouvelle, l'homme n'est dispensé ni de l'effort ni de la lutte; mais, une fois justifié, il est dans une situation infiniment supérieure à celle qui a précédé la venue du Christ. Il n'a qu'à « marcher dans l'Esprit », c'est-à-dire se conduire en suivant l'impulsion de l'Esprit, source de vie, de lumière et de force; cf. VIII, 3-4, 10-12, 14-16, 26, 28.

D'ailleurs, selon sa méthode habituelle, l'Apôtre ne fait point un exposé abstrait de la morale. Sa morale est une morale en action, une morale vivante : il veut réaliser la vie chrétienne. C'est à quoi tendent les recommandations dont il accompagne sans cesse son exposé doctrinal. Cf. VIII, 9, 12-13, 26; XII-XIII.

I. COMMENTAIRES ANCIENS. — Origène, *Commentaire* traduit en latin par Rufin, *P. G.*, t. XIV, col. 837-1292; la traduction de Rufin est une interprétation et il est parfois difficile de savoir si le traducteur exprime sa propre pensée ou celle d'Origène; saint Jean Chrysostome, *Homélies*, *P. G.*, t. LX, col. 391-692; Théodore de Mopsueste, *Fragments*, *P. G.*, t. LXVI, col. 787-876 ; S. Cyrille d'Alexandrie, *Fragments*, *P. G.*, t. LXXIV, col. 774-856; Théodoret, *Commentaire*, *P. G.*, t. LXXXIII, col. 43-225; Euthymius, Ἑρμηνεία εἰς τὰς ιδ' ἐπιστολὰς Παύλου, t. I, Athènes, p. 5-185; Œcuménius, *P. G.*, t. CXVIII, col. 323-638, le commentaire donné sous le nom d'Œcuménius est une « chaîne » ou compilation de commentaires plus anciens; Théophylacte, *P. G.*, t. CXXIV, col. 335-560, le commentaire de Théophylacte dépend de celui de Jean Chrysostome ; S. Éphrem, son commentaire des épîtres de saint Paul ne nous est parvenu que dans une traduction arménienne abrégée, traduite en latin par les méchitaristes de Venise : *J. Ephræmi Syri commentarii in epistolas D. Pauli nunc primum ex armenico in latinum sermonem a patribus Mekitaristis translati*, Venise, 1893; sur les « chaînes » ou compilations d'anciens commentateurs, voir R. Devreesse, art. *Chaînes*, dans le *Dictionnaire de la Bible*, supplément, t. I, col. 1210-1211; 1215-1229.

L'Ambrosiaster, *P. L.*, t. XVII, col. 45-184, le plus important des commentaires latins; œuvre d'un juif converti et peut-être relaps, offre des idées singulières sur la situation de l'Église romaine avant l'épître; voir A. Souter, *A Study of Ambrosiaster*, dans *Texts and studies*, t. VII, fasc. 4; S. Augustin, *Expositio quarumdam propositionum ex epistola ad Romanos*, *P. L.*, t. XXXV, col. 2063-2087; *Inchoata expositio*, *ibid.*, col. 2087-2106; dans ses autres ouvrages, saint Augustin a commenté un grand nombre de passages de l'Épître aux Romains, on les trouvera réunis par Florus, dans *Expositio in epistolas B. Pauli ex operibus sancti Augustini collecta*, *P. L.*, t. CXIX, col. 279-318; Pélage, commentaire attribué autrefois à S. Jérôme, *P. L.*, t. XXX, col. 645-718, voir *Pelagius's expositions of thirteen epistles of St Paul*, dans *Texts and studies*, t. IX, 1922, 1926, 1931; Ps.-Primasius, *Commentaria in epistolas S. Pauli*, *P. L.*, t. LXVIII, col. 415-506, remaniement, dans le sens orthodoxe, du commentaire de Pélage, par un auteur inconnu, probablement vers la fin du ve siècle. Sedulius Scotus, *Collectanea in omnes B. Pauli epistolas*, *P. L.*, t. CIII, col. 9-126; Hervé de Bourg-Dieu, *Commentaria in epistolas divi Pauli*, *P. L.*, t. CLXXXI, col. 591-814; S. Thomas, *Expositio in epistolam ad Romanos*, éd. Vivès, t. XX, p. 381-692; Cajétan, *Epistolæ Pauli... ad græcam veritatem castigatæ*, Paris, 1542 ; F. Tolet, *Commentarius et annotationes in epistolam B. Pauli apostoli ad Romanos*, Rome, 1602; G. Estius, *In omnes D. Pauli epistolas... commentarii*, Douai, 1614, éd. Vivès, t. I, Paris, 1891; B. Giustiniani, *In omnes B. Pauli apostoli epistolas explanationes*, Lyon, 1612; Cornelius a Lapide, *Commentaria in epistolam ad Romanos*, éd. Vivès, t. XVIII, p. 1-245.

II. COMMENTAIRES ET TRAVAUX MODERNES. — A la bibliographie de l'article JUSTIFICATION *(La doctrine de saint Paul)*, t. VIII, col. 2076, et à celle de l'article PAUL *(Saint)* (L'Épître aux Romains), t. XI, col. 2450, ajouter les ouvrages suivants.

1° *Catholiques*. — A. Lemonnyer, *Épîtres de saint Paul, traduction et commentaire*, t. I, Paris, 1905; F. Prat, *La théologie de saint Paul*, 2 vol., Paris, 1929-1930; P. Delatte, *Les épîtres de saint Paul replacées dans le milieu historique des Actes des apôtres*, t. II, Esschen-Paris, 1925; J.-A. Van Steenkiste, *Commentarius in omnes S. Pauli epistolas*, 2 vol., Bruges, 1899; C.-J. Callan, *The Epistles of saint Paul with introduction and commentary for priests and students*, t. I, New-York, 1922; J. Niglutsch, *Brevis commentarius in sancti Pauli epistolam ad Romanos*, Trente, 1909; O. Bardenhewer, *Der Römerbrief des heiligen Paulus, kurzgefasste Erklärung*, Fribourg-en-B., 1926; K. Benz, *Die Ethik des Apostels Paulus*, dans *Biblische Studien*, t. XVII, fasc. 3-4, Fribourg-en-B., 1912; du même, *Die Stellung Jesu zum Alttestamentlichen Gesetz*, *ibid.*, t. XIX, fasc. 1, Fribourg-en-B., 1914; J. Wobbe, *Der Charisgedanke bei Paulus*, dans *Neutestamentliche Abhandlungen*, t. XIII, fasc. 3, Munster-en-W., 1932; G. Staffelbach, *Die Vereinigung mit Christus als Prinzip der Moral bei Paulus*, dans *Theolog. Studien*, t. XXXIV, Fribourg-en-Brisgau, 1932; Fr. Guntermann, *Die Eschatologie des heiligen Paulus*, Munster-en-W., 1932; B. Allo, *La question de la prédestination dans l'Épître aux Romains*, dans *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 1913, p. 276-283; R. Schumacher, *Die beiden letzten Kapitel des Römerbriefes*, Munster-en-W., 1929, dans *Neutestamentliche Abhandlungen*, t. XIV, fasc. 4, excellente étude sur l'unité de l'Épître aux Romains et la prétendue Épître aux Ephésiens (Rom. XVI), fournit une abondante bibliographie sur le sujet, depuis Baur jusqu'à Rönncke (1927).

2° *Non catholiques*. — G. Godet, *L'Épître aux Romains*, Neuchâtel, 1879; J. Parry, *The Epistle of Paul the Apostle to the Romans*, Cambridge, 1912; D. Brown, *The Epistle to the Romans*, dans la série *Hand-books for Bible Classes*, Édimbourg; Bonnet-Schrœder, *Épîtres de Paul*, 4e éd., 1re partie, Épître aux Romains, Lausanne, 1912; Th. Zahn et F. Hauck, *Der Brief an die Römer*, 4e éd. du commentaire de Zahn, Leipzig, 1925; Th. Haering, *Der Römerbrief des Apostels Paulus*, Stuttgart, 1926; K. Barth, *Der Römerbrief*, 6e éd., Munich, 1928; L. Strack et P. Billerbeck, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch*, t. III, p. 1-320 : *Der Brief an die Römer*, Munich, 1926; F. Spitta,

Untersuchungen über den Brief des Paulus an die Römer, dans *Zur Geschichte und Litteratur des Urchristentums*, t. III *a*, Gœttingue, 1901, l'Épitre aux Romains comprendrait deux ou trois lettres de saint Paul; P. Feine, *Der Römerbrief*, Gœttingue, 1903, réfutation des thèses de Spitta; G. Richter, *Kritisch-polemische Untersuchungen über den Römerbrief*, Gütersloh, 1908, dans *Beiträge zur Förderung christlicher Theologie*, t. XII, 6; W. Luetgert, *Der Römerbrief als historisches Problem*, Gütersloh, 1913; E. Rönneke, *Das letzte Kapitel des Römerbriefes im Lichte der christlichen Archäologie*, Leipzig, 1927; E. Barnikol, *Römer XV, Letzte Reiseziele des Paulus : Jerusalem, Rom und Antiochien, Eine Voruntersuchung zur Entstehung des sogenannten Römerbriefes*, Halle, 1931, dans *Forschungen zur Entstehung des Urchristentums, des Neuen Testaments und der Kirche*, fasc. 4.

J.-B. Colon.

ROMANOS LE MÉLODE. Romanos, surnommé le Mélode, est, sans contredit, le plus considérable, à tous égards, des poètes ecclésiastiques byzantins. Pourtant il n'est pas facile de préciser la place qui lui revient dans le développement de l'hymnologie grecque. Cela tient aux difficultés que l'on éprouve à fixer la chronologie exacte du poète. Le seul renseignement tant soit peu précis — car il faut renoncer à tirer partie des quelques données que fournit son office — provient du texte des ménées (vies des saints rangées dans l'ordre du calendrier). Voir ce texte, avec ses diverses variantes, dans *Analecta bollandiana*, t. XIII, 1894, p. 440-442. Romanos, nous dit-on, était originaire d'Émèse (Homs) en Syrie et fut ordonné diacre de l'Église de Beyrouth; puis il vint à Constantinople au temps de l'empereur Anastase; il reçut miraculeusement le don de la poésie et composa, à la mémoire des saints et en l'honneur des principaux mystères, une multitude de κοντάκια (chants ecclésiastiques). Pour sommaire que soit le texte, il permettrait de fixer les données essentielles de la vie de Romanos, si l'on pouvait décider sous quel empereur Anastase, le poète s'établit à Constantinople. Était-ce sous Anastase Ier (491-518) ou sous Anastase II Artémius (713-716)? Or, malgré les prodiges de sagacité déployés depuis plus de soixante-dix ans par les critiques, on n'est pas encore arrivé à une solution définitive; les partisans du VIe siècle ont semblé d'abord avoir l'avantage, ceux du VIIIe siècle l'ont emporté ensuite et l'on a vu le plus décidé des premiers, K. Krumbacher, passer dans leur camp; à l'heure présente, il semblerait que l'on revienne au VIe siècle et le successeur de K. Krumbacher, P. Maas, est de plus en plus affirmatif en ce sens. Somme toute, dans l'état actuel de la publication des œuvres du poète et des textes voisins, il est difficile de se faire une religion.

Nous ne trancherons donc point la question de savoir si Romanos est l'inventeur de l'*idiomèle* ou s'il a trouvé le genre déjà constitué, n'ayant fait que travailler sur des modèles fournis par le passé. S'il est l'inventeur de la formule, il est incontestable qu'il l'a portée immédiatement à sa perfection; s'il l'a trouvée déjà régnante, il l'a splendidement utilisée. Disons seulement que, dans la liturgie byzantine et dans la liturgie orientale, en général, l'*idiomèle* se situe à peu près à la même place que nos hymnes latines de laudes et de vêpres, encore que beaucoup plus développé, et s'est introduit dans l'office sensiblement de la même manière que chez nous. Seulement il faut tenir compte de la prolixité orientale qui sait difficilement s'arrêter dans l'expression d'une idée, d'un sentiment, d'une prière. Ce n'est pas en une demi-douzaine de strophes qu'un Byzantin contente sa dévotion; pour avoir une idée exacte de ce que sont les hymnes de Romanos, le mieux est de les comparer à celles de l'Espagnol Prudence. Qu'on imagine un de nos offices où s'intercaleraient, au jour des saints Innocents, au lieu des trois strophes que nous avons gardées, les cinquante strophes de l'*Hymnus de Epiphania* (*Cathemer.*, n. XII, *P. L.*, t. LIX, col. 901-914), ou bien à la fête de saint Laurent les cinq cent quatre-vingts vers de l'hymne II du *Péristephanon*, ibid., t. LX, col. 294-340!

En vérité c'est bien avec notre Prudence que Romanos aurait le plus de points de contact; mais il faut ajouter immédiatement que le poète grec a, sur le latin, l'avantage d'une plus grande richesse d'invention. Prudence, malgré les artifices dont il use pour rompre l'uniformité, ne laisse pas d'être monotone. Romanos, au contraire, dispose tout naturellement et en se laissant tout simplement porter par son génie, d'une incroyable variété de thèmes. Dans la même pièce, c'est tour à tour l'exhortation, la narration, le dialogue, la description qui interviennent et la prière, trop souvent absente de Prudence, prend les tons les plus variés, depuis l'exultation dans la louange jusqu'aux humbles accents de la pénitence et de la supplication.

Il vaudrait la peine de comparer à l'une des plus belles pièces de Romanos, l'hymne sur la Vierge pendant la passion (Pitra, *Analecta.*, t. I, p. 101 sq.), notre *Stabat mater* dont le sujet est sensiblement le même. Si belle qu'elle soit, la séquence latine reste toujours dans le même ton. Quelle variété chez le Byzantin! Ce sont d'abord, après un invitatoire, les plaintes de la Vierge qui suit le funèbre cortège en route pour le Calvaire : « Où allez-vous, mon fils? »; puis les doux reproches du Sauveur : « Pourquoi pleurer, ma mère? », les nouvelles lamentations de Marie, la riposte de Jésus, faisant comprendre à sa mère le mystère de la croix, les splendeurs de la rédemption. Finalement la Vierge reçoit de son fils licence de l'accompagner jusqu'au lieu même du supplice et le tout se termine par une splendide prière du poète « au fils de la Vierge, au Dieu de la Vierge ». Même procédé du dialogue dans l'hymne de Noël. *Ibid.*, p. 1-11. D'abord l'expression de la piété chrétienne, répétant sous forme poétique les paroles des bergers : « Allons à Bethléem et voyons de nos yeux la réalité de la bonne nouvelle! » Puis c'est la Vierge qui prend la parole et s'étonne du prodige de sa divine et virginale maternité. Mais voici qu'arrivent les Mages et le dialogue s'engage entre eux et la Vierge-Mère, où passent les diverses questions que soulève leur miraculeuse arrivée; la prière finale de Marie est telle enfin que, sans aucune difficulté, peut s'y associer tout chrétien.

D'un charme plus subtil encore que la composition même est le choix du rythme qui donne à l'ensemble de ces pièces une incroyable vie. Rejetant les anciens procédés de la métrique classique, la poésie ecclésiastique byzantine avait substitué à la répartition des syllabes en longues et brèves le procédé consistant à compter les syllabes et à les répartir en accentuées et non accentuées, en conservant aux toniques la même place invariable dans le vers. Ces vers, d'ordinaire très courts (de quatre à huit syllabes), se répartissent en strophes présentant d'un bout du poème à l'autre le même agencement, d'ailleurs très varié suivant les hymnes. Dans ces règles passablement strictes, Romanos évolue à son aise, avec une virtuosité qui fait songer aux tours de force de nos plus modernes versificateurs. Bien entendu les beautés de ces rythmes ne sont perceptibles que dans l'original; il n'est, pour s'en convaincre, que de comparer au grec la lourde traduction latine de Pitra. Et pourtant, même au travers de ces platitudes, transparaît la beauté des « paroles ailées » de Romanos. Pour n'être pas l'imitateur des classiques de la Grèce, le diacre constantinopolitain a retrouvé quelque chose de l'inspiration poétique des grands Hellènes classiques, c'est le « miracle grec » qui se continue.

De tout cela, d'ailleurs, nous ne pouvons plus juger que par des débris. A partir du Xe siècle les compositions poétiques de Romanos ont été remplacées dans

la liturgie par des pièces plus modernes, ou bien elles ont été modifiées au point d'en devenir méconnaissables. Nous sommes très loin de pouvoir retrouver le millier de κοντάκια que — un peu trop généreusement peut-être — le rédacteur des ménées, attribuait à notre auteur. Le philologue qui a le plus étudié l'œuvre de Romanos, K. Krumbacher, était arrivé à identifier un peu plus de 80 compositions; sur le nombre, une trentaine seulement est éditée jusqu'à aujourd'hui, en attendant que paraisse l'édition depuis longtemps promise par ce même critique et dont le soin est passé depuis sa mort (en décembre 1909) à P. Maas. Voir l'énumération des pièces identifiées dans les *Sitzungsberichte* de l'académie de Bavière, 1903, p. 559-587. K. Krumbacher se proposait jadis — abandonnant l'ordre de l'année liturgique — de les répartir de la façon suivante. 1. Pièces concernant le Christ (une trentaine). 2. Pièces à la louange de Marie, du Précurseur, des apôtres (une dizaine). 3. Pièces relatives aux saints de l'Ancien Testament : Adam et Ève, Noé, Isaac, Joseph, Élie, etc. (une dizaine). 4. Louanges des martyrs et des autres saints (une vingtaine). 5. Développements sur les paraboles (vierges sages et vierges folles, enfant prodigue, Lazare et le mauvais riche). 6. Divers (une demi-douzaine). Nous ne savons quelles sont, à ce sujet, les intentions du nouvel éditeur.

Il faut attendre aussi l'édition promise pour porter un jugement d'ensemble sur les doctrines théologiques qui se révèlent dans l'œuvre de Romanos. Autant que nous en avons pu juger par ce qui est publié, il ne faut pas s'attendre, croyons-nous, à des trouvailles sensationnelles. Les auteurs qui ont cherché dans le poète des allusions aux controverses théologiques de Byzance se sont laissé guider, semble-t-il, par des opinions préconçues. Demander à Romanos ses impressions sur la querelle monothélite, si on le met au VIIIe siècle, ou sur le schisme acacien et l'affaire des Trois-Chapitres, si l'on en fait un contemporain de Justinien, pourrait bien être peine perdue. Aussi bien ces controverses, qui nous paraissent avoir accaparé toute l'attention de Constantinople, étaient-elles plus superficielles que nous ne pensons. Il reste qu'il faut demander à Romanos ce qu'était la vie intérieure et religieuse de son époque; et sur ce point on sera abondamment édifié. Qu'il s'agisse de la piété populaire à l'endroit du Christ, de la sainte Théotokos, des apôtres, des martyrs, des confesseurs de la foi, ou bien des sentiments qu'excitent dans les âmes chrétiennes les fêtes de l'année ecclésiastique, ou encore des réactions qu'y produisent les événements qui scandent la vie d'un peuple, on peut être assuré de trouver chez ce poète, qui paraît en si intime contact avec l'âme populaire, des renseignements du meilleur aloi.

I. Éditions. — C'est Pitra qui le premier publie des pièces de Romanos : *Hymnographie de l'Église grecque*, Rome, 1867, puis dans *Analecta sacra*, t. I, Paris, 1876 (29 pièces); entre temps, W. Christ et M. Paranikas, *Anthologia carminum christianorum*, Leipzig, 1871, rééditent l'hymne des saints apôtres, déjà publiée par Pitra dans son 1er ouvrage; Pitra, en 1888, en publie trois nouvelles dans *S. Romanus veterum melodum princeps. Cantica sacra ex codicibus mss. monasterii S. Joannis in insula Patmo*, offert à Léon XIII pour son jubilé. Sans avoir publié beaucoup d'inédit, K. Krumbacher a donné de plusieurs des pièces anciennement connues des éditions plus exactes; voir dans les *Sitzungsberichte* de l'Académie de Munich : t. II, 1898, p. 69-268 : *Studien zu Romanos;* t. II, 1899, p. 1-156 : *Umarbeitungen zu Romanos mit einem Anhang über das Zeitalter des Romanos;* 1901, p. 693-766 : *Romanos und Kyriakos;* 1903, p. 551-692 : *Akrostichis in der griechischen Kirchenpoesie;* et dans les *Abhandlungen* de la même académie, t. XXIV, fasc. 3 (1903), *Miscellen zu Romanos;* t. XXV, fasc. 3 (1911), *Der h. Georg in der griechischen Ueberlieferung* (présenté par A. Ehrhard, après la mort de l'auteur), donne plusieurs hymnes de Romanos sur saint Georges. — Papadopoulos-Kérameus a publié dans Ἀνάλεκτα Ἱεροσολυμιτικῆς σταχυολογίας, t. I, 1891, p. 390-392 une « prière » en vers endécasyllabiques qu'il attribue à Romanos. P. Maas qui doit continuer le travail de Krumbacher a donné dans le *Byzantin. Zeitschrift*, t. XXIV (1923-1924), une nouvelle recension du cantique de Noël, déjà publié par Pitra.

On trouvera dans G. Cammelli, *Romano il Melodo. Inni*, Florence, 1930, le texte avec traduction italienne de huit hymnes : Noël, Purification, Vierges sages et vierges folles, Jugement dernier, Judas, Reniement de Pierre, Marie au Calvaire, Résurrection du Christ, avec une étude suffisante sur le poète.

II. Travaux. — 1° C'est surtout la question de la date qui a été agitée. Voir K. Krumbacher, *Gesch. der byzant. Literatur*, 2e éd., 1897, p. 663 sq., qui prenait nettement position pour le VIe siècle, mais revenait au VIIIe dans les *Sitzungsberichte* de 1899; C. de Boor, *Die Lebenszeit des Dichters Romanos*, dans *Byz. Zeitschr.*, t. IX, 1900, p. 633-640 (pour le VIe s.); A. Vasilijev, *La date du poète Romanos* (en russe), Saint-Pétersbourg, 1911 (cf. *Byz. Zeitschr.*, t. XII, 1903, p. 387, pour le VIe s.); S. Vailhé, *Saint Romain le Mélode*, dans *Échos d'Orient*, t. V, 1902, p. 207-212 (VIIIe s.); P. Van den Ven, *Encore Romanos le Mélode*, dans *Byz. Zeitschr.*, t. XII, 1903, p. 153-166 (VIe s.); P. Maas, *Die Chronologie der Hymnen des Romanos*, *ibid.*, t. XV, 1906, p. 1-44 (VIe s.).

2° On a moins étudié Romanos en lui-même; le plus souvent on en traite dans les histoires générales de la littérature byzantine ou de l'hymnographie, voir surtout E. Bouvy, *Poètes et mélodes* (thèse de Paris), Nîmes, 1886; autres indications dans O. Bardenhewer, *Gesch. der altkirchl. Literatur*, t. V, 1932, p. 165.

É. Amann.

ROMEI ou **ROMEO** François, dominicain du couvent de Saint-Marc à Florence, général de son ordre en 1546. Il assista au concile de Trente sous Paul III et y travailla aux décisions concernant l'eucharistie. Il mourut en 1552. Il semble surtout avoir combattu les tendances païennes des philosophies naturelles. Il a laissé *De libertate operum et necessitate gratiæ adversus pseudophilosophos christianos*, in-4°, Lyon, 1538; *Brevis deductio ad animæ immortalitatem christiane et peripatetice ostendendam.*

Quétif-Échard, *Scriptores sancti ord. prædic.*, t. II, 1721, p. 125.

M.-M. Gorce.

RONCAGLIA Constantin, théologien italien (1677-1734). Né à Lucques, il entra fort jeune dans la congrégation des clercs réguliers de la Mère de Dieu, où il occupa diverses charges, pour devenir finalement vicaire général de l'institut. Ses nombreuses occupations ne l'empêchèrent pas de travailler à un grand nombre d'ouvrages, les uns de vulgarisation les autres de fond. Citons parmi les premiers : *Alcune conversazioni esaminate co' principi della teologia*, sans nom d'auteur, Lucques, 1710, in-8°, devenu dans une deuxième édition : *Le moderne conversazioni volgarmente dette dei cicisbei, ibid.*, 1720, 1736 (nous dirions aujourd'hui : considérations sur le flirt au point de vue moral); *La famiglia cristiana istruita nelle sue obbligazioni*, Lucques, 1711; Venise, 1713, in-8°; *Istoria delle variazioni delle Chiese protestanti*, Lucques, 1712; in-8°; *Effetti della pretesa riforma di Lutero, di Calvino e del giansenismo*, Lucques, 1714, in-8°. Le P. Roncaglia est aussi l'auteur d'une *Universa theologia moralis*, Lucques, 1730, 2 in-fol., d'un probabilisme modéré et que saint Alphonse regarde comme un traité classique; elle a été plusieurs fois rééditée ou remaniée, en particulier par J.-A. Bambacari de la même congrégation, 1773-1774, 2 vol. in-fol., puis par Opt. Bellotti, O. M., Lucques, 1833-1835, 10 vol. in-8°. Mais Roncaglia doit surtout sa célébrité aux annotations qu'il a ajoutées à l'*Historia ecclesiastica Veteris Novique Testamenti* du dominicain N. Alexandre. Celle-ci avait été vivement attaquée et avait encouru diverses condamnations; l'édition de 1699 elle-même, malgré les corrections que l'auteur avait faites et malgré ses protestations de loyalisme, demeurait suspecte. Voir ici, t. I, col. 770.

Roncaglia entreprit de la corriger; tout en respectant le texte d'Alexandre, il rectifia dans des notes ou même dans de copieuses dissertations ce qui lui paraissait à reprendre. Cette édition fournie par Roncaglia parut à Lucques en 1734, 9 vol. in-fol.; rééditée par Mansi, Naples et Paris, 1740, 18 in-4°. Ce fut le salut de l'œuvre du dominicain français.

Il y a une notice sur Roncaglia dans le *Suppl. de l'hist. eccl.*, Venise, 1778, et dans Sarteschi, *De script. congreg. clericorum regularium Matris Dei*; Michaud, *Biographie universelle*, nouv. éd., t. XXXVI, p. 422; Hurter, *Nomenclator*, 3e éd., t. IV, col. 1295.

É. Amann.

RONDET Laurent-Étienne. Né à Paris, le 6 mai 1717, d'une famille de libraires, il fut initié de bonne heure aux travaux intellectuels, et il s'adonna à l'étude des sciences bibliques, de l'histoire et de la liturgie. Il fut toujours fort attaché aux doctrines jansénistes : il avait une grande vénération pour l'abbé de Saint-Cyran, pour le diacre Pâris, et ses amis assurent qu'en 1741 il fut guéri d'une grave maladie par l'application des reliques de Soanen, évêque de Senez, mort récemment dans l'exil, à La Chaise-Dieu. Rondet mourut à Paris, le 1er avril 1785.

Comme ouvrage directement janséniste, Rondet a publié un *Mémoire sur la vie et les ouvrages de Jérôme Besoigne*, Paris, 1763, in-8°, mais on trouve des traces des doctrines jansénistes dans les *Réflexions sur le désastre de Lisbonne*, s. l., 1756-1757, 3 vol. in-12, dans la *Justification de l'histoire ecclésiastique de l'abbé Racine*, Paris, 1760, in-12 et surtout dans le *Recueil des appelants célèbres*, Paris, 1753, in-12. Les travaux les plus importants de Rondet ont pour objet les sciences bibliques. Il faut citer la *Bible en français et en latin, avec des notes, des préfaces et des dissertations*, Paris, 1748-1750, 14 vol. in-4°, et rééditée à Avignon, 1767-1774, 17 vol. in-4°; c'est la fameuse Bible connue sous le nom de l'abbé de Vence. Les préfaces et les dissertations sont empruntées en grande partie à dom Calmet. Cette *Bible* a été éditée de nouveau en 1825, en 25 vol. in-4°; *Isaïe vengé*, Paris, 1762, in-12, contre la *Traduction d'Isaïe* de Deschamps; *Figures de la Bible en 500 tableaux, avec des explications*, Paris, 1767, in-4°; *Histoire de l'Ancien et du Nouveau Testament*, Paris, 1771, in-8°, avec des figures; *Dictionnaire historique et critique de la Bible*, Paris, 1776-1784, 3 vol. in-4°; cet ouvrage devait servir de complément à la *Bible de Vence;* il est resté inachevé et il s'arrête à la lettre E; *Dissertation sur l'Apocalypse*, Paris, 1776 et 1783, in-4° et in-12 (*Nouvelles ecclésiastiques* du 9 avril 1776, p. 59-60); *Dissertation sur le rappel des Juifs et sur le chapitre XI de l'Apocalypse*, Paris, 1778-1780, 2 vol. in-4°, contre l'abbé Malot, qui prétendait que le rappel des Juifs aurait lieu en 1849, tandis que Rondet croit que cet événement ne se produira qu'à la fin du monde et que les Turcs ne se convertiront jamais (*Nouvelles ecclésiastiques* du 23 octobre 1776, p. 170-172; 17 juillet 1779, p. 114-116; 14 novembre 1780, p. 181-183, et du 6 mars 1782, p. 37-39); *Examen impartial d'une dissertation sur la version des Septante*, Paris, 1783, in-4° et in-12; *Verba Christi gr. et lat. ex sacris Evangeliis collecta, cum argumentis*, Paris, 1784, in-8°.

Rondet publiait en même temps de nombreux articles dans les journaux du temps, en particulier dans le *Journal chrétien*, les *Mémoires de Trévoux*, le *Journal des savants*, les *Nouvelles ecclésiastiques*. Une *Dissertation sur les sauterelles de l'Apocalypse*, 1775, est jugée très savante par Feller dans le *Journal historique et littéraire*, du 1er juin 1784, p. 175.

Du point de vue liturgique, Rondet a publié des *Avis sur les bréviaires* et particulièrement sur la nouvelle édition du bréviaire romain, Paris, 1775, in-12.

Enfin Rondet a réédité un assez grand nombre d'ouvrages avec des additions et commentaires : *Dictionnaire latin* de J. Boudot, son aïeul (six éditions de 1727 à 1760); *Histoire ecclésiastique* de Fleury, 1740, t. I-XX, in-12; *Opuscules* de Bossuet, 1751, 5 vol. in-12; les *Lettres provinciales* de Pascal, Paris, 1753, in-12; *Abrégé de la vie des saints* d'Étienne, 1757, 3 vol. in-12; *Abrégé de l'histoire ecclésiastique* de l'abbé Racine 1762-1766, 13 vol. in-4°; *L'apparat royal* ou *Dictionnaire français et latin*, 1765, in-8°; *Bibliothèque des Pères de l'Église* de Tricalet, 1775, 8 vol. in-4°. De plus Rondet a rédigé les tables de l'*Histoire ecclésiastique* de Fleury, du *Dictionnaire apostolique*, de la *Bibliothèque* du P. Lelong, et l'*Histoire des auteurs sacrés* de dom Cellier. On cite encore de lui un écrit d'ascétique, qui a eu de nombreuses éditions : c'est *L'art de bien vivre et de bien mourir*, Paris, 1777, in-12.

Michaud, *Biographie universelle*, t. XXXVI, p. 427-428; Hoefer, *Nouv. biogr. gén.*, t. XLII, col. 601-602; *Dictionnaire de la Bible* de Vigouroux, t. V, col. 1199; *Encyclopédie théologique* de Migne, t. XII, p. 820; Desessarts, *Les siècles littéraires*, t. V, p. 459-460; Hurter, *Nomenclator*, 3e éd., t. V, col. 316; *Nouvelles ecclésiastiques* du 12 sept. 1786, p. 145-148.

J. Carreyre.

RONGE Jean, fondateur de la secte des « Catholiques allemands » *(Deutschkatholiken)* (1813-1887). Jean Ronge naquit à Bischofswalde, près de Grottkau, en Silésie, dans le diocèse de Breslau, le 16 octobre 1813. Au cours de ses études secondaires au gymnase de Neisse, il fit l'impression d'être un original et un scrupuleux. Sur le désir de ses parents, il étudia la théologie à la faculté de Breslau et devint membre de la Burschenschaft Teutonia, association d'étudiants à tendances libérales et nationalistes. Ordonné prêtre en 1840, il fut nommé vicaire à Grottkau au printemps de l'année suivante. Sa manière de vivre peu sacerdotale lui valut une monition canonique dès l'automne de cette année. Le 30 janvier 1843, il fut frappé de suspense *a divinis*, pour avoir âprement attaqué le Saint-Siège dans un article de journal, intitulé *Rome et le chapitre cathédral de Breslau*. Refusant de se soumettre, Ronge accepta un poste de précepteur dans une famille de Laurahütte, en haute Silésie. Le 13 octobre 1844, il publia une lettre ouverte à l'évêque de Trèves, Arnoldi, dans laquelle il critiquait violemment l'exposition et la vénération de la tunique du Christ. L'Ordinaire de Breslau porta contre Ronge une sentence d'excommunication d'abord (décembre 1844), de dégradation ensuite (janvier 1845); mais bon nombre de catholiques et beaucoup de protestants célébrèrent Ronge comme le vrai prêtre catholique allemand, le véritable pasteur des âmes et comme un second Luther. Plusieurs brochures que Ronge publia à cette époque entretinrent et augmentèrent sa popularité. L'une d'elle était intitulée *Justification de Jean Ronge*, les autres étaient adressées *Au bas clergé catholique*, *Aux instituteurs catholiques*, *A mes coreligionnaires et concitoyens*. La plus véhémente portait le titre *Un mot aux romanisants (Römlinge) d'Allemagne et à eux seuls pour le nouvel an 1845*.

Le 12 janvier 1845, à Breslau, Ronge groupa ses adhérents en une association qu'il nomma *Église chrétienne universelle* et, le 9 mars suivant, assisté du prêtre polonais Czerski, que l'archevêque de Poznan avait déclaré suspens pour une affaire de mœurs, il célébra en langue allemande le premier service cultuel de la nouvelle association. Rapidement le mouvement provoqué par Ronge s'étendit en Silésie et en Saxe et parvint à prendre pied dans plusieurs villes comme Berlin, Brunswick, Hildesheim, Elberfeld, Wiesbaden, Kreutznach et Worms. Du 23 au 26 mars 1845, le premier « concile » de la nouvelle secte siégea à Leipzig sous la

présidence d'un professeur de sténographie nommé Wigard. Quinze communautés y étaient représentées. La sainte Écriture y fut proclamée l'unique norme de la foi chrétienne, son interprétation étant abandonnée à un chacun. Le « concile » réprouva le magistère ecclésiastique, la primauté du pape, la confession auriculaire, les indulgences, le célibat ecclésiastique, l'invocation des saints, le culte des images et des reliques, les pèlerinages et les jeûnes. Pour ce qui concerne les sacrements, le « concile » n'en admit que deux : le baptême et l'eucharistie, laquelle devait être administrée sous les deux espèces. Une liturgie en langue allemande, dans laquelle le canon était supprimé, devait remplacer la messe.

Pour les dogmes trinitaire et christologique, Czerski, l'associé de Ronge, aurait voulu s'en tenir au symbole de Nicée-Constantinople; mais le « concile » décida de le remplacer par la profession de foi suivante : « Je crois en Dieu le Père, qui a créé le monde par sa parole toute puissante et qui le gouverne par sa sagesse, sa justice et sa bonté. Je crois en Jésus-Christ notre Sauveur. Je crois au Saint-Esprit, à une sainte Église chrétienne et universelle, à la rémission des péchés, à la vie éternelle. » En promulguant cette profession de foi, le « concile » précisa qu'il n'entendait pas la rendre obligatoire comme norme de la foi. Enfin il fut décidé que les prêtres seraient élus par les fidèles, que le « concile général » se réunirait tous les cinq ans, et que la nouvelle confession s'appellerait « Église catholique allemande » (*Deutschkatholische Kirche*) dans les pays de langue allemande et « Église catholique chrétienne » (*Christkatholische Kirche*) dans les pays slaves et anglo-saxons.

Après la clôture du « concile », Ronge entreprit une tournée de propagande. A Berlin, il fut reçu par le prince Guillaume de Prusse, le futur empereur, et par le ministre des cultes. Mais il n'obtint pas la tenue des registres de l'état-civil pour les prédicants de sa secte. L'Autriche, la Bavière et la Hesse électorale s'opposèrent à la propagande de Ronge mais, dans les autres États allemands, elle réalisa des succès assez considérables, du fait que les protestants, dans leur ensemble, et ce qui restait de tenants de l'*Aufklärung* parmi les catholiques épaulèrent Ronge, qu'ils estimaient capable de contrecarrer la restauration catholique alors à son plein essor en Allemagne. C'est ainsi qu'au deuxième « concile général » de la secte, qui se tint à Berlin du 25 au 29 mai 1847, 259 communautés catholiques allemandes étaient représentées et le nombre total des adhérents paraît alors avoir atteint le chiffre de soixante à quatre-vingt mille, disséminés, dans la basse et la moyenne Allemagne et parmi les Allemands des États-Unis d'Amérique.

La révolution de 1848 fit disparaître les entraves que divers gouvernements allemands avaient mises jusqu'alors à la propagande catholique allemande. Mais l'étoile de Ronge était déjà à son déclin. Son radicalisme théologique, qui l'éloignait toujours plus du christianisme positif, lui avait déjà aliéné ceux de ses adhérents qui voulaient rester fidèles au dogme chrétien. Son radicalisme politique éloigna de lui, en 1848, les protestants conservateurs. Sous le coup de poursuites judiciaires du fait de ses menées politiques, Ronge se réfugia en Angleterre en 1849. La secte qu'il avait fondée fusionna en 1850 avec un groupement protestant de gauche qui s'intitulait « Libres communautés protestantes » (*Frei protestantische Gemeinden*).

De retour en Allemagne en 1861, Ronge fonda l' « Association de réforme religieuse » (*Religiöser Reformverein*) dans le but de combattre le « cléricalisme » (*Pfaffentum*). Il s'occupa aussi de la création de jardins d'enfants en Autriche et en Hongrie et mourut en libre penseur le 26 octobre 1887. Il fut enterré à Breslau au cimetière de la « communauté religieuse libre », laquelle est une association à tendances nettement athées.

La tentative de Ronge est à considérer comme un dernier retour offensif de l'*Aufklärung* contre la restauration catholique en Allemagne. Sur l'*Aufklärung*, voir SEMI-RATIONALISME. Une notable partie de ses adhérents se recruta parmi les protestants. Les catholiques qui le suivirent étaient pour la plupart de ceux qui ne croyaient pas pouvoir approuver l'attitude de l'Église catholique envers les mariages mixtes. Le mouvement déclenché par Ronge n'eut aucun succès notable dans les pays entièrement catholiques, tels que l'Autriche, la Bavière, les Pays rhénans et la Westphalie. Aucun catholique notable ne suivit Ronge : le vieux Wessenberg, le patriarche de l'*Aufklärung* catholique, lui déclara vouloir demeurer fidèle à l'Église catholique; les disciples de Günther, entre autres le professeur de Breslau, Baltzer, le combattirent aussi vigoureusement qu'avaient fait les tenants de l'école de Tubingue ou les rédacteurs du *Katholik* et des *Historisch-politische Blätter*.

Lexikon für Theologie und Kirche de Buchberger, art. *Ronge*, t. VIII, p. 981-982; art. *Deutschkatholicismus*, t. III, p. 237-238; *Kirchenlexikon*, 2 édit., art. *Deutschkatholicismus*, t. III, p. 1603 sq.; H.-J. Cristiani, *Ronges Werdegang*, 1923; E. Bauer, *Geschichte der Grundung und Fortbildung der deutschkatholischen Kirche*, Meissen, 1845; J. Günther, *Bibliothek der Bekenntnisschriften der deutschkatholischen Kirche*, Iéna, 1845; F. Kampe, *Das Wesen des Deutschkatholicismus*, Tubingue, 1850. Pour la polémique catholique contre Ronge, voir les années 1844 et suivantes du *Katholik* et des *Historisch-politische Blätter*.

G. FRITZ.

ROSAIRE. — Le mot *rosaire* désigne maintenant une dévotion de l'Église catholique recommandée par les souverains pontifes, enrichie d'indulgences et munie de toute une réglementation qui assure la fixité des formules de prières groupées sous ce nom. Primitivement il n'en était pas ainsi. Avant de se fixer, au XVe siècle et au XVIe siècle, sous sa forme actuelle, le rosaire apparaissait, au Moyen Age, lié à l'ensemble des dévotions mariales populaires. C'est dans ces antécédents médiévaux qu'il faut chercher l'explication de son symbolisme, son esprit mystique et, le mot n'est pas trop fort, sa théologie.

I. Le symbolisme fleuri de la piété mariale. II. Saluts, miracles, mystères, mariologie populaire. III. Évolution historique du rosaire. IV. Les joies et les douleurs : rosaires et chemins de la croix. V. Gais chevaliers, gai savoir, confréries.

I. LE SYMBOLISME FLEURI DE LA PIÉTÉ MARIALE. — L'idée que la maternité de la Vierge et les scènes communes de sa vie et de la vie de Jésus sont des joies dépassant toutes les joies est une idée tout à fait traditionnelle dans l'Église. Au Ve siècle, le poète Sédulius écrivait : *Gaudia matris habens cum virginitatis honore, Nec primam similem visa est nec habere sequentem. Carmen paschale*, II, 67-68. Le Moyen Age devait travailler sur ces données traditionnelles. Mais, de même que l'antiquité basait sur la notion de joie, de bonne nouvelle de l'Évangile la piété mariale, qui devait prendre une si grande extension dans les siècles suivants, elle fournissait aussi pour ce développement de la piété mariale tout un symbolisme joyeux, poétique et séduisant. De tous temps, les fleurs ont été utilisées par les poètes pour des langages symboliques plus ou moins compliqués. Or, le plus simple de ces langages, appliqué à la plus classique des fleurs, la rose, consiste à faire de la rose le symbole de la joie, de tout ce qui est agréable. Dans le livre gréco-juif de la Sagesse, II, 8, les libertins s'écrient : *Coronemus nos rosis antequam marcescent*... Se couronner le front de roses (on dira au Moyen Age d'un chapel, d'un CHAPELET de roses), est

un signe de joie, joie prise aux choses de ce monde, ou bien joie mystique prise au culte de Marie, comme dans un échange de charité théologale opéré avec la Vierge.

Guillaume de Lorris, au *Roman de la rose*, adopte pour la joie des choses de ce monde non seulement le symbolisme de la rose, mais celui du chapelet. Il décrit, au jardin d'Oiseuse, la danse du Plaisir couronné de roses avec Liesse, son amie, semblable à la rose nouvelle, v. 829 : «Son amie lui fit un chapel — De roses qui moult lui sont belles — Savez-vous quelle est cette amie? — C'est Liesse qui ne le hait mie — L'enjouée, la très bien chantant... — Plaisir la tient par le doigt — Pour caracoler lui et elle — Aussi bien convenait-elle — S'il était beau, elle était belle. — Elle sembloit rose nouvelle. » Le poète ne se dissimule pas que l'amour humain, bien que couronné du chapelet de roses de Liesse, n'a là qu'une couronne éphémère. Des sentiments volages viennent vite abattre ce diadème fleuri, v. 895 : « Il a au chef un chapelet — De roses; mais rossignolets — Qui entour son chef voletoient — Les feuilles toujours abattoient. »

A l'opposé de ces chapelets profanes, la vierge Marie apporte aux hommes une joie que rien ne vient abattre. Un manuscrit du xve siècle (bibl. de Mayence, n. *570*, fol. 89 r°) en détaille ainsi le motif : « Lorsque la belle rose Marie commença de fleurir, l'hiver de nos tribulations disparut et l'été des joies éternelles commença de briller, et avec lui nous fut rendue la verdure du Paradis des délices. » Dès le xiie siècle, maître Sigeher chantait à la Vierge : « O couronne de roses, assemblage de joies, tes louanges donnent des émotions sublimes. » Bartsch, *Deutsche Niederdichter des XII.-XIV. Jahrhunderts*, p. 212. A cette appellation de chapelet vient déjà se joindre celle de rosaire. La Vierge est dite en effet jardin de roses. Un poème lui fait dire : «On m'appelle justement le jardin de roses. Venez tous à moi : je veux, je puis, je dois vous exaucer. » Haupt et Hoffmann, *Alt-deutsche Blätter*, t. ii, p. 300. Or, jardin de roses, en latin médiéval, se dit *rosarium*, comme le note Du Cange. D'ailleurs le mot *rosarium*, appliqué à la dévotion consistant à dire des *Ave Maria* par groupes de cinquante, cent ou cent cinquante, est employé concurremment avec le mot de psautier de Marie dès le xiiie siècle dans le *Livre des aes* (abeilles), *De apibus*, du dominicain Thomas de Cantimpré.

Un long poème marial dominicain de la première moitié du xive siècle, le *Rosarius*, sur lequel on aura à revenir plusieurs fois au cours du présent article, précise encore ce symbolisme fleuri de la piété mariale, en relation avec une croyance de la pharmacopée médiévale. On utilisait les roses en médecine, particulièrement contre les maux de dents. On croyait même qu'un chapelet de roses raffermit les dents branlantes, *Rosarius*, ms. *12 483*, *fonds français* de la Bibliothèque nationale, fol. 32 : « Rosier est arbre espineux. — Petit est, mes molt vertueux... — Se cervel est deconforté — Par rose est réconforté — Pour ce la vertueuse rose — Chascun met en son chief et pose — Met chapiau de rose en ton chief — La douleur oste et le meschief — La dent qui loche et qui se muet — La raferme et à point met. » Voici comment l'auteur du *Rosarius* effectue l'assimilation de la Vierge à sa rose médicinale : « Marie quant plus est dépriée — Tant plus est la vertu monstrée — Maises humeurs se sont pechié — Que tu en toi alechie — Mes Marie les boute hors — Premier del ame et puis du cors — De double maladie el cure — De cuer, de cors oste l'ordure — Se nous sommes desconforté — Par lui sommes resconforté...— Marie en toute affliction — Nous est molt adjutorium — Met ceste rose en ton chief — Ele l'ostera tout meschief... »

En signe des roses spirituelles que figurait la vierge Marie, on allait jusqu'à distribuer des roses bénites. La formule de bénédiction fait allusion aux vertus médicinales de la rose. Au xviie siècle, cette bénédiction liturgique des roses a été remise en honneur en Italie, à la suite de miracles obtenus dans les années 1573, 1574 et 1575. Voir Gorce, *La bénédiction des roses dans la liturgie dominicaine*, dans *Revue du Rosaire*, 1926, p. 294 sq.

II. Saluts, miracles, mystères, mariologie populaire. — La joie paradisiaque de la rédemption a été ressentie la première fois par la vierge Marie lorsque l'archange Gabriel est venu lui dire : « Je vous salue, Marie, pleine de grâce...» Or, c'est cette joie que nous ressentons dans la charité chrétienne et Marie nous y est toujours intermédiaire. D'où le sentiment affectueux qui, en esprit de charité, veut remercier Marie. Le Moyen Age a imaginé de lui redire, en prenant la place de l'archange Gabriel : « Je vous salue Marie pleine de grâce... » C'est le sens de toute la piété médiévale des *saluts Notre-Dame*. On avait la croyance qu'à chaque « Je vous salue... », la Vierge ressentait comme un nouvel écho de la joie de l'Annonciation. C'est ce que, dans un de ses miracles, Gautier de Coinci (début du xiiie siècle), fait dire à la Vierge elle-même, édit. Poquet, col. 484 : « Quar bien sachiez, ma douce suer — Qui me salue bien à trait — Tel bien et tel joie me fait — Et tel douceur du cuer m'en touche — Ne pourroit dire humaine bouche — Suer, cist saluz m'est si très biaux — Que touz jors m'est frès et nouviaus — Qui de bon cuer me le prononce — Autressi grand joie m'anonce — Com fist Gabriel, li archangres — Quant me dis que li Roys des angres — Si amberroit en mes sainz flans — Fres et nouviaux m'est en touz tans — Quant vient à *Dominus Tecum* — Tant m'est sades et de douz sum — Qu'il m'est avis qu'en mon saint ventre — Saint Esprit de rechief entre — Au cuer en ai si très grand joie — Qu'il m'est avis qu'enceinte soie — Si come je fui quant mon douz Père — Daigna de moi faire sa mère — Si grand leesce au cuer me touche — Que ne saurait raconter bouche. » Le symbolisme de la rose s'adaptait parfaitement à cette pratique du *salut Notre-Dame*. En effet la Vierge y était comparée tantôt à la rose de Jéricho, petite fleur fanée qui s'épanouit à nouveau dans l'eau ou tantôt simplement à la rose nouvelle : « Tu es la rose nouvelle — Doncques feuille ne perdis — Et en tous tems reverdis — Quant tu ois la nouvelle. » *Rosarius*, fol. 59.

Dans ces *saluts Notre-Dame*, ce qui importe le plus, c'est le développement de la charité et non pas la lettre de l'*Ave Maria*. La façon de donner vaut mieux que ce qu'on donne. L'essentiel est de saluer la Vierge avec son cœur; et la génuflexion que l'on prêtait à l'ange Gabriel dans la scène de l'Annonciation parait même plus utile que la reproduction pure et simple de ses paroles. Le *Salve Regina* vint même concurrencer la Salutation angélique. L'essentiel est de saluer la Vierge « De saluer Marie doncq — Ne jour ne nuit ne finons oncques — Soit par *Salve* soit par *Ave* — qu'ele nous garde tous *a ve* — qui senifie en l'escripture — Dampnacion i painne dure. » *Rosarius*, fol. 2. Réciter est bien, chanter est mieux, ou un *Ave*, ou un *Ave* «farci», c'est-à-dire glosé, ou une strophe, un refrain, une chanson : « Et si plait si bien à Marie — Quant nous disons l'*Ave Marie* — Je croit qu'encore miex li plairoit — Qui de cuer fin li chanteroit — Ou ce ou une chançonnette — Mais qu'elle fut honorable e nete — Ou du fil de quoi elle fut mère — C'est de l'Agneau le debonnère... » Un cistercien qui proposait, par contre, un chapelet, *crinale* ou *sertum*, de fleurs de roses mystiques, *rosæ spiritales*, pour saluer Notre-Dame, cinquante strophes de sa poésie, donne chacune des strophes comme équivalente à un *Ave Maria: Crinale beate*

Marie virginis gloriose quod composuit beatus Bernardus, compositum ex quinquaginta floribus equivalens quinquaginta Ave Maria, selon le titre du manuscrit de Bruges, n. *560*, fol. 135. Quant au célèbre miracle du *Tombeur Notre-Dame* ou *Jongleur Notre-Dame*, il a précisément pour but de montrer qu'un pauvre saltimbanque, qui ne savait *ni Pater, ni Ave, ni salut*, a été néanmoins agréable à la Vierge parce qu'il la saluait en faisant des cabrioles.

Le *Tombeur Notre-Dame* n'est, à l'état isolé, qu'un de ces *Miracles Notre-Dame*, dont les recueils furent si aimés dans le Moyen Age. Or, qu'on observe la moralité de chacune de ces fables pieuses : on y trouvera toujours le bénéfice spirituel d'un dévot qui saluait Notre-Dame. Bien entendu, dans la diversité des saluts, l'*Ave Maria*, isolé ou plutôt multiplié, reste le salut typique. L'*Angelus* qui date du XVe siècle est une des formes raffinées de ce *salut* à base d'*Ave Maria*. Après ses *miracles* par exemple, Gautier de Coinci explique en quoi consistent les *Saluts Notre-Dame*, édit. Poquet, p. 737-753 : « De par la Mère Dieu, cent mile foiz salu — Touz ceux et toutes celes qui aiment son salu — De touz ceus qui ne l'aimment doit-on dire a des fi : — De Dieu et de sa Mère et de moi les deffi — Le salu Nostre Dame devommes tuit amer — De mort nous delivra et de morsel amer — Qu'Eve mort en la pomme dont touz nous enherba — En *Ave* douce espèce et moult très douce herbe a... — *Ave* Dame, en tes chambres estez sans yver dure — En touz tens y a roses, floretes et verdures — En touz tens y a joie, n'i puet entrer ennuiz — En nul tens n'i aproche ne la mors ne la nuis... — Entendez tuit ensemble et li clerc et li lai — Le salu Nostre Dame : nul ne set plus douz lai — Plus dous lais ne puet estre qu'est *Ave Maria* — Cest lai chanta li angres quant Diex se maria... »

Ces salutations sont conçues comme autant de roses spirituelles qu'on présente à la Vierge, en lui en tissant une couronne, un chapelet. De même la Vierge pose sur la tête de son dévot un invisible diadème de roses, de grâces spirituelles. D'où le miracle dont parle saint Vincent Ferrier dans un de ses sermons. Voir Gorce, *Les dévotions joyeuses et douloureuses de saint Vincent Ferrier*, dans *La vie et les arts liturgiques*, 1926, p. 493-494. Ce miracle date du XIVe siècle. Il se trouve rapporté dans le recueil de *Miracles de Nostre-Dame par personnages*, publié par Gaston Paris et Ulysse Robert, t. II, 1877, p. 90-119. Il y constitue un petit drame intitulé *Cy commence un miracle de Nostre Dame, comment elle garanti de mort un marchant, qui lonc temps l'avoit servie de chapiaux, d'un larron qui l'espioit et comment elle s'aparu au larron et au marchant et puis devint le larron hermite*. Le dévot en son jeune âge avait coutume de fleurir les statues de la Vierge : « de chapiaux, de roses, de fleurs, faiz nouviaux ». Devenu marchand, il se contenta de lui réciter « son sautier où il a cent avemaries et cinquante ». Mais c'est encore là un chapelet de roses agréables à la Vierge. Justement le marchand le récite, tandis que le brigand le guette au coin du bois. Mais le larron voit la Vierge couronner le dévot et il se convertit lui aussi : « Tantôt après vi une famme — Plus belle et de plus noble arroy — C'onques ne fu femme de roy — Devant celui estant estoit — Un chappel de roses faisoit — Et les prenoit la dame doulce — De ce marchant dedanz la bouche — Puis li assist dessus son chief. » Marius Sepet, *Origines catholiques du théâtre moderne*, 1901, p. 242-254, a compris tout l'intérêt de ce petit drame pour l'histoire du rosaire.

Ce *miracle par personnage*, pièce de théâtre consacrée au rosaire, fait présager l'époque où le théâtre religieux jouera les mystères. Ces mystères du théâtre seront les mystères principaux du rosaire actuel : événements tour à tour joyeux, douloureux et glorieux de la vie commune de Jésus et de Marie. Comment se fait-il qu'on soit passé de la dévotion à l'*Ave Maria*, à l'ensemble de tous les autres mystères évangéliques qui suivent l'Annonciation? Comment la dévotion à la Vierge s'est-elle étendue, en répétant des *Ave Maria*, des *saluts Notre-Dame*, aux autres scènes principales de l'Évangile? Selon la croyance populaire, pendant la salutation de l'ange Gabriel, la vierge Marie a connu, du moins en résumé, les diverses étapes de sa destinée par une révélation spéciale. Il semble que cette croyance ait pu favoriser l'idée de lier à la récitation de l'*Ave Maria* la méditation des autres mystères. D'autre part on pensait que la Vierge avait contemplé tous ces mystères avec, dans le cœur, l'écho vivant de l'*Ave Maria*.

Mais, avant même d'évoquer l'évolution historique de ces pratiques qui sont comme la préhistoire du rosaire, il y a lieu d'insister sur la vivacité de la croyance populaire à l'universelle médiation de Marie et à la valeur de l'*Ave Maria*. Cette croyance a pu aller dans telle ou telle de ses expressions jusqu'à des abus. Tantôt l'*Ave Maria* est donné comme le plus efficace des exorcismes et l'auteur du *Rosarius* raconte l'histoire de l'ennemi (le diable) qui s'évanouit quand il oï dire *Ave Maria*. « Sathan a grant confusion — Quant ost la salutation — Par quoi a perdu son pouvoir — De maufere, non le vouloir ». Fol. 23.

D'autres fois les apologistes de l'*Ave Maria* s'émeuvent d'une objection : la prière chrétienne enseignée par le Christ est le *Pater Noster* et non l'*Ave Maria*. Qu'à cela ne tienne, l'*Ave Maria* est aussi un *Pater Noster*. C'est le *Pater Noster* de Notre-Dame : « La Patenostre-Damedieu — Apren et la dit en tout lieu — Nul lieu n'en doit être excepté — Combien que soit lieu de vilté. » *Rosarius*, fol. 156. Le même poète avait été moins habile en rapprochant du sacrement de l'eucharistie la prière de l'*Ave* : « Et quest ore mengies Marie — C'est comme *Ave Maria* die — De fin cuer et de nete bouche — Qui se fait en mengian la touche — Celui a fine affection — Se de lui fais locution — Se raconte sainte vie — Je dis que tu mengies Marie — Par nuit, par jour et à toute heure — Marie même et deveure — Elle tous tant demeure entière — Point ne la gaste ta prière... ». Fol. 64.

III. Évolution historique du rosaire. — Saint Bernard avait beaucoup fait pour promouvoir la mystique mariale fleurie. Le petit chapelet cistercien du XIIe siècle dont il a été parlé, col. 2904 au bas, lui était attribué. Dans les premières années du XIIIe siècle, Étienne, abbé cistercien de Sallai en Angleterre, rédige des méditations où apparaissent quinze *joies* de Notre-Dame : 1. naissance de la Vierge, 2. vie de la Vierge, 3. annonciation, 4. conception de Jésus, 5. visitation, 6. naissance de Jésus, 7. visite des rois mages, 8. présentation au Temple, 9. recouvrement de Jésus au Temple, 10. miracles de la prédication de Jésus, 11. la Croix dont la joie rachète le monde, 12. la résurrection, 13. l'ascension, 14. la pentecôte, 15. l'assomption et la glorification de la Vierge dans le ciel. Chaque méditation se terminait par un *Ave* farci. Étienne de Sallai précise que d'autres dévots pratiquent des exercices semblables comportant cinq, sept ou vingt joies; allégation qui est surabondamment corroborée par un grand nombre de documents. Voir dom Wilmart, *Les méditations d'Étienne de Sallai*, dans *Revue d'ascétique et de mystique*, octobre 1929, p. 382. Ces joies sont associées avec le symbolisme fleuri, par exemple dans l'antienne *Gaude flore virginali*, attribuée à saint Thomas de Cantorbéry. Au début du XIIIe siècle également, chez Gautier de Coinci, avec un abondant symbolisme de la rose, on recommande de donner à la récitation des chapelets de cinquante *Ave Maria* la valeur d'une méditation joyeuse, édit. Poquet, col. 668 :

« Maria par est si douz moz — Que lorsque la langue le touche — Le cuer, la langue et la bouche — Suscier le doit, par saint Christofle — Ausi com le glou de girofle. » L'instrument à compter et à méditer, si l'on peut dire, les *Ave*, existait; et bien entendu il s'appelait *gaudia :* les joies. Voir Du Cange, *Glossarium mediæ et infimæ latinitatis*, au mot *Gaudium*.

Il n'y avait donc pas la moindre difficulté à ce que les nouveaux ordres mendiants, dominicains et franciscains se fissent les champions et les propagateurs de cette piété joyeuse fleurie, en marche vers le rosaire, d'autant plus que saint Dominique avait conçu son ordre comme entièrement au service de la Vierge. Ses religieux qui ne font pas *explicitement* vœu de chasteté et de pauvreté font explicitement vœu d'obéissance à la sainte Vierge. « Notre Dame », c'était un vocable féodal. La Vierge est suzeraine. Elle est spécialement suzeraine de l'ordre de Saint-Dominique avec les obligations des joies et des saluts Notre-Dame. Le *Rosarius* y insiste : « Bon fait ceste Dame servir — A la louer soi asservir — Tel servitude est franchise — Servitude de bonne guise... La benigne Marie — Qui est de l'ordre la baillie — Mes par dessus mestre et mestresse — C'est icelle que l'ordre adresse — Et deffend et deffendra — Qui l'ordre grieve li mescherra... » Fol. 16 5; 14. Par ailleurs, un texte qui paraît bien authentique (publié par Benoist, *Suite de l'histoire des albigeois*, 1683, p. 85) raconte comment, pendant la bataille de Muret, saint Dominique priait, multipliant les roses de ses chapelets, qui étaient à la fois les joies de la Vierge et sa *prédication*. Très anciennes aussi sont les traditions et légendes concernant la mission mystique confiée par la Vierge à Dominique dans la forêt de Bouconne, près de Toulouse, ou concernant cette prédication du rosaire ordonnée par l'apparition miraculeuse et réalisée par Dominique, sans délai, dans la cathédrale de Toulouse. Mais les miracles du rosaire, dans le manuscrit *Rosarius*, sont les miracles mariaux des hagiographes de saint Dominique au XIII[e] siècle, notamment la vision miraculeuse qu'eut saint Dominique et où la Vierge lui apparut avec tous ses frères sous son manteau. Le plus ancien tableau de confrérie du rosaire, celui de Cologne au XV[e] siècle, avant Alain de La Roche, ne représente pas la Vierge dictant le rosaire à saint Dominique, mais la Vierge apparaissant à Dominique avec, sous son manteau, son ordre institué pour reconvertir le monde au Christ et calmer le légitime courroux du Rédempteur. En effet, à une époque où le rosaire ne s'était pas dissocié de l'ensemble de la piété mariale, c'était sous la forme générale de dévotion à la Vierge que les dominicains prêchaient cette dévotion et se réclamaient d'une mission spéciale en ce sens, celle qui convenait à leur caractère de « prêcheurs ».

Cette piété mariale n'en était pas moins déjà, par un de ses symbolismes, la dévotion fleurie du rosaire, ou plutôt des diverses pratiques qu'on appelait plus ou moins rosaires ou joies Notre-Dame. Le symbolisme fleuri y était reçu, assez fréquent et cependant pas répandu avec une abondance extraordinaire. Pourtant la dévotion mariale, même sous son aspect fleuri, se retrouve parfaitement dans toutes les générations dominicaines issues de saint Dominique. Romée de Livia, Jacques de Voragine, Galvagno della Flamma, Bernard Guy, saint Vincent Ferrier sont, avant Alain de La Roche, autant d'échos fidèles de ce grand hymne marial poétique et chaleureux que constituent, à leur commune origine, l'ordre des frères prêcheurs et la piété fleurie issue de saint Bernard. Cette piété n'était pas encore fixée à une seule pratique de dévotion. Les uns multipliaient les *Ave Maria* par centaines, d'autres méditaient avec des *Ave Maria*, non pas sur les événements de l'Évangile, mais sur diverses parties du corps de la Vierge. D'autres préféraient la salutation : *Ave Maris stella...* C'étaient toujours *saluts Notre-Dame*, joies, roses. Voir *Vitæ fratrum*, édit. Reichert, p. 41-43. Cette dévotion fleurie n'avait rien d'exclusivement dominicain. Les franciscains avaient aussi les *allégresses* de Marie. Il suffit de parcourir les *Lateinische Hymnen* de Mone ou le *Repertorium hymnologicum* d'Ulysse Chevalier, pour se convaincre qu'il s'agissait d'un aspect notoire de toute la dévotion mariale de l'époque et, plus simplement encore, de cette dévotion mariale elle-même. Au début du XV[e] siècle, Ulrich Stocklin von Rottach, abbé de Wessobrunn, multiplie les *rosaria* ou *salutatoria* ou *gaudia*. *Deliciarum es — Ager quem dominus — Condens circumdedit — Virtutum floribus — Quorum fragrantia — Tentatos eminus — Et longe positos — Attrahit cominus... — Rosa pulcherima...* Drewes, *Anal. hymnica*, fasc. 6, p. 31 sq. On hésitait à appliquer cent cinquante scènes de l'Évangile au cent cinquante *Ave* du *Psautier Notre-Dame*. C'était trop compliqué. Il se pourrait que ce soit le chartreux Dominique de Prusse qui ait eu l'idée de se borner à quinze mystères et d'attribuer dix *Ave* à chacun d'eux, la pratique d'inclure des *Notre Père* à chaque dizaine d'*Ave* apparaissant beaucoup plus tôt.

A la fin du XV[e] siècle, Alain de La Roche donna à la dévotion du rosaire un élan nouveau. Il n'y changea personnellement rien. Si diverses pratiques annexes du rosaire ont été abandonnées, c'est seulement au XVI[e] siècle, du fait qu'une formule officielle du rosaire avait été particulièrement indiquée et seule enrichie d'indulgences. De la même manière, à la même époque, *un seul* chemin de la croix prévalut (pour les mêmes motifs), les autres formes de cette dévotion étant laissées de côté. Mais, par un « épisode d'évolution » qui mérite d'être signalé, un petit chemin de croix dominicain s'est trouvé inclus pour toujours dans la forme définitive du rosaire; il y a là de quoi éclairer tout un aspect de la théologie du rosaire.

IV. Les joies et les douleurs : rosaires et chemins de la croix. — L'esprit du rosaire étant à son origine une joie religieuse, comment se fait-il que les mystères douloureux s'y trouvent maintenant inclus à la manière d'un petit chemin de croix?

A cette question il est loisible de répondre en montrant comment l'esprit théologique du rosaire s'adapta aux tendances du sentiment religieux à la fin du Moyen Age. De lui-même, déjà, le rosaire subordonnait dès l'origine les « douleurs » religieuses, aux joies de la Vierge. C'est ainsi que dans les joies d'Étienne de Sallai on retrouve celle-ci : « La croix dans la joie rachète le monde. » Et le *Rosarius* faisait porter par la joie de l'*Ave Maria* « Les douleurs cinq qu'eust Jehsuschrist — Quant à la croix fut pour nous mis ». Fol. 42. Un document contemporain du *Rosarius*, le *Speculum humanæ salvationis*, d'origine également dominicaine, allie à sept joies, sept tristesses. Voir dom Wilmart, *Les méditations d'Étienne de Sallai*, dans *Revue d'ascétique et de mystique*, octobre 1929, p. 415. A cette époque troublée par le Grand Schisme, la guerre de Cent ans, la grande peste, des craintes de la fin du monde, où le réalisme s'accentuant montrait les misères de la vie, même de la vie du Christ, la dévotion tourna quelque peu aux « tristesses ». On imagina les vierges de pitié, les danses macabres. Cf. J. B., *La compassion aux douleurs de Notre-Dame*, dans *Bulletin des œuvres des missionnaires de la Salette*, 1929, p. 97-102, 197-198. On vit apparaître les dévotions aux « douleurs à tableaux », origine du chemin de la croix. Cf. Thurston, *Étude historique sur le chemin de la croix*, trad. Boudinhon, p. 101.

Or, saint Vincent Ferrier, propagateur de la piété mariale fleurie, liait « sept douleurs à tableaux » à la récitation de l'*Ave Maria* et comme le demandait le

Rosarius subordonnait ces douleurs aux joies de Notre-Dame, aux mystères joyeux que contenaient ensuite, par-delà ses mystères douloureux, les joies triomphales, les mystères glorieux. Voir Gorce, *Les dévotions joyeuses et douloureuses de saint Vincent Ferrier*, dans *La vie et les arts liturgiques*, 1926. Par la suite, la dévotion des « douleurs » s'est scindée en deux. D'un côté l'on eut les « chemins de croix-montées du Calvaire », où, pour chaque station, on ne multiplia guère les *Ave Maria*, tandis qu'on multipliait les stations. D'un autre côté on eut les mystères douloureux inclus dans le rosaire, où ils perdirent le nom de stations que saint Vincent Ferrier leur donnait encore et où ils restèrent peu nombreux pour des *Ave* multipliés.

V. Gais chevaliers, gai savoir, confréries. — Saint Dominique ne s'est pas borné à fonder son ordre dans la mystique de la piété mariale fleurie. On lui doit très probablement, dans cette même mystique du rosaire, la création d'une pieuse association appelée la milice de Jésus-Christ, et plus encore, avec la fondation de son tiers-ordre, la création des confréries de la sainte Vierge *(beatæ Mariæ virginis)* qui sont identiquement les plus anciennes confréries du rosaire. A vrai dire, il n'y eut de la part de Dominique lui-même qu'une seule institution : celle de ce qu'on appelait, faisant allusion à leur mystique mariale fleurie : les gais chevaliers ou frères joyeux ou chevaliers de Notre-Dame. Ils ont été étudiés par le P. D. Federici dans son : *Istoria de' Cavalieri gaudenti*, 2 vol., Venise, 1787, in-4°.

Cette institution s'explique à l'origine par l'hérésie albigeoise du midi de la France et du nord de l'Italie. Elle avait pour but de réagir contre la doctrine fausse qui faisait du monde l'œuvre du diable. La mystique fleurie mariale s'attachait à l'idée que le monde a été non seulement créé par Dieu, mais réconcilié avec lui par l'intermédiaire de la vierge Marie. M. Jean Guiraud, *Histoire de l'inquisition au Moyen Age*, t. I, *Origines de l'inquisition dans le midi de la France*, 1935, p. 399-400, expose comment, selon le chroniqueur Guillaume de Puylaurens, fut fondée à Toulouse, en l'an 1209, une grande fraternité chevaleresque, où dominait l'esprit de croisade, pacifique et joyeuse mais ferme, contre les albigeois. L'évêque Foulques en était l'inspirateur. Mais Dominique en fut l'âme. On connaît les noms des premiers bâtonniers de cette confrérie. Le premier grand-maître en fut Simon de Montfort. Les confrères avaient droit à l'habit blanc, mais ils n'eurent jamais le scapulaire des frères prêcheurs. Ils réussirent à équiper dans le Languedoc, une armée de 5 000 hommes. Transportant dans l'Italie du Nord, avant 1221, sa croisade contre les albigeois, saint Dominique y établit très fortement ses gais chevaliers, auxquels on donnait déjà les noms de milice de Jésus-Christ et bientôt de tiers-ordre de la pénitence de saint Dominique. Caffarini, cité par Mortier, *Histoire des maîtres généraux de l'ordre des frères prêcheurs*, t. I, p. 242 sq.

En France les gais chevaliers, avant de devenir membres de simples confréries de piété, furent quelques temps encore des guerriers et des croisés. Louis VIII le Lion, roi de France de 1223 à 1226, aurait été engagé parmi eux. L'université de Toulouse, fondée en 1229, reste dans leur ambiance et tous, maîtres et étudiants, doivent assister en corps chaque dimanche à la messe fleurie de la sainte Vierge dans l'église des dominicains. Mais, après le temps des croisades, il y eut surtout pour la gaie mystique qu'on appelait *le gai savoir*, le temps des poésies. Au début du XIVe siècle, s'établit à Toulouse, un « puis » d'amour, une académie à la fois profane et religieuse qui atteignit à la célébrité. Ce fut l'académie des jeux floraux. Or, ses troubadours, au moins à l'origine, furent troubadours du gai savoir et, à leur manière, chevaliers de la Vierge. Ce sont les fleurs de la Vierge, qu'on distribuait en récompense de leurs poèmes religieux. Ainsi Clémence Isaure a été à l'origine, la bienheureuse vierge Clémente et la principale fleur qu'elle distribuait était la *rosa*. Voici quelques exemples des invocations que les candidats lui adressaient : « Les genoux fléchis et la tête inclinée, à vous je me recommande, reine plaisante... Fleur des fleurs, rose très fleurie, très douce fleur réconfort de tout fidèle, prie ton Fils qui pour nous souffrit mort... Très douce fleur où tout bien fleurit... Rose qui vaut par dessus tout... vous êtes la joie assurée... » Jeanroy, *Les joies du gai savoir (1324-1484)*, 1914, p. 46, 49, 93, 95, 96, 109, 114, 165, 222, 225, 237, etc...

En Italie, comme en France et comme par toute la chrétienté, aux gais chevaliers succédèrent un peu partout, avec le tiers-ordre dominicain, des confréries de la sainte Vierge, c'est-à-dire du rosaire. Franciscains et dominicains s'y employaient. On possède les règles de ces confréries. Voir P. Mandonnet, *Les règles et le gouvernement de l'Ordo de Penitentia au XIIIe siècle*, Paris, 1902. A chaque heure canoniale les confrères, comme les frères convers dominicains, disaient sept *Pater* et sept *Ave*. Un texte d'un manuscrit de Padoue en dialecte vénitien explique comment ces sept *Pater* et ces sept *Ave* rejoignent le gai savoir des joies de Notre-Dame dans la mystique de la pénitence joyeuse (édité par Mone, *Lateinische Hymnen*, t. II; cf. Gorce, *Le rosaire et ses antécédents historiques*, p. 12-13). Chaque *Ave* se méditait avec une des joies de Notre-Dame, annonciation, nativité, visite des mages, résurrection, ascension, pentecôte, assomption. On possède le texte de la prière capitulaire que récitaient les confrères lorsqu'ils se réunissaient deux fois par mois. C'est un long *Salut Notre-Dame* de rosaire primitif, édit. Federici, t. II, p. 39-41 : *Ave stella matutina, peccatorum medicina... Ave regina cælorum... O Maria flos virginum, velut rosa vel lilium, funde preces ad filium...* (litanie des saints)... *Ave* (annonciation)... *Ave* (naissance de Jésus) ... *Ave* (présentation au Temple)... *Ave* (crucifiement)... *Ave* (Jésus mis en terre, puis ressuscité)... *Ave* (ascension et assomption)... *Ave* (couronnement dans le ciel)... *Laudo... Laudo... Per te mundus restauratus est... Tu exultatio totius mundi... Ut serviant tibi angeli...* Le sceau d'un grand maître de gais chevaliers représente d'un côté un groupe de frères agenouillés qui saluent Notre-Dame et de l'autre côté la Vierge avec cette devise : *sub tuum præsidium Dei Genitrix Virgo confugimus gaudentes*. Divers autres sceaux du XIIIe et du XIVe siècle représentent également des frères joyeux dans l'exercice du salut Notre-Dame, faisant la génuflexion devant la Vierge tenant l'enfant Jésus dans ses bras. Federici, t. I, p. 298; t. II, p. 39. Sainte Catherine de Sienne qui a illustré le tiers-ordre de la pénitence définit, dans un chapitre de son *Dialogue*, la religion de saint Dominique comme « toute joyeuse ».

Les confréries les plus pieuses du « gai savoir », confréries *Beatæ Mariæ virginis* étaient ainsi identiquement des confréries du rosaire en train de se parfaire. Elles ont été indulgenciées ou organisées par Urbain IV en 1261 et par Jean XXII (1316-1334), comme le rappelle la bulle *Ineffabilis* du 30 janvier 1586. Il existait une de ces confréries à Fanjeaux au XIIIe siècle, une autre à Toulouse. Elles se répandaient par toute la chrétienté. Elles étaient surtout confréries de la bonne mort, en vertu d'une croyance selon laquelle tous ceux qui ont souvent « salué Notre-Dame » seront salués par elle dès leur mort, à la porte du paradis. C'est l'époque où à l'*Ave Maria* de l'ange on se mit à ajouter les paroles *Sancta Maria Mater Dei, ora pro nobis peccatoribus nunc et in hora mortis nostræ, amen*. C'est ce que l'auteur du *Rosarius* dit d'une manière plus poétique : « Ave Sainte Marie — Resplendissante rose — De tout le mont la flour — Virginité enclose. — Ave la déité —

Qui en vous se repose — Entre ciel et la terre — La si très douce chose — Ave Sainte Marie — Glorieuse royne — Joie de toutes dames — Et couronne virgine — Requerez votre Filz — Ainsi le mons incline — Qu'il di mes trépas — Me fasse médecine. » Fol. 234. On a du reste l'impression que le *Rosarius* fut écrit pour les confréries du rosaire. Il fait plusieurs fois allusion, par exemple fol. 221, à « ceste presente compaignie ». « Devotement en die — Ceste presente compaignie. »

Par ailleurs, confréries de la bonne mort, les confréries du rosaire savent se garder de l'ambiance attristante de la fin du Moyen Age. La « compagnie du chapel vert », ou celle du « cappiaux de rose ». ou celle de la « verde Prioré » à Tournai, au début du XVe siècle, semblent responsables d'une bien curieuse coutume. Lorsqu'un confrère meurt, on lui chante une messe où le prêtre et ses assistants, ainsi que les « frères bourgeois », assistent avec une couronne de roses sur la tête. Puis a lieu un dîner où chacun participe avec son chapeau de roses joyeuses sur la tête. A. de La Grange, *Choix de testaments tournaisiens antérieurs au XVIe siècle*, t. I, p. 129 et 178. Pourquoi ne fêterait-on pas dans la joie le jour où le dévot à Notre-Dame est salué par la Vierge au seuil du paradis? Cette déviation est étrange et l'Église y a mis bon ordre; mais, cinquante ans avant Alain de La Roche elle donne une idée du grand élan d'allégresse chrétienne qui caractérisa le rosaire primitif.

L'élan religieux du rosaire primitif est un fait collectif qui s'est montré essentiellement durable. Pour toutes les générations de catholiques, demeureront vrais les jugements de Léon XIII : « Il y a sans doute plusieurs moyens d'obtenir l'assistance de Marie : cependant nous estimons que l'institution du rosaire est le meilleur et le plus fécond. » Encycl. *Adjutricem populi*. « L'un des principaux avantages du rosaire est de fournir au chrétien un moyen court et facile d'alimenter sa foi et de la préserver de l'ignorance et du péril de l'erreur. » *Ibid*... « L'âme s'enflamme d'amour et de gratitude devant les preuves de la charité divine présentées par le rosaire. » Encycl. *Octobri mense*... « Dans les familles et parmi les peuples où la pratique du rosaire est restée en honneur comme autrefois, il n'y a pas à craindre que l'ignorance et le poison des erreurs détruise la foi. » Encycl. *Magnæ Dei Matris*. « Le rosaire, cette méthode de prière, condense en lui tout le culte dû à Marie. » Encycl. *Octobri mense*.

A. Benoist, *Suite de l'histoire des albigeois*, Toulouse, 1683; D. Etcheverry, *Le saint rosaire et la nouvelle critique*, Marseille, 1911; X. Faucher, *Les origines du rosaire*, Paris, 1924; D. Federici, *Istoria de' Cavalieri gaudenti*, Venise, 1787, 2 vol.; M. Gorce, *Le rosaire et ses antécédents historiques*, Paris, 1931; du même, *Figures dominicaines (saint Dominique et le rosaire, etc...)*, Juvisy, 1935; Ch. Joret, *La rose au Moyen Age*, Paris, 1906 (insuffisant); F.-D. Joret, *Le rosaire*, Juvisy, 1934 (l'ouvrage le plus complet pour tout ce qui concerne l'organisation actuelle de la dévotion du rosaire; contient d'abord *in extenso* les textes des encycliques de Léon XIII); M. Sepet, *Origines catholiques du théâtre moderne*, Paris, 1901; H. Vaganay, *Le rosaire dans la poésie*, Lyon, 1907; D. Wilmart, *Les méditations d'Étienne de Sallai*, dans *Revue d'ascétique et mystique*, 1929; R. Zeller, *Le saint rosaire*, Paris, 1932.

M.-M. Gorce.

ROSCELIN ou **ROSCELLIN**. — Théologien français, né peut-être dans la région de Compiègne. On le fait, en général, chanoine de Compiègne ou de Besançon, soit à une église métropolitaine soit en quelque collégiale. A la suite de sa condamnation par un concile de Soissons vers 1092 ou 1093, il passe en Angleterre où il ne peut continuer de séjourner pour des raisons que nous indiquerons. Il semble que vers 1096 il habite la Touraine et même qu'il enseigne dans l'église collégiale de Sainte-Marie de Loches. Il est encore question de lui dans l'histoire des doctrines à propos de sa querelle avec son disciple Abélard, ce qui se passerait vers 1120. A cette date, Roscelin paraît avoir été admis dans la collégiale de Saint-Martin de Tours. Ces dates semblent situer sa naissance vers le milieu du XIe siècle. Dans son édition de l'*Histoire des conciles* de Hefele, dom Leclercq fait de Roscelin un Breton transplanté à Compiègne et devenu finalement chanoine de Tours, ce qui permet de risquer la réflexion suivante : « Il y aurait une curieuse étude à faire de ces hérétiques bretons. Comme Menendez y Pelayo pour ses compatriotes espagnols, Cantù pour ses compatriotes italiens, il faudrait rencontrer un historien indifférent aux intérêts de clocher. De Roscelin à Renan en passant par Abélard et Lamennais, et en faisant place au menu fretin que je n'ai pas à nommer ici, on noterait ces caractères communs, immanquables : subjectivisme, vanité énorme, passion ardente sous des airs détachés et plus de forme que de fond. » *Op. cit.*, t. V, p. 365, p. 2. Tout ceci est très suggestif et très vague, ainsi que tout ce qui touche de près ou de loin au personnage de Roscelin, personnage d'ailleurs prestigieux, puisqu'il est célèbre en philosophie comme inventeur du nominalisme et en théologie comme hérésiarque d'une hérésie trithéiste subtile et adroitement présentée.

I. Nominalisme. — Selon une chronique, voir V. Cousin, *Fragments philosophiques*..., p. 87, l'auteur du nominalisme serait un certain Jean qui aurait eu bon nombre de disciples parmi lesquels le fameux Roscelin. Selon du Boulay, qui n'est jamais qu'à demi croyable, ce Jean avait été médecin du roi Henri Ier. Il était chartrain et l'infirmité dont il était atteint le fit nommer Jean le Sourd. Mais cet obscur Jean n'aurait jamais fait qu'entrevoir le nominalisme. Le metteur en œuvre de la doctrine nouvelle, celui qui lui donna son ampleur, la répandit, la rendit aux yeux de ses contemporains non plus indifférente mais agréable ou odieuse, son véritable auteur, ce fut incontestablement Roscelin.

Le développement de la pensée chrétienne, qui, en morale, en psychologie et donc en métaphysique, est un personnalisme, devait aboutir tôt ou tard à des nominalismes excessifs, par où se caricatureraient certains de ses aspects éventuels. Il est remarquable que le tout premier nominalisme, celui de Roscelin, fut loin d'être aussi ridicule et outrancier qu'on le dit souvent. Roscelin fut peut-être sophistique. Il fut sûrement adroit. Sa manière ressemble assez, pour autant que nous pouvons nous en faire une idée, à la souplesse dialectique de cet Abélard qui fut son disciple. C'est d'ailleurs par Abélard lui-même, qui en écrivait à l'évêque de Paris, Epist., XIV, *P. L.*, t. CLXXVIII, col. 355, que nous connaissons un trait de l'argumentation du fondateur du nominalisme. Pour établir sa doctrine, Roscelin voulait montrer qu'un être n'a pas de parties. Le sophisme était criant et Abélard lui-même, pourtant peu prompt à s'étonner en matière d'apparents paradoxes philosophiques, en reste scandalisé : « car à ce compte, écrit-il, dans l'endroit où l'Écriture rapporte que Jésus mangea une partie d'un poisson, il devrait dire qu'il s'agit seulement d'une partie du mot poisson et non pas d'une partie de la chose elle-même... ». Pris à part, les deux arguments de Roscelin rapportés par Abélard à ce sujet peuvent paraître terriblement spécieux : 1. dire qu'une partie d'une chose est aussi réelle que cette chose, c'est dire qu'elle fait partie d'elle-même, car une chose n'est ce qu'elle est qu'avec toutes ses parties; 2. la partie d'un tout devrait précéder le tout, car les composants doivent précéder le composé, mais la partie d'un tout fait partie du tout lui-même, donc la partie devrait se précéder elle-même, ce qui est absurde. Cependant, à y réfléchir, par delà

cette dialectique forcenée on semble atteindre dans la pensée de Roscelin une conviction profonde concernant le caractère original et essentiel de composition que prennent les éléments d'un tout à partir du moment où, le tout existant, chaque partie élémentaire entretient des relations nouvelles avec les autres parties élémentaires, même antérieurement existantes. Une muraille par exemple — c'est l'exemple de Roscelin — n'est plus identiquement la même si elle s'élève toute seule ou si un toit la couvre et que d'autres murs la flanquent. Sa solidité, son sort, sa finalité, toutes ses qualités essentielles varient désormais, sont autrement assumées.

Roscelin voulait empêcher qu'on considérât l'être singulier simplement comme une rencontre fortuite, contingente de quelques qualités sérieuses et dûment établies dans la réalité prétendue des idées générales. Ce serait faire évanouir le réel singulier au profit d'ingrédients faussement considérés à part de l'individu d'où ils tirent leur réalité. C'est ainsi que Roscelin n'admettait pas qu'on crût, à propos d'un corps coloré, à l'existence distincte de la couleur de ce corps coloré. De même la sagesse d'un homme ne lui paraissait pas une entité existante en dehors de l'âme de cet homme. Il avait grand'peur qu'on hypostasiât des qualités, qu'on substantifiât des chimères, qu'on revînt aux archétypes grecs, spécifiques et canoniques, qu'on expliquât le concret par l'abstrait au lieu d'expliquer l'abstrait par le concret.

Roscelin qui fut le maître d'Abélard (voir Abélard, *De divis. et defin.*, édit. Cousin, p. 471), ne réussit certes pas à convaincre celui-ci de son trithéisme; mais le fond de nominalisme de Roscelin est passé à Abélard, intelligemment corrigé chez le disciple par une théorie de l'analogie spécifique entre les cas singuliers. S'il n'y avait pas eu Roscelin, Abélard n'aurait pas pu répondre comme il l'a fait à Guillaume de Champeaux. Il est vrai que, s'il n'y avait pas eu Roscelin, l'archétypisme étroit de Guillaume de Champeaux ne se serait pas produit par réaction. Voir les articles : NOMINALISME, t. XI, col. 717; RÉALISME, t. XIII, col. 1846.

II. TRITHÉISME. — Un moine du nom de Jean écrivait, entre 1089 et 1092, à saint Anselme, encore abbé du Bec, à propos de Roscelin. Il semble bien que ce soit à cette source que saint Anselme ait puisé ses connaissances de la doctrine trithéiste de Roscelin; et que cette lettre soit donc un des documents essentiels que puisse atteindre l'histoire des doctrines. Jean demandait donc à Anselme ce qu'il fallait penser de cette doctrine professée par Roscelin au sujet de la Trinité : « Si les trois personnes sont seulement une chose, si elles ne sont pas trois choses en soi, comme trois anges ou trois âmes, de telle façon cependant que, par la volonté et la puissance, elles soient tout à fait identiques, il faut que le Père et l'Esprit-Saint aient été incarnés avec le Fils. » Roscelin aurait été jusqu'à se réclamer des propres opinions de saint Anselme en faveur de cette théologie nouvelle. Selon certains historiens de la philosophie, il exagérait son apparentement à saint Anselme, mais il y aurait eu néanmoins de petits éléments communs de pensée.

Anselme répondit brièvement à Jean contre le trithéisme de Roscelin. Voir le *De fide Trinitatis*, c. I, *P. L.*, t. CLVIII, col. 262. Surtout, il fit attaquer cette hérésie par Foulques, évêque de Beauvais, dans un concile qui se réunit à Soissons, vers 1092. Le concile et le peuple mirent Roscelin plus bas que terre. Roscelin se défendit d'avoir jamais soutenu les opinions stupides qu'on lui prêtait. Le pape, mis au courant à la fois par Roscelin et par Anselme, aurait penché, d'après le jugement de Picavet, pour l'orthodoxie de Roscelin. Saint Anselme revint à la charge contre le nominalisme que comportait le trithéisme de son adversaire et ce fut, bien entendu, en faveur d'un réalisme décidé. Cf. *De fide Trinit.*, c. II, col. 265.

Les deux doctrines, philosophie et théologie, nominalisme et trithéisme, ou bien au contraire réalisme et monothéisme absolu étaient manifestement liées. Picavet, dans son étude sur Roscelin, a essayé de prétendre que le trithéisme du hardi novateur était sans rapport avec son nominalisme. Or, la liaison des doctrines non seulement est réelle, mais Anselme et Abélard l'ont remarquée. D'après ce qu'écrit Anselme, *loc. cit.*, on voit très bien comment Roscelin pouvait se féliciter d'avoir appliqué son nominalisme à sa théorie trinitaire. Il se vantait d'avoir résolu la difficulté : comment l'incarnation du Fils n'entraîne-t-elle pas les incarnations du Père et du Saint-Esprit? en rompant la notion d'unité d'essence.

Réfugié pour un temps en Angleterre à cause de la condamnation du trithéisme, Roscelin s'y était montré très sévère pour les mœurs du clergé anglais. Revenu en France à la suite de l'hostilité que son attitude lui avait attirée, il fut encore très sévère pour son disciple Abélard. Vers 1120, il dénonça à l'évêque de Paris, le livre d'Abélard sur la Trinité. Voir ici t. I, col. 39. Il faut dire que ce livre était dirigé contre le trithéisme de Roscelin, ainsi que l'a reconnu E. Kaiser dans une thèse : *Pierre Abélard, critique*, inspirée par le P. Mandonnet. Grâce au livre d'Abélard, nous avons des renseignements complémentaires sur le trithéisme de Roscelin. Ce personnalisme trinitaire, plus aisé peut-être à faire accepter à des Orientaux qu'à des Occidentaux, était poussé par son auteur fort loin. Roscelin tenait ce raisonnement : Si le Père, le Fils et le Saint-Esprit sont identiques en essence, le Père, en engendrant le Fils s'engendre lui-même ou tout au moins engendre un autre Dieu et le Saint-Esprit procède de lui-même. Une telle dialectique est sans doute spécieuse. Il faut avouer qu'elle est assez puissante selon les apparences premières. Abélard eut fort à faire à la mettre en pièces. Sur ce point Anselme n'avait pas répondu à Roscelin.

On a découvert à Munich, au milieu du XIXe siècle, une réponse de Roscelin à Abélard que Cousin a publiée au t. II des *Œuvres* d'Abélard, append., p. 792; cf. *P. L.*, t. CLXXVIII, col. 357, 372. Si ce morceau qui a le ton de l'invective plutôt que de la discussion est authentique, il faut surtout en retenir que Roscelin entendait sauvegarder l'unité divine profonde par delà le trithéisme des personnes. Mais quel ton! Dans l'édition de Cousin, la missive de Roscelin à Abélard représente douze pages in-4°, douze pages de polémique acerbe. Abélard « a blessé la paix fraternelle » par un écrit « fétidissime ». Contre l'hérésie du sabellianisme, à laquelle Abélard est voué, Roscelin décoche quelques citations patristiques. Mais comment s'arrêter à examiner la pensée de gens qui, faute de distinguer assez les personnes dans l'unité divine, arrivent à admettre que le Père s'incarne avec le Fils! De tels adversaires se traitent avec verdeur. Roscelin ne le fait pas dire à Abélard : *in merdæ nostræ detractionis immunditia suino more saturatus es.* Il fait allusion aux incidents mouvementés de l'amour avec Héloïse. Une maison à qui il manque un toit ou une paroi mérite à peine le nom de maison. Roscelin se demande s'il doit appeler Pierre, son ancien disciple Abélard. Pierre, c'est un nom d'homme, or Abélard n'est plus ni homme, ni femme. Cette imperfection de son adversaire empêche Roscelin de répondre plus avant par de la théologie à ce qui n'était que diatribes méchantes. Roscelin termine ainsi son morceau d'éloquence venimeuse : *quia contra hominem imperfectum ago, opus quod cœperam imperfectum relinquo.* On se demande comment Picavet a pu considérer cette diatribe comme une mise au point essentielle de la pensée de Roscelin.

Picavet ne veut d'ailleurs pas qu'on grandisse outre mesure la personnalité de Roscelin. Il ne veut pas qu'on en fasse « un héros et un martyr », ni même qu'on fasse de son nominalisme une première édition de celui de Guillaume d'Occam. En fait, Roscelin a vieilli considéré et considérable. Il n'est pas possible de se ranger à un autre avis que les contemporains de sa vieillesse et d'accepter par exemple le jugement péjoratif de Picavet : « Il est pour la postérité un de ceux dont elle conserve le nom, que la légende peut grandir aux dépens de ses successeurs, mais que l'histoire ne comparera jamais à Jean Scot ou à Gerbert, à saint Anselme ou à Jean de Salisbury. » Au contraire Roscelin soutient ces comparaisons. Victor Cousin avait été mieux inspiré en louant la valeur philosophique de Roscelin : « Il a laissé, écrivait-il, à la philosophie moderne ces deux grands principes : 1. il ne faut jamais réaliser des abstractions ; 2. la puissance de l'esprit humain est en grande partie dans le langage. Il est le précurseur de l'école empirique. Sans doute cette école est bien faible encore, mais elle commence au Moyen Age avec Roscelin pour ne plus finir. »

J. de La Mainferme, *Brevis confutatio epistolæ a Roscelino hæretico in beatum Robertum de Colorissello nequiter conflctæ sub nomine Goffridi, abbatis Vindosmensis*, Saumur, 1682; J.-M. Chladenius, *Dissertatio historico-theologi a de vita et hæresi Roscelini*, Erlangen, 1756; F. Saulnier, *Roscelin, sa vie et ses doctrines, étude biographique et historique*, Paris, 1855; *Des derniers documents sur Roscelin*, dans *Bull. soc. acad. de Brest*, t. III, 1865, p. 227-236; V. Cousin, *Fragments philosophiques pour servir à l'histoire de la philosophie*, t. II, *Philosophie du Moyen Age*, 1865, p. 86-100; *Petri Abelardi Opera*, t. II, Paris, 1867, p. 792-803; B. Hauréau, *Histoire de la philos. scolastique*, t. I, Paris, 1872, p. 243-265; F. Picavet, *Roscelin, philosophe et théologien, d'après la légende et d'après l'histoire. Rapport annuel, 1896, de l'École des hautes études, section des sciences religieuses*, Paris; E. Kaiser, *Pierre Abélard, critique*, Fribourg, 1901, p. 211-236; B.-F. Adloch, *Roscelin und S. Anselm*, dans *Philos. Jahrbuch*, t. XX, 1907 A. Reiners, *Der Nominalismus in der Frühscholastik*, dans *Beiträge zur Gesch. der Phil. des Mittelalters*, t. VIII, fasc. 5, Munster, 1910; C.-J. Hefele, *Hist. des conciles*, édit. J. Leclercq, t. V, 1re part., 1912, p. 365-367.

M.-M. GORCE.

ROSE Jean-Baptiste. — Né en 1714 à Quingey, petite ville de Franche-Comté, il fut un esprit très curieux, qui s'occupa de théologie, d'histoire, de minéralogie, de mathématiques et fut en relation avec beaucoup de savants. Il ne quitta jamais sa province et fut élu membre de l'académie de Besançon en 1778. Il ne vit, dans la Révolution de 1789, qu'une réforme des abus de l'ancien régime et il accepta la Constitution civile du clergé, mais avec beaucoup de modération. Il mourut à Quingey, le 12 août 1805.

Comme ouvrages religieux, Rose a publié un *Traité élémentaire de morale*, Besançon, 1767, 2 vol. in-12; dans cet ouvrage, qui avait été couronné, en 1766, par l'académie de Dijon, l'auteur montre que seule la religion peut fournir une base solide pour la morale. Cet écrit fut complété, sur les instances de Poncet de La Rivière, ancien évêque de Troyes, par la *Morale évangélique, comparée à celle des sectes et des philosophies*, Besançon, 1772, 2 vol. in-12 ; l'*Esprit des Pères, comparé aux plus célèbres écrivains sur les matières les plus intéressantes de la philosophie et de la religion*, Besançon, 1790, 3 vol. in-12; une réédition parut en 1823, avec une notice sur Rose, qui avait été rédigée par Grappin; *Réflexions sur ce qu'on doit penser sur la Constitution civile du clergé de France*, Besançon, 1791, in-8°.

Michaud, *Biogr. univ.*, t. XXXVI, p. 473-474; Hoefer, *Nouv. biogr. gén.*, t. XLII, col. 640; *Éloge de Rose*, par Grappin, prononcé à l'académie de Besançon, en 1810; Hurter, *Nomenclator*, 3e éd., t. V a, col. 577

J. CARREYRE.

ROSELL Joseph. — Théologien espagnol, né à Barcelone et décédé en 1665 à la chartreuse de Montealegre, située dans les environs de cette ville, où il avait passé la majeure partie de sa vie. Morozzo le dit très versé dans la théologie spéculative et dans la morale. Cet éloge ne peut être accepté qu'avec réserve, car le seul ouvrage imprimé de cet écrivain est à l'Index. Seulement, à la décharge de l'auteur, on peut tenir compte de la remarque faite par l'Index publié par l'inquisition d'Espagne, que son livre a été justement condamné parce que lui, ou son éditeur, au c. XV, § 13-15, inséra des extraits du *Commentaire* sur le c. VIII de saint Matthieu d'un certain Laurent Aponte. En effet, le décret de la S. C. de l'Index du 27 mai 1687 qui prohiba l'ouvrage de dom Rosell défendit en même temps le livre de L. Aponte. D'ailleurs, cette prohibition n'empêcha pas la réimpression de l'ouvrage en Allemagne, et peut-être ailleurs. Cf. *Indice ultimo de los libros prohibidos y mandados expurgar para todos los reynos y senorios del catolico rey de las Españas*, Madrid, 1790, in-4°, p. 235 *b*. Voici le titre de l'ouvrage de dom J. Rosell : *Tractatus sive praxis deponendi conscientiam in dubiis et scrupulis circa casus morales occurrentibus, omnibus non tantum confessariis et pœnitentibus, verum etiam quibuslibet personis scrupulosis apprime perutilis*, Lyon, 1660, in-8°, 1769; Bruxelles, 1661, in-16 ; Cracovie, 1662, in-12 ; Cologne, 1663, 1697, 1709, 1742, in-12.

Nicolaus Antonio, *Bibl. hisp. nova*, t. I, Madrid, 1783, p. 817; Morozzo, *Theat. chronol. s. ord. cart.*, p. 148; Hurter, *Nomenclator*, 3e éd., t. III, col. 120 ; Valenti, *San Bruno y la orden de los cartujos*, Valence, 1899, p. 109.

S. AUTORE.

ROSELLI (Antoine de), juriste italien, XVe siècle. — Natif d'Arezzo, il acheva ses études de droit à Bologne, où l'on relève sa trace en 1406 et où il prit le doctorat en 1407. Après avoir professé à Sienne, il est appelé à Rome par le pape Martin V (1417-1431), qui estime grandement son savoir. Avocat consistorial, il plaide en quelques-unes des grandes causes politiques soumises à la Curie. Eugène IV (1431-1447) lui confie diverses missions, auprès de l'empereur Sigismond, auprès du roi de France Charles VII, dont il faut retirer l'appui au concile de Bâle. Pour prix de ses services, Roselli comptait recevoir le chapeau de cardinal, que le pape lui avait, paraît-il, fait espérer avant sa mission en France. Le pape ne voulut pas cependant passer outre au fait que le juriste avait été marié deux fois; le chapeau ne lui fut pas donné. Roselli quitta la cour pontificale et se rendit à Padoue où on lui offrit une chaire de droit (1438); il continua à y professer jusqu'à sa mort (16 décembre 1466).

Roselli a laissé une œuvre juridique considérable, qui n'intéresse que partiellement le théologien; mentionnons seulement : *Tractatus de legitimatione*, son premier ouvrage, cf. Hain, *Repertorium*, n. 13 975, 13 976, reproduit dans les *Tractatus juris*, éd. de Lyon, 1549, t. VI, fol. 264 ; *Tractatus de usuris*, cf. Hain, n. 13 981 sq. aussi dans les *Tractatus juris*, t. XVI, fol. 80 r°; *Tractatus de jejuniis*, Hain, n. 13 978-13 980; *Tractatus de indulgentiis*, dans les *Tractatus juris*, t. XVI, fol. 168 v°. Mais l'ouvrage le plus célèbre de Roselli est son traité *De monarchia, sive tractatus de potestate imperatoris et papæ et an apud papam sit potestas utriusque gladii et de materia conciliorum*. Il n'y a pas lieu de distinguer, comme divers bibliographes l'ont fait, un *Tractatus de monarchia* et un *Tractatus de conciliis*. Ce dernier titre est donné dans plusieurs mss., cf. Schulte, t. II, p. 305, n. 7, au traité qui est appelé ailleurs *De monarchia*. Imprimé à Venise en 1483 et en 1487, cf. Hain, n. 13 974 sq., ce volumineux traité se trouvera commodément dans M. Goldast, *Monarchia sancti romani imperii*, t. II, p. 252-556. Dédié au doge de Venise,

François Foscaro, il pose deux questions, d'abord celle de savoir si le pape possède, comme l'on disait alors, la *potestas utriusque gladii*, et, d'autre part, le problème des rapports entre le souverain pontife et le concile œcuménique, deux questions extrêmement brûlantes à l'époque. Le juriste padouan ne les a pas résolues dans le même sens que les théologiens pontificaux; aussi, quand il fut vulgarisé par l'impression, son travail souleva-t-il de vives contradictions. Le légat du pape, à Venise, ordonna en 1491 de brûler le livre sous peine d'anathème. Ce fut l'occasion pour le dominicain Henri Institor de publier une *Replica adversus dogmata perversa Roselli*, Venise, 1499. Il ne saurait faire de doute que cette publication donna, après coup, l'occasion de faire courir sur le compte de Roselli les plus fâcheux propos. On raconta qu'il avait écrit la *Monarchia* pour se venger du Saint-Siège qui lui avait refusé le chapeau cardinalice, qu'il était mort en incroyant complet : *Tandem obiit non credens aliquid esse supra tecta domorum!* Beaucoup d'indignation pour peu de chose! La doctrine de Roselli, à la vérité, n'est pas favorable au pouvoir direct du souverain pontife sur le temporel, et, pour ce qui est des rapports entre le pape et le concile, elle se situe assez près de celle de Jean Gerson. Mais ceci parut abomination dans l'Italie de la fin du XVᵉ siècle. Il n'empêche que Roselli défend, de manière très ferme, la primauté pontificale; après la crise du Grand Schisme, il restait à résoudre nombre de problèmes que les événements avaient posés; il est fort intéressant de voir avec quelle subtilité juridique en traite Roselli. Une étude attentive de son gros traité paraît s'imposer à qui voudrait tirer au clair la « théologie du pape » après le Grand Schisme.

C. Oudin, *De scriptor. eccles.*, t. III, Leipzig, 1723, col. 2338-2339; G. Tiraboschi, *Storia della letteratura italiana*, t. VI, 2ᵉ part., Milan, 1824, p. 897-903; J.-F. von Schulte, *Die Gesch. der Quellen und Literatur des canon. Rechts*, t. II, Stuttgart, 1877, p. 303; Hurter, *Nomenclator*, 3ᵉ éd., t. II, col. 955-956.

É. AMANN.

ROSMER Paul, jésuite, né à Maestricht le 15 août 1605. — Il fut reçu au noviciat de Mayence en 1627 et passa ensuite dans la province d'Autriche. Il enseigna la grammaire et le grec, la philosophie, puis, pendant seize ans, la théologie scolastique à Vienne et à Gratz. Doyen de l'université de cette dernière ville, il présida la défense de plusieurs thèses, dont il publia les conclusions plus ou moins remaniées et développées. Il mourut à Gratz, le 8 juin 1664. Ces thèses sont les suivantes : *Libellus de jure et justitia ac potissimum de contractibus*, Gratz, 1649, in-12; Salzbourg, 1660 et 1669, in-16; *De sacramento et virtute pænitentiæ*, Gratz, 1656; *Ex universa theologia*, Gratz, 1656; *Tractatus de Deo uno et trino cum conclusionibus ex reliquis partibus theologiæ*, Gratz, 1663; *De actibus humanis*, Mayence, 1669. Le P. Rosmer a fait en outre paraître des *Questiones theologicæ in IIIam partem D. Thomæ*, Gratz, 1661, et un opuscule de piété mariale, *Rosa mariana centum elogiis magnæ Dei Matris explicata*, Gratz, 1657.

Sommervogel, *Bibl. de la Comp. de Jésus*, t. VII, col. 165-166; Hurter, *Nomenclator*, 3ᵉ éd., t. IV, col. 49-50; *Biographie nationale de Belgique*, t. XX, 1908-1910, col. 140 (G. Simenon).

R. BROUILLARD.

ROSMINI-SERBATI Antonio, prêtre et philosophe italien, né le 25 mars 1797, mort le 30 juin 1855. — Rosmini est l'un des représentants les plus marquants de la philosophie italienne au XIXᵉ siècle; mais, comme sa philosophie touche en plus d'un point à l'interprétation du dogme catholique et dans un sens qui valut à quarante propositions la réprobation du Saint-Office, une étude sur ses idées et sur les propositions condamnées a sa place ici. D'autre part, le rôle de Rosmini dans les tentatives d'instauration d'un nouvel ordre politique en Italie ne peut être complètement passé sous silence. Nous exposerons donc successivement : I. Vie, rôle politique, écrits de Rosmini. II. Principes de sa philosophie (col. 2921). III. Propositions rosminiennes condamnées par le Saint-Office (col. 2926). IV. Conclusion. Influence.

I. VIE, RÔLE POLITIQUE, ÉCRITS. — 1° *Vie.* — Né à Rovereto, Rosmini appartenait à une famille noble et riche. L'étude fut la passion de sa jeunesse. Les littératures classiques ont largement contribué à rendre son style, même dans les questions les plus abstruses, pur, clair, élégant et naturel. La théologie l'attirait : il l'étudia dans saint Thomas d'Aquin, mais aussi, de façon plus personnelle, en s'inspirant directement de la Bible et en approfondissant l'histoire des systèmes. Ses études terminées à l'université de Padoue, où il se lia d'amitié avec Nicolo Tommaseo, il fut reçu docteur en 1821. Sous-diacre en 1822, il accompagna à Rome le patriarche de Venise, Ladislas Pyrcher, et se fit remarquer par Mauro Capellari, le futur Grégoire XVI, qui lui garda toujours estime et amitié. Devenu curé de Rovereto même, il fut ensuite nommé chanoine de Milan, puis doyen de l'église du Mont-Calvaire à Domo d'Ossola, au pied du Mont-Rose. C'est là qu'il fonda, en 1828, deux congrégations, l'une d'hommes, l'*Istituto della carità*, l'autre de femmes, les *Sorori della providenza*, destinées aux missions intérieures et plus connues sous le nom de rosminiens, rosminiennes. Ces congrégations ont été approuvées par le Saint-Siège dix ans plus tard, et purent essaimer rapidement en Angleterre.

Sans négliger ses devoirs de pasteur et de fondateur, Rosmini, protégé par Pie VIII, Grégoire XVI et Pie IX, entreprit dès lors une longue suite d'ouvrages, principalement philosophiques, dont le premier et le plus important fut publié à Rome, en 1830, sous le titre : *Nuovo saggio sull' origine delle idee*. C'était, d'ailleurs, une mise au point des *Opusculi filosofici* parus à Milan dix ans auparavant. Ces publications et les idées professées par Rosmini en matière de politique intérieure italienne lui valurent la protection de Gioberti, qui l'avait cependant vivement attaqué au point de vue philosophique. Voir GIOBERTI, t. VI, col. 1374. Celui-ci, qui faisait partie du ministère sarde, recommanda Rosmini au roi Charles-Albert. Sur les instances du ministre, Rosmini se chargea de la mission d'amener la cour pontificale à un concordat qui donnerait une solution à la question de l'unité italienne. Ces tractations n'aboutirent pas. L'amitié de Pie IX fit accepter à Rosmini les fonctions de conseiller du Saint-Office pour l'Instruction publique et, quand Rossi, à la tête de l'administration des États de l'Église, fit son essai de demi-sécularisation des ministères, il pria Rosmini d'accepter les fonctions de ministre de l'Instruction publique. Rosmini refusa, ne voulant pas collaborer avec les « ultras ». Pie IX aurait même voulu nommer Rosmini cardinal inspecteur. Mais cette nomination annoncée ne se produisit jamais.

Entre temps, en effet, Rosmini avait attaqué assez violemment, dans son traité *De la conscience morale*, le probabilisme des jésuites et notamment quelques opinions du P. Segneri. L'opposition des jésuites ne fut pas vraisemblablement sans quelque effet sur la réticence du pape. Mais, dès le début de 1848, Rosmini avait publié ses fameux opuscules *Constitution selon la justice sociale* et *Les cinq plaies de l'Église*, dans lesquels il dénonçait les points où il croyait une réforme nécessaire. Or, depuis 1813, soit dans les journaux ultramontains, soit dans des libelles anonymes, il avait été attaqué et représenté comme un Lamennais italien, imbu de jansénisme et de panthéisme. La publi-

cation de la *Constitution* et des *Cinq plaies* provoqua une condamnation de l'Index (6 juin 1849). Rosmini n'eut connaissance de cette condamnation que le 16 août suivant et se soumit aussitôt et très humblement.

Mais déjà, depuis le 19 juin, il avait quitté Gaète où il avait accompagné le pape en exil, laissant à Pie IX, avant de partir, un mémoire justificatif dans lequel il dénonçait les intrigues, à son endroit, du cardinal Antonelli. Rosmini se retira à Naples où il publia ses *Operette spirituale*. Fatigué par la police des Bourbons, attristé par les attaques incessantes dont il était l'objet sur le terrain doctrinal, il se retira à Stresa, où il acheva sa vie dans l'accomplissement silencieux de ses fonctions sacerdotales et dans la méditation, soutenu par l'amitié de Manzoni qui l'assista à ses derniers moments (1855).

Profondément pieux, d'une nature noble et généreuse, Rosmini avait eu, avant de mourir, la satisfaction d'apprendre que ses œuvres, dénoncées dans leur ensemble à l'Index, avaient été renvoyées sans encourir de censures. Le *dimittantur* de la Sacrée Congrégation est du 3 juillet 1854. Voir le texte dans *Notice biographique d'Antoine Rosmini*, La Rochelle, 1926, p. 65. Si les idées de Rosmini furent discutables, sa personne et sa vie privée sont dignes de tous éloges.

2° *Rôle politique.* — Nous avons vu que Rosmini avait été chargé par le gouvernement sarde, en 1848, d'une mission politique près de Pie IX. Le Piémont, qui avait précédemment fait avorter les projets de ligue italienne présentés par le Saint-Siège, venait à résipiscence après le désastre de Custozza. Il s'agissait de négocier la création, entre les États de l'Église, la Toscane et le Piémont, d'une confédération dont le pape aurait, à perpétuité, la présidence. Le pouvoir central serait confié à une diète permanente, composée de trois représentants de chacun des contractants et siégeant à Rome. La diète seule serait qualifiée pour déclarer la guerre, conclure la paix, fixer les contingents de troupes nécessaires à la défense nationale et au maintien de l'ordre intérieur, édicter un règlement douanier, entretenir la concorde entre les confédérés et imposer sa médiation en cas de controverses, uniformiser les systèmes de monnaies, poids et mesures, ainsi que la législation politique, civile et pénale, et la procédure. Voir le texte du projet dans Farini, *Lo Stato romano*, t. II, Florence, 1850, p. 336-338; cf. G. Mollat, *La question romaine*, Paris, 1932, p. 236. Mais Charles-Albert aurait voulu d'abord amener Pie IX à participer à la guerre contre l'Autriche, soit avec ses propres soldats, soit avec des volontaires recrutés avec son agrément. De toute évidence, Rome ne pouvait envisager *d'abord* que le projet de confédération. Cf. Italo Raulich, *Storia del risorgimento politico d'Italia*, t. IV, Bologne, 1925, p. 303 sq. Rossi rejeta d'ailleurs ce projet de ligue offensive et défensive, périlleuse pour la papauté, et lui opposa un projet de ligue politique de princes constitutionnels, indépendants les uns des autres, qui discuteraient à Rome, sous la présidence du pape et par l'intermédiaire de mandataires, leurs intérêts réciproques. Cf. Farini, *op. cit.*, p. 342-343; G. Mollat, *op. cit.*, p. 237. De guerre il n'était pas question, Rossi considérant le Piémont comme incapable de vaincre l'Autriche.

La mission politique de Rosmini fut ainsi brusquement terminée. Le ministère Pinelli, succédant à Casati-Gioberti, cessa d'ailleurs de parler de concordat ou de confédération et il substitua à Rosmini, démissionnaire, le conseiller De Ferrari. Sur tous ces détails, voir, de Rosmini lui-même, *Commentario della missione a Roma di Antonio Rosmini-Serbati*, t. I, p. 53-55; Farini, *op. cit.*, p. 339-341 et, dans les *Miscellanea* publiés à Milan, 1897, *Per Antonio Rosmini nel primo centenario della sua nascità*, part. II[a], p. 213 sq., l'étude de G. Grabinski, *La missione de' Antonio Rosmini a Roma negli anni 1848 a 1849.*

L'activité politique de Rosmini ne se manifesta plus qu'en deux autres circonstances. Ayant suivi Pie IX à Gaète, Rosmini insistait pour que le pape se retirât dans ses propres États, à Bénévent, où régnait la tranquillité. Prolonger le séjour à Gaète semblait à Rosmini une compromission avec un prince (le roi de Naples) qui avait partie liée avec l'Autriche et qui détestait les patriotes italiens. Mais, avant le départ pour Gaète, Rosmini avait appuyé la démarche du marquis de Pareto, demandant à Pie IX d'abroger tous les privilèges ecclésiastiques et toutes les coutumes contraires à la législation sarde de 1848, consacrant l'égalité de tous devant la loi. Cf. Mollat, *op. cit.*, p. 283-284.

3° *Écrits.* — L'œuvre de Rosmini est considérable. Un assez grand nombre d'ouvrages — auxquels appartiennent bon nombre des propositions condamnées en 1887 — ne furent publiés qu'après sa mort.

Voici la liste complète des ouvrages de Rosmini, par ordre chronologique, telle que l'a établie F. Palhoriès, *La philosophie de Rosmini*, Paris, 1908, p. 389-392 :

1. *Œuvres publiées du vivant de Rosmini.* — *Saggio sulla felicità*, Rovereto, 1822, réuni plus tard aux *Opusculi filosofici*, Milan, 1927-1928; *Nuovo saggio sull' origine delle idee*, 4 vol., Rome, 1830 (c'est, on l'a dit, l'ouvrage important de Rosmini. Il est divisé en huit sections : principes à suivre en ces recherches; difficultés qu'on éprouve à expliquer l'origine des idées; théories fausses par défaut; théories fausses par excès; théories sur l'origine des idées; des critères de la certitude; des forces du raisonnement à priori; sur la première division des sciences); *Principii della scienza morale*, Milan, 1831; *Il rinnovamento della filosofia in Italia, proposto dal conte Terenzio Mamiani ed esaminato da A. Rosmini-Serbati*, Milan, 1836 (complément du *Nuovo saggio;* Rosmini y traite encore de l'origine des idées et de la valeur de la connaissance; travail de polémique contre l'ouvrage publié à Paris, 1830, par Mamiani, sous le titre : *Rinnovamento della filosofia antica in Italia*); *Storia comparativa e critica de' sistemi intorno al principio della morale*, Milan, 1837; *La sommaria ragione per la quale stanno o rovinano le umane società*, Milan, 1837; *Antropologia, in servigio della scienza morale*, Milan, 1838 (étude de l'homme animal et raisonnable dans ses rapports avec la loi morale : définition de l'homme; l'animalité, les facultés passives et actives; la spiritualité de l'homme; l'homme comme sujet moral; la liberté, le mérite); *La società ed il suo fine*, Milan, 1839; *Trattato della coscienza morale*, Milan, 1839 (trois livres : l. I. De la moralité qui précède la conscience; l. II. De la moralité qui suit la conscience; l. III. Règles pour diriger la conscience); *Filosofia del diritto*, Milan, 1841-1845, deux volumes dont le premier est consacré au droit individuel et le second au droit social. Divers opuscules : *Riposta al finto Eusebio cristiano*, Milan, 1841; *Le nozioni di peccato e di colpa illustrate*, Milan, 1841, 1842; *Il razionalismo che tenta insinuarsi nelle scuole teologiche*, Prato, 1843 (la publication n'en fut faite qu'en 1882); *Sistema filosofico*, Montepulciano, 1846; *Teodicea*, Milan, 1845 (apologie de la conduite de la providence à l'égard des hommes, surtout par rapport à la question du mal. L'ensemble du plan divin nous échappe et le mal ne s'oppose pas à la sainteté de Dieu. Il vient de l'homme, et l'homme peut le faire servir à son bien. Enfin le mal est la conséquence de la loi de la moindre action, *legge del minimo mezzo*, qui manifeste la bonté de Dieu à l'égard de ses créatures); *Vincenzo Gioberti ed il panteismo* (douze leçons sur le panthéisme de Gioberti, les six dernières publiées en 1846, dans le *Filo cattolico*, Florence), Lucques, 1853;

Compendio di Etica, publié sous un pseudonyme, à Turin, 1817, avec le titre : *Elementa philosophiæ moralis*, paru postérieurement à Rome, 1907, sous son véritable titre : *Compendio di Etica e breve storia di essa con annotazioni di G. B. P.; Psicologia*, ouvrage en trois volumes, divisés en dix livres qui traitent de l'essence de l'âme humaine, de ses propriétés, de l'union de l'âme et du corps et de leur action réciproque, de la simplicité de l'âme, de son immortalité et de la mort de l'homme, des lois qui régissent l'activité de l'âme, des lois qui gouvernent l'animalité. Cet ouvrage contient une *Préface générale aux œuvres métaphysiques* et un *Appendice* de 150 pages sur les diverses opinions des philosophes touchant la nature de l'âme; *Del bene del matrimonio cristiano*, Turin, 1817; *Costituzione secondo la giustizia sociale*, Milan, 1848; *Delle cinque piaghe della santa Chiesa*, Lugano, 1848 (ces deux opuscules mis à l'Index à leur parution); *Sul communismo e sul socialismo*, Naples, 1849 (inséré en 1858 dans le volume *Filosofia della politica*); *Introduzione alla filosofia*, Casale, 1850 (articles détachés); *Logica, libri tre*, Turin, 1854.

Enfin, tout un groupe d'études réunies sous le titre général *Apologetica* (édit. Batelli, t. VIII) : *Della speranza; Saggio sopra alcuni errori di Ugo Foscolo; Breve esposizione della filosofia di Melchiorre Gioia; Esame delle opinioni di M. Gioia in favore della moda; Saggio sulla dottrina religiosa di Romagnosi; Frammenti di una storia dell' empietà.*

2. *Œuvres posthumes.* — *Aristotele esposto ed esaminato*, Turin, 1857; *La teosofia*, 5 vol., Turin, 1859-1875. Cet ouvrage énorme se divise en trois parties : l'*Ontologie* (t. I-III), la *Théodicée naturelle* (t. IV), la *Cosmologie* (t. V), inachevée.

(Commentario) della missione a Roma di A. Rosmini-Serbati negli anni 1848-1849, Turin, 1881; *Introduzione del Vangelo secondo Giovanni*, Turin, 1882; *Saggio storico-critico sulle Categorie e la Dialettica*, Turin, 1883; *Le questioni della giornata...*, Turin, 1897 (recueil d'articles séparés et publiés dans différents périodiques); *Epistolario completo di A. Rosmini-Serbati*, 13 vol., Turin, 1905; *Compendio di Etica e breve storia di esso con annotazioni di G. R. P.*, Rome, 1907. Sur les éditions d'ensemble voir à la *Bibliographie*.

3. *Traductions.* — Le premier volume du *Nuovo saggio* a été traduit en français, Paris, 1844, par l'abbé André; la *Psicologia*, traduite par E. Segond, 3 vol., Paris, 1888 *(La psychologie de A. Rosmini)*. — En anglais, le *Sistema filosofico*, par Tommas Davidson, Londres, 1882; le *Nuovo saggio*, par les Pères de l'Institut de la charité, Londres, 1883-1884; *Psycology*, 3 vol., Londres, 1884-1888; *Theodicy*, Londres, 1884; les *Cinque Piaghe*, par H.-P. Liddon, Londres, 1883. — En allemand : *A. Rosmini-Serbati philosophisches System*, Ratisbonne, 1879.

II. Principes de la philosophie rosminienne. — 1° *Courants généraux de la philosophie italienne dans la première moitié du XIXe siècle.* — Pour bien comprendre la position de Rosmini, il faut le situer par rapport à ces courants philosophiques.

Pendant la première partie du XIXe siècle, la philosophie italienne se partage en trois courants, déterminés par trois régions géographiques. Dans l'Italie du Sud, avec Galuppi, dominent la tendance empirique et le souci des investigations inspirées par l'intérêt scientifique : Descartes, Locke, Reid et Kant sont les maîtres de Galuppi qui, en gros, cède à l'influence de Kant et fait figure, à Naples, d'un réformateur de la philosophie italienne. Au contraire, dans l'Italie du Nord dominent la tendance idéaliste et un effort pour concilier les dogmes de l'Église avec les exigences de la raison philosophique. C'est à cette école qu'il faut rattacher Rosmini et aussi, quelles que soient les divergences qui le séparent de Rosmini, Gioberti. Ce dernier esquisse, pour expliquer le problème de la connaissance, une solution qui est pur ontologisme : toute connaissance, en tant qu'elle connaît effectivement, n'est qu'une manifestation de Dieu, c'est-à-dire « de l'Être, dans lequel se trouve contenu l'archétype de toutes choses ». Voir ici Ontologisme, t. XI, col. 1039 sq. Dans l'Italie centrale, Mamiani tend à concilier l'idéalisme objectif de Rosmini et l'ontologisme de Gioberti avec la thèse platonicienne des idées.

Pour compléter ces indications trop sommaires, on consultera L. Ferri, *Essai sur l'histoire de la philosophie italienne au XIXe siècle*, t. I, Paris, 1869 : *Gioja, Romagnosi, Gallupi, Rosmini, Gioberti.* On en trouvera un bon résumé dans F. Palhoriès, *Rosmini*, Paris, 1908, Introduction.

2° *Fondement général du système de Rosmini : l'être indéterminé et les êtres.* — Rosmini s'inspire, assure-t-il, de Platon, de saint Augustin, de saint Thomas. Mais ces influences ne sont pas exclusives : Descartes, Schelling, Hegel ont fait sur lui une impression profonde. Rosmini veut tenir le milieu entre le point de vue idéaliste et le point de vue empirique. Son point de départ lui fut suggéré au cours de ses promenades solitaires dans le quartier de Terra à Rovereto : tous les objets qu'il rencontrait lui paraissaient n'être que des déterminations d'une réalité plus générale, à tous commune. Cf. F.-X. Krauss, *Essays*, t. IV, *Antonio Rosmini*, Berlin, 1896, p. 114. Cette réalité se traduit, dans notre esprit, par l'*idée de l'être*. Au fond de chacune de nos connaissances se retrouve cette forme commune : *L'uomo non può pensare a nulla senza l'ideo dell'essere universale. Nuovo saggio*, t. II, p. 16, a. 5. C'est donc une loi constitutive de notre entendement qu'il pense l'être indéterminé et universel et notre moi en prend connaissance par une perception immédiate, précédant tout jugement.

Quand on l'analyse, cette idée indéterminée et universelle se divise en une pluralité d'autres idées qui en sont les modifications. Toutefois, seules les notions *pures*, formes de la connaissance (substance, cause, nombre, vérité, nécessité) naissent de l'esprit, c'est-à-dire ont leur origine dans un développement interne, par voie de réflexion, de l'idée générale d'être.

Dès que l'on s'est assuré de l'objectivité de l'idée d'être, l'expérience, qui participe à l'être, est reconnue comme objective. Les objets de l'expérience sont les perceptions et les choses qui sont au fondement de celles-ci. L'intelligence, faisant l'application des idées pures aux données de l'expérience, produit les idées *mixtes*. Les premières idées mixtes qui s'établissent au moyen de l'expérience sensible universalisée par l'idée de l'être, sont celles d'esprit et de corps, d'espace et de temps, de mouvement. L'être en général et les existences particulières sont identiques sous l'aspect général et indéterminé d'être; la différence existe uniquement dans les *modes d'être*. En bref, notre expérience sensible nous fournit l'élément *matériel*, l'idée innée de l'être fournit l'élément *formel* de toutes les idées que nous concevons après expérience des sens.

Mais, si cette idée générale de l'être n'est pas un produit de l'expérience sensible, elle s'impose au contraire du dedans de nous-mêmes, à l'occasion de toute connaissance sensible. Il est donc clair qu'elle préexiste à la sensation, qui, elle, nous vient du dehors, qu'elle est innée à notre intelligence, laquelle est douée, *par Dieu lui-même*, de l'intuition de l'idée d'être.

Or, cette idée d'être et ces idées d'existences particulières qui naissent en nous à l'occasion d'expériences sensibles sont les mêmes qui étaient originairement dans l'esprit de Dieu, « qui, en voyant de toute éternité la création tout entière, a vu jusqu'à la manière dont les forces de l'univers deviendraient les objets de

nos perceptions et seraient classées par notre pensée sous les noms de choses, d'objets ou d'êtres. C'est pourquoi :

« L'idée de... l'être possible représente dans la pensée divine la même essence que dans la pensée humaine. L'homme doit, par conséquent, avoir reçu communication de quelque chose qui est divin en soi, puisque les idées en Dieu sont sa substance divine. En Dieu, elles sont Dieu. Mais, s'il en est ainsi, objectera-t-on, « supposer que l'homme est par nature en communication avec la substance divine, c'est tomber dans l'erreur des ontologistes, qui tend logiquement au panthéisme. » Rosmini dit dans sa réponse à Gioberti : « L'esprit humain n'a que l'intuition d'une *lumière* qui vient de Dieu et qui, par conséquent, est *quelque chose de Dieu*. » Or, tout ce qui appartient à Dieu est Dieu, si nous le considérons *tel qu'il est en Dieu;* mais si nous le considérons *détaché par l'abstraction* de tout ce qui fait de la nature divine une réalité vivante, ce n'est plus quelque chose de Dieu, de même que la Bonté et la Sagesse divines sont des attributs de Dieu, mais ne sont pas Dieu lui-même, car Dieu n'est pas seulement Sagesse ou Bonté. Ainsi, quoiqu'il n'y ait en Dieu d'autres distinctions réelles que celles des trois personnes divines, on peut distinguer *mentalement* les *idées* de Dieu de sa *substance* divine... [Dieu] peut manifester son *idée* sans manifester sa réalité ou sa substance; et à l'objection de Gioberti, que « cette idée doit être Dieu, parce que ce qui est ne peut être que Dieu ou une créature, et que l'idée de l'*être*, ayant des caractères divins, ne peut être une créature et doit, par conséquent, être Dieu », Rosmini répond : « Tout être *réel* doit être ou Dieu ou une créature, mais non tout être *idéal*. L'idée de l'*être*, détachée de la réalité de Dieu, n'est ni Dieu ni une créature, c'est quelque chose *sui generis*, c'est quelque chose de Dieu. » W. Lockhart, *Vie d'A. Rosmini-Serbati*, trad. Segond, Paris, 1889, c. XLVIII, *Quelques mots sur le principe fondamental de la philosophie de Rosmini*, p. 468; cf. R. Falckenberg, *Geschichte der neueren Philosophie*, Leipzig, 1902, p. 466.

3° *Le « sentiment » ou « sens fondamental », chez Rosmini.* — Cet aspect de la philosophie rosminienne doit être relevé particulièrement. Il a été étudié dans une très intéressante monographie de Georg Schwaiger, *Die Lehre vom Sentimento fondamentale bei Rosmini nach ihrer Anlage*, Fulda, 1914. G. Schwaiger est l'auteur de l'article *Rosmini* publié dans Buchberger, *Lexikon für Theologie und Kirche*, t. VIII, p. 997-999.

Le point de départ est que le premier objet qui doit être considéré par l'observation du philosophe, c'est son *soi-même*. Toutefois, ce serait une erreur de considérer le *moi* et l'*âme* comme parfaitement identiques. Avec Aristote et saint Thomas, Rosmini souligne que les facultés de l'âme et l'âme elle-même ne peuvent être connues que par leurs actes. « Le moi, dit Rosmini, ne représente pas seulement l'âme, mais l'âme engagée dans un grand nombre de relations par toute une série d'opérations mentales que l'on doit faire avant de pouvoir se désigner soi-même par ce monosyllabe. » *Psicologia*, t. I, p. 42-43, n. 62; cf. p. 36, n. 55; *Antropologia...*, l. IV, c. IV.

Mais précisément, ce retour sur soi-même qu'est obligée de faire l'âme pour *s'*attribuer les différentes manifestations de *son* activité suppose un premier élément qui existait, alors même que l'âme n'avait pas encore conscience de ses actes. Antérieurement à l'âme consciente, il y a l'âme telle qu'elle est par essence. Avant que le moi ne *s'affirme* tel, il doit *être* déjà moi. La *méité (meità)* est donc, d'une certaine manière, distincte de l'âme et n'exprime pas son « état primitif et essentiel », puisqu'elle représente, avec l'âme, toutes les relations où l'esprit l'enveloppe en l'affirmant. En écartant ces relations qui couvrent l'âme comme d'un voile, « nous trouvons au fond du *moi* un *sentiment* qui, antérieur à la conscience, constitue la substance de l'âme. » *Psicologia*, t. I, p. 56, n. 81.

C'est ce sentiment fondamental d'elle-même, sentiment qui s'impose et ne se démontre pas, qui permet à l'âme de s'affirmer, de prendre conscience de sa propre existence, en y appliquant, comme à tout autre objet de connaissance, l'idée de l'être universel.

En raison de cette prise de contact immédiat de l'âme avec soi-même, Rosmini caractérise son point de vue, à l'égard de l'ontologisme de Gioberti, comme une *psychologie idéologique*. Sur la manière dont Rosmini et ses disciples envisageaient cette doctrine idéologico-psychologique par rapport aux exigences de la philosophie chrétienne et de la foi catholique, voir A. Trullet, *Examen des doctrines de Rosmini*, trad. Sylv. de Sacy, Paris, 1893, c. IV-VI, p. 178 sq.

Mais, de plus, le sentiment fondamental que nous avons de nous-mêmes, *âme et corps*, est la raison primordiale de la possibilité de nos perceptions sensibles et intellectuelles : « Si l'âme ne se sentait pas elle-même avant la sensation, celle-ci serait nulle pour elle, car elle ne serait plus qu'une action sur un être qui ne se sentirait pas et qui, par conséquent, pourrait encore moins sentir quelque autre chose. » *Nuovo saggio*, n. 99; cf. n. 100-102, t. II, a. 11, p. 177.

Ce sentiment fondamental peut ne pas être conscient. *Ibid.*, p. 171; *Psicologia*, t. II, p. 419 sq. La conscience d'ailleurs, pour Rosmini, n'est jamais spontanée; elle est toujours réfléchie. Pour que nous puissions la connaître, il faut que l'esprit l'affirme, lui applique l'idée de l'être, la perçoive intellectuellement: *è intelletto quegli che s'accorge della sensazione.* Cf. *Teosofia*, t. V, p. 506. Le sentiment fondamental est, en somme, l'aspect et le mode constant sous lequel se manifeste le *moi* total; il est purement subjectif et ne nous manifeste rien des réalités étrangères. Mais il est, par rapport à la sensibilité, ce qu'est l'idée de l'être indéterminé à l'égard de toutes les autres idées particulières : il est une forme qui s'impose aux connaissances sensibles. Jamais, d'ailleurs, il n'existe à l'état de vide : sous les apports incessants de l'expérience, il se spécifie et devient sentiment de contact, de chaleur, de telle couleur, etc. *Tutte le sensazioni speciali organiche ci danno dei sentiti che non possono esser altro che modificazioni del sentimento fondamentale. Teosofia*, t. V, p. 32-33. Il fournit à l'esprit les matières particulières sur lesquelles s'appliquera l'idée de l'être et d'où résultera tout le développement de la connaissance empirique. Sur tous ces points, on consultera avec profit, en plus de G. Schwaiger, F. Palhoriès, *Rosmini*, p. 168-187.

C'est par le sens fondamental que Rosmini explique l'union de l'âme et du corps. L'âme est essentiellement un sentiment; or, dans tout sentiment, le sujet sentant et l'objet senti ne font qu'un : « leur union doit être de même sorte que celle de la forme et de la matière. » Cf. *Psicologia*, t. I, p. 148, n. 267; p. 138, n. 251. Ainsi l'homme représente un seul et même être qui est, à la fois, sentant et senti, et exprime ces deux états en s'apparaissant à lui-même sous la forme d'âme et sous celle de corps. *Ibid.*, p. 139, n. 254.

4° *Les réalités en soi.* — Rosmini prétend bien ne pas s'arrêter au seuil des réalités. Tout l'esprit de sa philosophie consiste précisément en cela que les choses en soi sont, au fond, de même nature que les choses pensées. L'ordre de la nature et celui de l'esprit coïncident virtuellement : celui-ci représente l'être pensé par l'homme; celui-là, l'être pensé par Dieu. Comme la pensée humaine reproduit, à sa manière, finie et limitée sans doute, mais cependant fidèle, la pensée divine, on peut dans une certaine mesure se faire une idée des réalités en soi.

Voici, à ce sujet, le point de vue de Rosmini, point de vue qu'il faut connaître, si l'on veut comprendre un certain nombre des propositions que nous rapporterons plus loin. Pour notre philosophe, l'être est absolu ou relatif. L'être absolu se suffit à lui-même; il est nécessaire. Rosmini l'appelle être complet. L'être relatif est

contingent, car son existence se rattache à certaines conditions sans lesquelles il est inconcevable. Rosmini l'appelle être incomplet. L'être incomplet rentre dans la catégorie du *non-être*, au sens où l'entendait Platon. Mais, parmi les êtres contingents, certains sont doués d'une existence relativement indépendante; ils constituent de véritables sujets, subsistant par soi; ils peuvent être appelés *relativement complets*, tandis que Dieu seul est l'être *complet absolument*. Mais il y a des êtres *incomplets absolument :* ce sont les êtres qui, par eux-mêmes, ne peuvent posséder aucune subsistence réelle : « Une entité de cette sorte est comme en voie de devenir; mais elle ne se complète et ne devient réellement possible que par l'addition d'un autre être sur lequel elle s'appuie. » *Psicologia*, t. II, n. 1336, p. 320. Cet être incomplet n'est pas réalité; il n'est pas non plus néant; c'est « quelque chose de l'être », un quelque chose « répondant à un concept de l'esprit ». *Ibid.*, n. 1642, p. 505. C'est l'être pensé en dehors de sa relation essentielle avec notre sensibilité ou notre intelligence; c'est, si l'on veut, un sentiment ou une pensée en puissance. Ainsi l'espace et le temps qui n'ont d'existence que dans et par le sujet auquel ils se rattachent; ainsi les choses extérieures et toutes les qualités dont elles nous paraissent accompagnées, car, en dernière analyse, elles ne sont que l'ensemble de nos représentations. Ainsi, « à prendre les choses à la rigueur, il n'y a pas de monde extérieur à l'âme, car la relation entre l'âme et la matière ne saurait s'exprimer par ces expressions de dedans et de dehors ». *Antropologia*, p. 189.

Comment, en de pareilles conditions, admettre l'existence des réalités en soi? Notre esprit, déclare ici Rosmini, nous y contraint, car « il ne peut rien concevoir qui ne soit un être ou dépendance d'un être ». Il se trouve donc obligé d'admettre « une réalité pure qui soutienne ontologiquement la réalité sentie ». *Teosofia*, t. V, p. 433, a. 13. Il l'admet, mais ne peut rien nous dire sur la nature de cette réalité pure, qu'il doit concevoir comme un « agent occulte », une cause inconnue de nos sensations. *Teosofia*, t. V, p. 46. C'est cette force inconnue que Rosmini appelle le principe corporel ou encore le principe excitateur du sentiment. *Psicologia*, t. II, n. 1355, p. 331. Le mot « principe corporel » ne doit pas nous faire illusion; Rosmini l'appelle ainsi parce qu'il a le pouvoir d'agir sur notre sensibilité. Mais, en soi, ce principe ne saurait être conçu que comme étant essentiellement spirituel. Et, puisque ces forces spirituelles qui constituent ce qu'on appelle « les réalités en soi » existent nécessairement et indépendamment de notre esprit, qu'elles ne sont d'ailleurs intelligibles que par l'être et n'existent que par une affirmation de l'esprit, « il faut conclure qu'antérieurement à la pensée humaine, il existe une intelligence qui pense simultanément les essences et les réalités finies ». *Teosofia*, t. I, n. 446, p. 390.

Nous voici donc parvenus jusqu'à Dieu. L'origine des choses se rattache étroitement à la formation de l'idée de l'être dans l'intelligence divine. En soi, l'être est indéterminé absolument et indéfiniment déterminable. Cette détermination de l'être idéal est, pour Rosmini, l'essence même de l'acte créateur.

En effet, dans les opérations *ad extra*, le premier acte de l'intelligence divine est une abstraction par laquelle Dieu considère son Verbe et crée le concept d'être idéal et indéterminé. Puis il porte son attention sur les modes finis que l'être indéterminé est susceptible de recevoir : c'est là l' « idéation » divine. Il *imagine* ensuite les différentes formes dans lesquelles l'être peut être concrété. Enfin, à côté de l'acte par lequel Dieu abstrait la forme de l'être et imagine ses délimitations particulières, Rosmini distingue une troisième opération qui donne son complément à l'acte créateur : la « synthèse divine », qui réalise et fait passer les choses conçues de l'ordre des possibles à celui des réalités concrètes et actuelles. Cette réalisation est nécessaire et découle de la nature même de Dieu. Rosmini ne veut pas cependant que la création soit nécessaire. Sans doute la réalisation concrète des choses suit nécessairement leur conception dans l'intelligence divine; mais l'acte par lequel il les conçoit reste éminemment libre. Dieu engendre nécessairement le Verbe; mais c'est en pleine liberté qu'en cet objet absolu, il sépare la forme de l'élément matériel. *Teosofia*, t. I, p. 401, 402, 405.

La création est donc le résultat d'une synthèse que Dieu opère entre l'être en général et les réalités possibles qu'il a imaginées. Dans toute créature, il y a un élément positif, formel, qui est *l'être universel*, et un élément matériel, négatif, la *limitation* que l'esprit créateur impose à l'être indéterminé. *Teosofia*, t. I, p. 396, n. 454. L'essence de l'acte créateur se résume dans la synthèse de ces deux termes en Dieu.

Arrivés à ce point de notre exposé, une question se pose naturellement à notre esprit. Quels sont les rapports de ces limitations avec l'être indéterminé? La réalité est-elle le développement interne de l'être initial, sorte de déroulement logique comme celui qu'a conçu Hegel? Palhoriès, qui nous a servi de guide, semble hésiter à rapprocher la conception du philosophe italien de celle du philosophe allemand. Et cependant l'identification réelle de toutes choses dans le Verbe paraît devoir conduire logiquement Rosmini au panthéisme. Tout en notant le danger réel de cette position, Palhoriès rappelle que Rosmini était trop chrétien « pour ne pas voir à ses pieds l'abîme du panthéisme où le mouvement de sa pensée le conduisait tout naturellement ». *Op. cit.*, p. 244. Pour se dégager, Rosmini utilisera la distinction, dont il nous entretient si souvent, entre l'être *idéal* et le Verbe de Dieu.

Peut-être serait-il plus exact d'établir une discrimination entre les premières œuvres de Rosmini et la *Teosofia*, dont l'auteur n'a pu revoir définitivement le texte et où l'influence de Hegel serait plus marquée. Cf. R. Falckenberg, *op. cit.*, p. 488.

Cet exposé philosophique était indispensable pour faire mieux comprendre la portée exacte des quarante propositions dont l'examen va suivre. Le bref commentaire dont sera accompagné le texte des propositions ajoutera encore quelques éclaircissements utiles. Nous laissons systématiquement de côté l'exposé des idées morales et politiques de Rosmini; elles débordent le cadre de cet article. Voir dans Palhoriès, *op. cit.*, la troisième partie (p. 259-341) qui leur est consacrée.

III. Les quarante propositions condamnées. — 1° *Les attaques sous Grégoire XVI et Pie IX.* — Il est nécessaire d'indiquer les différentes attaques dont Rosmini fut l'objet de son vivant, afin de mieux comprendre la portée de la condamnation promulguée sous Léon XIII et que l'on trouvera dans Denz. Bannw., n. 1891-1930.

Dès 1831, une opposition se forma contre les premiers écrits de Rosmini, dont plusieurs écrivains de la Compagnie de Jésus suspectèrent l'orthodoxie. Sans doute, plusieurs jésuites éminents, notamment le P. Roothan, alors général, écrivaient à Rosmini des lettres élogieuses sur certains aspects de sa doctrine. Voir ces lettres dans W. Lockhart, *Vie d'Antonio Rosmini-Serbati*, trad. M. Segond, Paris, 1889, p. 182-184. Le pape Grégoire XVI fit même adresser à Rosmini un bref fort élogieux, dans lequel il aurait ajouté de sa propre main des qualificatifs précieux pour Rosmini : *virum excellenti ac præstanti ingenio præditum, egregiis animi dotibus ornatum, rerum divinarum atque humanorum scientia summopere illustrem...* Lettres apost-

liques *In sublimis militantis Ecclesiæ*, 29 septembre 1839. Voir le texte dans Trullet, *Examen des doctrines de Rosmini*, trad. Sylvestre de Sacy, Paris, 1893, p. 289, ou F.-X. Krauss, *Essays*, t. IV, *Antonio Rosmini*, Berlin, 1896, p. 152. D'autres membres de la Compagnie publièrent en 1841 un livre anonyme intitulé *Eusebio cristiano*, incriminant Rosmini sur sa conception du péché originel. La controverse s'étant engagée, Grégoire XVI fit examiner, en 1843, les écrits des deux partis et silence fut imposé aux adversaires. W. Lockhart, *op. cit.*, p. 522.

La mise à l'Index du projet de *Constitution* (italienne) *selon la justice sociale* et des *Cinq plaies* fut le point de départ de nouvelles attaques. Bien que Rosmini déclare avoir appris « que la prohibition ne porte sur aucune proposition condamnable au point de vue théologique, mais qu'elle vient de ce que ces deux écrits ont été jugés inopportuns » (lettre à Leonardo Rosmini, son cousin; cf. Lockhart, p. 289), l'école opposée aux doctrines rosminiennes prétendait que les deux opuscules avaient été condamnés « parce qu'ils contenaient des opinions hérétiques, et qu'on le verrait bien par la prompte condamnation de tous les écrits de l'auteur ». W. Lockhart, p. 524. On mit en circulation un pamphlet intitulé *Apostilles*, contenant 327 censures doctrinales relatives à des propositions extraites des ouvrages de Rosmini. Les accusations contenues dans les *Apostilles* furent bientôt appuyées par un ouvrage anonyme en deux volumes, signé du pseudonyme *Prete Bolognese*. Pie IX, qui avait déjà reçu à Gaète une demande formelle de condamner les ouvrages de Rosmini et venait d'être rétabli à Rome, résolut de soumettre les ouvrages incriminés à un examen sérieux et impartial. L'examen, commencé en mars 1851, dura trois ans. La congrégation spéciale qui en était chargée termina par la sentence de *Dimittantur*, c'est-à-dire d'acquittement. Le pape, en promulguant cette sentence, imposa l'injonction du silence, défendant de renouveler les mêmes accusations. Mais, dans la suite, plusieurs journaux ou revues, notamment la *Civiltà cattolica*, l'*Osservatore romano*, l'*Osservatore cattolico*, ayant insinué que la sentence laissait seulement la cause en suspens et les attaques se renouvelant sans cesse contre l'orthodoxie de Rosmini, le préfet de l'Index, cardinal di Luca, fit publier par le Maître du Sacré-Palais, le P. Vincenzo Gatti, une communication officielle, en date du 20 juin 1876, dans l'*Osservatore romano*. En voici la finale : « Sans doute, il ne s'ensuit pas qu'il ne soit pas permis de rejeter le système philosophique de Rosmini ou la manière dont il explique certaines vérités, et de réfuter ses opinions dans les écoles; mais de ce qu'on n'est pas d'accord avec lui sur la manière d'expliquer certaines vérités, il n'est pas permis de conclure que Rosmini a nié ces vérités; il n'est pas licite, non plus, d'infliger une censure théologique aux doctrines qu'il a soutenues *dans celles de ses œuvres que la Sacrée Congrégation de l'Index a examinées* et déclarées exemptes de toute censure et contre lesquelles le Saint-Père interdit d'élever à l'avenir de nouvelles accusations. » L'*Osservatore cattolico* publia, le 1er juillet, une note de regret d'avoir mal interprété la formule *Dimittantur*. Mais la *Civiltà cattolica* fut dispensée de toute rétractation. W. Lockhart, p. 535-539.

Les attaques ne devaient pas cesser pour autant. Entre temps, en effet, la Sacrée Congrégation de l'Index avait publié deux déclarations. La première, en date du 21 juillet 1880, spécifiait que la formule *Dimittantur* signifiait simplement : *opus quod dimittitur non prohiberi*. La seconde, en date du 5 décembre 1881, décidait qu'un livre renvoyé *(dimissum)* ou non prohibé n'était pas pour autant déclaré exempt d'erreur et qu'on pouvait encore l'attaquer au point de vue philosophique ou théologique sans encourir la note de témérité.

En octobre 1885, la *Civiltà cattolica* résumait ses accusations en une phrase nette et concise : « Rosmini est un janséniste en théologie, un panthéiste en philosophie, un libéral en politique. »

Léon XIII qui, dans l'intérêt général, avait demandé aux « journalistes catholiques de s'abstenir entièrement de discuter ces questions », *Lettre aux archevêques de Lombardie et de Piémont*, janvier 1882, devait faire reprendre l'examen des doctrines rosminiennes. Plusieurs raisons militaient en faveur de ce nouvel examen. Tout d'abord les raisons d'opportunité et le ménagement dû à la personne de Rosmini, fondateur d'ordres, n'existaient plus comme sous Pie IX. Ensuite, ainsi que le fait remarquer le début du décret *Post obitum*, les doctrines dénoncées et condamnées sont extraites d'ouvrages posthumes, sur lesquels n'avaient pu porter les premières dénonciations. Enfin, les propositions reconnues « non conformes à la vérité catholique » contiennent « des chefs de doctrine » qui se trouvaient seulement en germe dans les premiers ouvrages de l'auteur, mais qui se sont développés et expliqués plus clairement. Faut-il ajouter que les défenseurs de Rosmini avaient singulièrement exagéré en présentant ses doctrines philosophiques et théologiques comme l'expression authentique de la doctrine de saint Thomas? Voir, en ce sens, W. Lockhart, *op. cit.*, c. LI; A. Trullet, *Examen des doctrines de Rosmini*, trad. Sylvestre de Sacy, Paris, 1893, surtout du c. IV à la fin (*Parere intorno alle dottrine ed alle opere del' abbate Rosmini*, Rome, 1854). Les meilleurs esprits pouvaient être troublés par des affirmations aussi audacieuses.

2° *Le décret « Post obitum » et les quarante propositions rosminiennes réprouvées.* — Le décret est du mercredi 14 décembre 1887. Il signale deux catégories de travaux suscités par la publication des ouvrages posthumes de Rosmini : d'abord, des études philosophiques et théologiques de docteurs privés; ensuite des études faites par des membres de l'épiscopat lui-même. Les unes et les autres ont abouti à la dénonciation d'un certain nombre de propositions au Saint-Siège. Ces mêmes études ont été accompagnées de longues et vives polémiques auxquelles il fallait également que Rome mît enfin un terme.

Les quarante propositions sont proscrites, condamnées et réprouvées *dans le sens de l'auteur*, c'est-à-dire dans le sens de son système, de sa doctrine, en un mot, dans leur sens *objectif*, sans qu'il y ait lieu ni utilité de se préoccuper du sens *subjectif* et des intentions de Rosmini. Dans cette condamnation, le Saint-Office a agi comme inquisition *universelle* et son décret s'adresse à l'Église entière. Enfin, par une clause remarquable et très défavorable à la réputation des autres ouvrages de Rosmini, le décret du Saint-Office défend absolument de conclure, du silence qu'il garde au sujet des autres doctrines rosminiennes, à une approbation tacite ou implicite qui leur en reviendrait. Voir le texte du décret dans *Rosminianarum propositionum quas S. R. U. Inquisitio... reprobavit, proscripsit, damnavit trutina theologica*, Rome, 1892, *appendix*, p. 427-428; cf. J. Didiot, *La fin du rosminianisme*, dans *Revue des sciences ecclésiastiques*, 1888, p. 401-402.

Des quarante propositions condamnées, les vingt-quatre premières sont d'ordre plutôt philosophiques, les seize dernières sont d'ordre strictement théologique. Nous indiquerons pour chacune d'elles : 1. le texte italien original avec la référence aux œuvres de Rosmini, ce texte étant fréquemment plus développé que le résumé qu'en a fait le Saint-Office; 2. le texte latin du Saint-Office juxtaposé à la traduction française. Un bref commentaire, dont les idées essentielles sont empruntés à l'Examen théologique *(Trutina theologica)*

édit. par la typographie vaticane, 1892, indiquera les raisons vraisemblables de la condamnation.

Nous adoptons les divisions de la *Trutina*, qui partage les quarante propositions en onze sections : 1. De la voie naturelle de la connaissance de Dieu, c'est-à-dire de l'ontologisme rosminien; 2. De la constitution et de la nature intime des choses créées, c'est-à-dire du panthéisme rosminien; 3. De la création; 4. De l'âme humaine; 5. Du très auguste mystère de la sainte Trinité; 6. Du mystère de la divine incarnation et du caractère baptismal; 7. Du très saint sacrement de l'eucharistie; 8. Du péché originel, et de l'immaculée conception de la bienheureuse Vierge; 9. De la justification; 10. De l'ordre surnaturel; 11. De l'objet de la vision intuitive.

Ire SECTION. — De la voie naturelle de la connaissance de Dieu, c'est-à-dire de l'ontologisme rosminien.

1. *Nella sfera del creato si manifesta immediatamente all' umano intelletto qualche cosa di divino in sè stesso, cioè tale che alla divina natura appartenga* (*Teosofia*, vol. IV, n. 2, p. 6).

In ordine rerum creatarum immediate manifestatur humano intellectui aliquid divini in seipso, hujusmodi nempe quod ad divinam naturam pertineat.	Dans l'ordre des choses créées se manifeste immédiatement à l'esprit humain quelque chose de divin en soi, qui par son essence appartient à la divine nature.

Il suffit de se reporter au résumé proposé plus haut des principes philosophiques de Rosmini pour comprendre comment cette proposition se rattache au fondement de tout le système : l'unité, universelle et absolue, de l'être en toutes choses. Or, affirme ici Rosmini, la connaissance naturelle que nous pouvons avoir des choses créées est, en réalité, la connaissance de cet être universel et absolu, qui appartient par lui-même à la nature divine. Dans la pensée de Rosmini, il ne s'agit pas d'une connaissance intuitive de Dieu : *la visione dell' essere è una visione di qualche cosa di divino, ma non di Dio stesso*, et il en ajoute immédiatement la raison : *perchè a veder Dio, è necessario vedere tutto che gli è essenziale* (*Teosofia*, t. III, p. 13). Car, pour lui, la connaissance intuitive implique qu'on voie tout ce qui est essentiel à Dieu. Or, l'être que nous percevons n'est pas ce tout, mais simplement quelque chose de Dieu, *un' appartenenza di Dio*.

Mais comment admettre logiquement pareille distinction? Comme le fait observer le commentaire de la *Trutina*, il est impossible de voir immédiatement quelque chose d'essentiel à Dieu, sans voir Dieu lui-même et Dieu tout entier, tout comme il est impossible que quelque chose soit en Dieu qui ne soit pas Dieu. N. 8, p. 10.

Au point de vue théologique, deux conclusions hérétiques pourraient être tirées de l'assertion rosminienne : *a)* l'ordre surnaturel, même dans son complet développement, la vision béatifique, ne différerait pas essentiellement de l'ordre naturel; *b)* l'ordre des choses créées renfermerait quelque chose de formellement divin. La première conclusion ruinerait le dogme de la grâce; la deuxième conduirait au panthéisme. Cf. J. Didiot, *op. cit.*, p. 403-404.

2. *Dicendo il divino nella natura, non prendo questa parola divino a significare un effetto non divino di una causa divina. Per la stessa ragione non è mia intenzione di parlare di un' divino, che sia tale per partecipazione (Ibid.).*

Cum divinum dicimus in natura, vocabulum istud « divinum » non usurpamus ad significandum effectum non divinum causæ divinæ; neque mens nobis est loqui de divino quodam, quod tale sit per participationem.	Quand nous parlons du divin dans la nature, ce mot « divin » n'est pas pris par nous pour signifier un effet non divin d'une cause divine et ce n'est pas notre idée de parler de quelque chose qui serait divin par participation.

Cette proposition ne fait que rendre plus clair le sens de la première. Elle est d'ailleurs extraite du même passage de la *Teosofia*. Le divin qui se manifeste à notre intelligence n'est pas divin parce qu'effet d'une cause divine ou divin par participation, mais divin formellement, par essence. A signaler ici une interprétation, évidemment fausse, de la pensée rosminienne par un des admirateurs du philosophe italien. L'expression *per participationem* viserait la participation du divin par la grâce sanctifiante. Échappatoire sans portée réelle et exclue par le contexte même de Rosmini, dans ce c. I, *Del divino nella natura. Teosofia*, t. IV, n. 1. Cf. *Alle quaranta Rosminiane proposizioni... note secretamente sottoposte al giudizio... dei Maestri di verità... nella Chiesa santa di Gesù Cristo*, Milan, 1888; *Trutina*, n. 9-10 et p. 12, note 1. Ontologisme et menace de panthéisme. J. Didiot, *op. cit.*, p. 404.

3. *Vi è dunque nella natura dell'universo, cioè nelle intelligenze che sono in esso, qualche cosa a cui conviene la denominazione di divino, non in senso figurato, ma in senso proprio* (*Teosofia*, t. IV, *Del divino nella natura*, n. 15, p. 18 . — *E una... attualità indistinta dal resto dell'attualità divina, indivisibile in sè, divisibile per astrazione mentale* (*Teosofia*, t. III, n. 1423, p. 344).

In natura igitur universi, idest in intelligentiis quæ in ipso sunt, aliquid est, cui convenit denominatio divini non sensu figurato sed proprio. Est actualitas non distincta a reliquo actualitatis divinæ.	Dans la nature de l'univers, c'est-à-dire dans les intelligences qui en font partie, il y a quelque chose à qui convient la dénomination de divin, prise au sens non pas figuré, mais propre. C'est une actualité qui n'est pas distincte du reste de l'actualité divine.

Les partisans de Rosmini ont voulu défendre l'orthodoxie de cette proposition. L'auteur anonyme d'un opuscule paru à Florence, en 1888, a signalé tout d'abord que le texte original italien était pris en deux volumes différents, avec des centaines de pages intermédiaires entre les deux passages rapprochés, ce qui risquait de fausser la pensée de Rosmini en supprimant le contexte. *Ragioni della condanna fatta dal S. Uffizio delle così dette XL proposizioni di Antonio Rosmini esposte dal Teologo F. C. D.*, p. 14, 15. La juxtaposition des deux textes montre au contraire la parfaite continuité de la pensée rosminienne. C'est le même sujet dont il est question dans le premier texte qui se retrouve, sous-entendu, dans le second. Le rapprochement fait par le Saint-Office est donc légitime.

La défense de Rosmini s'appuie ici sur la distinction indiquée dans le commentaire de la proposition 1, et par laquelle les rosminiens pensent échapper au reproche d'ontologisme. Le divin, disent-ils, que notre intelligence saisit, est un divin, non au sens figuré, mais au sens propre; ce sens propre toutefois « n'est pas propre absolument, pleinement et ne fait pas de ce divin quelque chose de parfaitement identique à Dieu », *non in senso proprio assolutamente, ossia in senso pieno così da essere perfetto sinonimo con Dio*. Opusc. *Alle quaranta*... Il ne s'agirait, suivant la distinction fondamentale de la philosophie rosminienne, que de l'*être idéal* divin, identique sans doute objectivement avec son *être réel*, puisque Dieu est indivisiblement l'être *réel-idéal*, mais divisible de cet être réel par abstraction mentale. *Non si può dire con esattezza*, écrit expressément Rosmini, *che noi veggiamo Dio — l'essenza divina — nella vita presente; perciocchè Dio non è solo l'essere ideale, ma indistinguibilmente reale-ideale. Il rinnuovamento della filosofia*, c. XLII.

Remarquons — et ceci complique singulièrement la difficulté, et ajoute à l'obscurité de la doctrine rosminienne — que l'abstraction mentale qui sépare l'*être idéal* divin et l'être *idéal-réel*, Dieu, est le fait de l'intelligence divine elle-même divisant pour ainsi dire

l'être considéré initialement et l'être considéré dans son terme : acte d'intelligence, écrit Rosmini, *col quale nell' essere assoluto distinse* L'INIZIO *dal* TERMINE, *e vide* QUELLO *separato da* QUESTO. Sans doute cette séparation n'est pas réelle, mais elle est le résultat de l'abstraction mentale. *Teosofia*, t. I, p. 401.

Qu'est-ce que cet être initial? Pure existence, répond parfois Rosmini : *Il che è quanto dire come pura esistenza, è egualmente inizio di Dio e delle creature. Teosofia*, t. I, p. 230. Être purement intelligible et dénué de toute subsistance, dit ailleurs Rosmini. Cf. prop. 38. Cette seconde interprétation est la plus fréquemment présentée par les rosminiens. Cf. *Alle quaranta proposizioni...*, p. 8, ou encore *Alla Civiltà Cattolica, riposta di un Prelato romano*, Rome, 1889, p. 39.

Au point de vue philosophique, ces deux explications aboutissent pour Rosmini à des contradictions. Si l'être que l'intelligence saisit est l'être divin dans son existence, nous ne pouvons que voir Dieu lui-même : *in Deo non est aliud essentia vel quidditas, quam suum esse*. S. Thomas, *Cont. gent.*, l. I, c. XXII. Si l'être que l'intelligence saisit est simplement l'être divin intelligible, alors ce n'est plus l'être divin par essence, mais bien l'idée que nous nous en formons en partant des créatures. Les deux solutions sont en contradiction avec la thèse générale de Rosmini, *Trutina*, n. 11-16, p. 13-20.

Au point de vue théologique, les dangers signalés dans les deux premières propositions ne font que s'accentuer : l'ontologisme qui conduirait à méconnaître la distinction radicale de la connaissance naturelle de Dieu par le raisonnement et l'abstraction et de la connaissance surnaturelle de Dieu par l'intuition de la vision béatifique; le panthéisme : « Les intelligences finies sont actuées par une actualité divine; il ne faudrait pas un grand effort pour en conclure qu'elles sont elles-mêmes actuellement divines. » J. Didiot, *op. cit.*, p. 404-405.

4. *L'essere indeterminato (essere ideale), il quale è indubitamente palese a tutte le intelligenze (è quel divino che) si manifesta all'uomo nella natura* (*Teosofia*, t. IV, n. 5 et 6, p. 8).

Esse indeterminatum, quod procul dubio notum est omnibus intelligentiis, est divinum illud quod homini in natura manifestatur.	L'être indéterminé, qui sans aucun doute est celui-là même que toute intelligence connait, est cet être divin manifesté à l'homme dans la nature.

Sur l' « être indéterminé » qui se présente tout d'abord à l'intelligence, on pourrait trouver, en saint Thomas, des textes se rapprochant des formules rosminiennes. Cf. *Sum. theol.*, Ia, q. LXXXV, a. 3, ad 1um; *In Ium Sent.*, dist. VIII, q. I, a. 3. Mais, tandis que l'être indéterminé, universel, dont parle saint Thomas, est un concept qui peut recevoir, qui doit recevoir des déterminations nouvelles selon les applications qu'on en fait aux diverses réalités, cf. *Cont. gent.*, l. I, c. XXVI, l'être sans détermination et universel dont parle Rosmini n'est pas susceptible de recevoir les limites, les précisions nécessaires pour convenir à telles ou telles réalités précises : c'est l'être dans sa plénitude de perfection qui se confond en réalité avec l'être divin; *quatenus ipsius essendi plenitudo nullis limitibus circumscribitur*, explique pertinemment la *Trutina theologica*, n. 21, p. 24. Sans doute, Rosmini et ses disciples invoqueront ici encore la distinction entre l'être idéal et initial, et l'être réel-idéal considéré dans son terme. Mais nous avons vu qu'il n'y a pas de différence essentielle entre l'un et l'autre. L'analyse des propositions 9, 10, 11, nous le fera voir plus clairement encore. Logiquement, c'est encore au panthéisme qu'il faut ici aboutir. Il y a confusion entre l'être universel qui est au fond de tous nos concepts et l'actualité divine. « Au panthéisme idéologique s'associe le panthéisme cosmique. » J. Didiot, *op. cit.*, p. 405.

5. *L'essere intuito dall'uomo deve necessariamente essere qualche cosa d'un ente necessario ed eterno, causa creante, determinante et finiente di tutti gli enti contingenti : e questo è Dio* (*Teosofia*, t. I, n. 298, p. 241).

6. *Nell' uno (essere che prescinde dalle creature e da Dio, e che è l'essere indeterminato) e nell' altro essere (che non è più indeterminato, ma Dio stesso, essere assoluto) c'è la stessa essenza* (*Teosofia*, t. II, n. 848, p. 150).

Esse quod homo intuetur necesse est ut sit aliquid entis necessarii et æterni, causæ creantis, determinantis ac finientis omnium entium contingentium; atque hoc est Deus.	L'être, objet de l'intuition humaine, doit être nécessairement quelque chose de l'être nécessaire, éternel, créateur, cause déterminante et finale de tous les êtres contingents, c'est-à-dire de Dieu même.
In esse quod præscindit a creaturis et a Deo quod est esse indeterminatum, atque in Deo esse non indeterminato sed absoluto, eadem est essentia.	Dans l'être [universel] qui fait abstraction des créatures et de Dieu, c'est-à-dire dans l'être indéterminé, il y a la même essence qu'en Dieu, être déterminé et absolu.

Ces deux propositions peuvent être jointes, car elles ne font, l'une et l'autre, que reprendre, en les affirmant avec des nuances nouvelles, les précédentes assertions.

Dans la proposition 5, l'identification de l'être transcendantal des logiciens avec l'être divin lui-même, s'affirme plus audacieusement. Cet être, objet de notre intuition, est nécessairement quelque chose de l'être nécessaire, éternel, créateur, cause déterminante et finale de tous les êtres contingents, c'est-à-dire quelque chose de Dieu lui-même. C'est du pur ontologisme. Et cette conclusion reçoit une confirmation de la proposition suivante. On y affirme, en effet, que l'être transcendantal, indéterminé, qui convient aussi bien à Dieu qu'à la créature, tout en faisant abstraction de l'un et de l'autre, a réellement une essence qui n'est pas simplement logique et abstraite : c'est la même essence que l'essence de Dieu, l'être absolu et déterminé.

Étant donnée cette identification, comment peut-on encore logiquement admettre une distinction entre Dieu et le monde? D'autre part, comment discriminer la vision béatifique de la connaissance naturelle de Dieu? On le voit, avec ces deux nouvelles propositions, identiques quant au sens et presque dans la forme, nous nous enfonçons toujours plus avant dans l'équivoque foncière du rosminianisme. Cf. *Trutina*, n. 22-24, p. 26-29; J. Didiot, p. 406-407.

7. *L'essere indeterminato della intuizione... l'essere iniziale ... è qualche cosa del Verbo, che ella (la mente del Padre) distingue non realmente, ma secondo la ragione, dal Verbo* (*Teosofia*, t. II, n. 848, p. 150; t. I, n. 490, p. 445).

Esse indeterminatum intuitionis, esse initiale, est aliquid Verbi, quod mens Patris distinguit non realiter sed secundum rationem a Verbo.	L'être indéterminé de l'intuition, l'être initial, est quelque chose du Verbe, que l'intelligence du Père distingue du Verbe, non réellement, mais en raison.

Cette proposition paraît d'autant plus intéressante qu'elle semble vouloir donner l'ultime raison de la distinction si souvent apportée par Rosmini entre la « réalité » et l' « idéalité », ces deux formes primordiales de l'être. Cf. *Il rinnuovamento della filosofia*. C. XLII. L'être idéal, qui renferme en lui-même toutes les idées divines, archétypes des réalités créées ou créables, est pensé par Dieu dans le Verbe avec lequel ces idées s'identifient réellement. Elles s'en distinguent cependant, selon la raison, en tant que l'intelligence du Père les conçoit par abstraction selon leur être idéal. Ainsi, nous en revenons encore à la distinction par laquelle les rosminiens estiment pouvoir laver leur maître du

reproche d'ontologisme. En saisissant l'être idéal, notre esprit, tout en atteignant quelque chose de divin, n'atteint pas Dieu lui-même. Contradiction dans les termes et dont, longtemps d'avance, saint Thomas a fourni la réfutation dans *De veritate*, q. XII, a. 6. Cf. *Trutina*, n. 25-32.

Au point de vue théologique, cette septième proposition est inadmissible, car elle semble admettre une certaine composition dans l'être du Verbe et présenter le Verbe, par cet élément initial qui est en lui, comme l'objet naturel de l'intuition humaine. Enfin, les distinctions de raison qu'on suppose faites par l'intelligence du Père ne répondent à rien qui soit théologiquement concevable en Dieu.

IIe SECTION. — De la constitution et de la nature intime des choses créées, c'est-à-dire du panthéisme rosminien.

8. *Gli enti finiti che compongono il mondo risultano da due elementi, cioè dal termine reale finito, e dall' essere iniziale, che dà a questo termine la forma di ente* (*Teosofia*, t. I, n. 454, p. 396).

Entia finita, quibus componitur mundus, resultant ex duobus elementis, id est ex termino reali finito et esse initiali, quod eidem termino tribuit formam entis.	Les êtres finis, dont se compose le monde, résultent d'un double élément, c'est-à-dire d'un terme réel fini et de l'être initial, qui confère à ce terme la forme d'être.

D'après la doctrine même de Rosmini et de ses disciples, l'être initial, qui est l'être universel, est le même qui se retrouve sous les différents aspects des réalités : aussi Rosmini et ses disciples l'appellent-ils être *virtuel*. Voir prop. 10; cf. *Alle quaranta proposizioni...*, p. 12. Mais cet être est essentiellement quelque chose de divin. La présente proposition revient donc à proclamer que Dieu lui-même, ou le Verbe, donne aux termes finis et réels du monde la forme d'être. Dieu ou le Verbe, forme intrinsèque et constitutive de tout être fini! C'est le pur panthéisme. Voir, dans saint Thomas, la réfutation d'une erreur, formulée en termes analogues. *Cont. gent.*, l. I, c. XXVI.

9. *L'essere oggetto dell' intuito... è l'atto iniziale di tutti gli enti* (*Teosofia*, t. III, n. 1235, p. 73). — *L'essere iniziale dunque è inizio tanto dello scibile quanto del sussistente...è egualmente inizio di Dio, come da noi si concepisce, e delle creature* (*Teosofia*, t. I, n. 287, p. 229; n. 288, p. 230).

Esse, objectum intuitionis, est actus initialis omnium entium. — Esse initiale est initium tam cognoscibilium quam subsistentium; est pariter initium Dei, prout a nobis concipitur, et creaturarum.	L'être qui est objet d'intuition est l'acte initial de tous les êtres. — L'être initial est à l'origine tant des connaissables que des subsistants; il est pareillement à l'origine de Dieu — du moins tel que nous le concevons — et des créatures.

On remarquera qu'ici encore le Saint-Office a puisé la proposition répréhensible en deux passages différents de la *Teosofia*. Mais, dans les deux endroits, l'idée est la même et la juxtaposition des textes ne fait que mettre en relief la véritable pensée de Rosmini. Cette pensée est claire, sauf dans la restriction apposée *prout a nobis concipitur*. Rosmini veut sans doute par là distinguer en Dieu l'idéalité de la réalité : c'est, nous le savons, la distinction subtile par laquelle il pense échapper à tout reproche d'hétérodoxie. Quoi qu'il en soit, l'être initial de toutes choses, objet de notre intuition, est quelque chose de divin, quelque chose du Verbe (voir prop. 7), essentiellement identique au Verbe. Ici encore, et de toute évidence, relent de panthéisme.

10. *L'essere virtuale et senza termini (Divino in sè stesso, appartenenza di Dio) è la prima e la più semplice delle entità per così fatto modo che qualunque altra entità è composta, e trà i suoi componenti c' è l'essere virtuale sempre e necessariamente. — L'essere virtuale è parte essenziale di tutte affatto le entità, per quantunque col pensiero si dividano* (*Teosofia*, t. I, p. 221; n. 281, p. 223).

Esse virtuale et sine limitibus est prima ac simplicissima omnium entitatum, adeo ut quælibet alia entitas sit composita, et inter ipsius componentia semper et necessario sit esse virtuale. Est pars essentialis omnium omnino entitatum, utut cogitatione dividantur.	L'être virtuel et sans limite est la première et la plus simple de toutes les entités; ainsi toute autre entité est composée et l'être virtuel est toujours et nécessairement l'un des composants. Cet être virtuel est partie essentielle, de toutes les entités sans exception, quelles que soient les divisions qu'y apporte notre pensée.

Cette proposition ne fait que confirmer l'erreur relevée dans les précédentes en attribuant à l'être initial de nouvelles qualifications. L'être initial est l'être *virtuel*, capable de tout devenir. Il est la plus simple de toutes les entités, mais il en est aussi la première; de telle sorte qu'il entre toujours et nécessairement comme l'un des éléments composant n'importe quelle entité. Or, nous savons que cette réalité très simple, cet être virtuel est quelque chose d'essentiellement divin. La raison pourra le distinguer d'avec les entités dont il fait partie, ce ne sera qu'une distinction logique. Il se trouve en toutes, partie essentielle de toutes. C'est toujours, au point de vue théologique, l'affirmation d'une sorte de panthéisme qui est ici à réprouver.

11. *La quiddità (ciò che una cosa è) dell' ente finito non è costituita da ciò che egli ha di positivo; ma dai suoi limiti... La quiddità dell' ente infinito è costituita dall' entità ed è positiva; e la quiddità dell' ente finito è costituita dai limiti dell' entità, ed è negativa* (*Teosofia*, t. I, n. 726, p. 708-709).

Quidditas (id quod res est) entis finiti non constituitur eo quod habet positivi, sed suis limitibus. Quidditas entis infiniti constituitur entitate, et est positiva; quidditas vero entis finiti constituitur limitibus entitatis, et est negativa.	La quiddité (ce qu'est la chose) de l'être fini n'est pas constituée par ce qu'il contient de positif, mais par ses limites. La quiddité de l'être infini est constituée par son entité, et elle est positive; la quiddité de l'être fini est constituée par les limites de son entité et est négative.

Pour comprendre la réprobation de cette proposition qui, au premier abord, semble ne renfermer qu'une contradiction philosophique, il faut se reporter à l'ensemble du système rosminien, tel qu'il a été exposé plus haut, à propos de la synthèse opérée par Dieu dans l'acte créateur. Voir col. 2925. Les êtres particuliers ne se différencient entre eux que parce qu'ils comportent, chacun dans son individualité ou son espèce, des limitations de l'être indéterminé et général qui, dans son « idéalité » s'identifie à Dieu. Pour Rosmini, l'être indéterminé, voilà le fond de toutes choses, fond commun et toujours identique, l'ἓν ἐπὶ πολλῶν dont parle Platon. On se reportera au commentaire des propositions 7, 9, 10. Le Saint-Office, en réprouvant cette proposition, y a vu comme une atteinte indirecte aux définitions du concile du Vatican contre le panthéisme. *De fide catholica*, t. I, can. 4, Denz.-Bannw., n. 1804. Cf. *Trutina*, n. 68-70. J. Didiot a fort exactement précisé le danger de cette prop. 11 : « Comment le fini se distingue-t-il réellement de l'infini? Par la limite, par le négatif. Le fini, *comme tel*, n'est donc rien; il n'est rien dans sa *quiddité*, mais il est quelque chose dans son *entité*; il est Dieu. » *Op. cit.*, p. 411.

12. *La realità finita non è, ma egli (Dio) la fa essere coll' aggiungere alla realità infinita la limitazione* (*Teosofia*, t. I, n. 681, p. 658). — *L'essere iniziale... diventa l'essenza di ogni ente reale* (*ibid.*, t. I, n. 458, p. 399). — *L'essere che attua le nature finite, a questo congiunto, essendo reciso da Dio* (*ibid.*, t. III, n. 1425, p. 346).

Finita realitas non est, sed Deus facit eam esse addendo infinitæ realitati limitationem. Esse initiale fit essentia omnis entis realis. Esse quod actuat naturas finitas, ipsis conjunctum, est recisum a Deo.	La réalité finie n'existe pas; mais Dieu la fait exister en ajoutant une limitation à la réalité infinie. L'être initial devient (ainsi) l'essence de tout être réel. L'être qui actue les natures finies auxquelles il est joint, est pris de Dieu.

Nous n'aurions pas séparé cette proposition de la précédente — leur signification respective étant identique — si l'auteur anonyme de l'opuscule *Alle quaranta proposizioni*, n'avait fait à son sujet quelques instances appelant une mise au point particulière. Tout en concédant que la première partie de la proposition 12 semble « fausse » et « blasphématoire », si elle est prise à la lettre, il insiste sur la nécessité de la rapprocher du contexte. L'explication serait celle qui a toujours servi d'échappatoire aux rosminiens, savoir la distinction entre l'être indéterminé *réel* (Dieu) et l'être indéterminé *idéal* (quelque chose de divin). Et précisément l'expression *essendo reciso da Dio* devrait être traduite : étant *abstraite* de Dieu, étant prise de Dieu *par abstraction*, conformément aux principes mêmes de la philosophie rosminienne.

Ces explications nous ramènent toujours au même point de la controverse : comment nier l'identité entre Dieu et le « quelque chose de divin », entre l'être réel et l'être idéal, lequel n'est idéal que grâce à une abstraction. Nous sommes vraiment au rouet.

On serait d'ailleurs peu autorisé à chercher dans saint Thomas, comme l'auteur anonyme veut le faire, une justification de la position de Rosmini. Quand saint Thomas écrit : *esse est illud quod est magis intimum cuilibet et quod profundius omnibus inest, cum sit formale respectu omnium quæ in se sunt, Sum. theol.*, Ia, q. VIII, a. 2, il ne s'agit pas de l'être divin, mais de l'être, comme tel, qui ne peut être conçu comme existant que par voie de dépendance effective de Dieu *créateur* de tout être. Cf. Ia, q. XLV, a. 5, et *De potentia*, q. III, a. 5, ad 1um et ad 2um. Dieu intervient ici comme cause efficiente et transcendante et non comme cause formelle et immanente. *Trutina*, n. 73-75, p. 90-94.

13. *La differenza che passa tra l'essere assoluto e il relativo non è quella di sostanza a sostanza, ma una molto maggiore...; perocchè s' ha differenza di essere in questo senso che l'uno è assolutamente ente, l'altro è assolutamente non-ente. Ma questo secondo è relativamente ente. Ora col porre un ente relativo non si moltiplica assolutamente l'ente; sicche remane, che assolutamente l'assoluto e il relativo sia non già una sostanza sola, ma bensi un essere solo, e in questo senso non v' abbia diversità di essere anzi unità di essere* (*Teosofia*, t. V, c. IV, p. 9).

Discrimen inter esse absolutum et esse relativum non illud est quod intercedit substantiam inter et substantiam, sed aliud multo majus : unum enim est absolute ens, alterum est absolute non-ens. At hoc alterum est relativum ens. Cum autem ponitur ens relativum, non multiplicatur absolute ens : huic absolutum et relativum absolute non sunt unica substantia, sed unicum esse; atque hoc sensu nulla est diversitas esse, imo habetur unitas esse.	La différence entre l'être absolu et l'être relatif n'est pas celle qui intervient entre substance et substance. C'est une différence bien plus grande. L'un, en effet, est absolument être; l'autre est absolument non-être. Mais cet autre est être relativement. Or, quand on pose un être qui l'est relativement, on ne multiplie pas l'être qui l'est absolument. D'où il suit que l'être absolu et l'être relatif ne constituent pas une substance unique, mais un être unique. Et c'est en ce sens qu'il n'y a pas entre eux de différence, bien mieux que c'est, entre eux, l'unité d'être.

Pour quiconque aura lu l'exposé de cette conception rosminienne, voir plus haut, col. 2923, le sens de cette proposition ne présente pas de difficulté spéciale. La distinction imaginée par Rosmini entre l'être qui est être absolument et l'être qui est non être absolument, — qui n'a de réalité distincte que par la limitation apportée à l'être indéterminé et absolu — mais qui est être relativement, est-elle suffisante pour préserver son auteur de l'anathème porté par le concile du Vatican contre ceux qui affirment unité de substance ou d'essence entre Dieu et les créatures? Le Saint-Office ne l'a pas pensé. La *Trutina* renvoie ici à saint Thomas, *Cont. gent.*, l. I, c. XXV; cf. n. 78, p. 96-97.

IIIe SECTION. — De la création.

14. *Coll' astrazione divina abbiamo veduto come sia stato prodotto l'essere iniziale, primo elemento degli enti finiti : coll' imaginazione divina, abbiamo pure veduto come sia stato prodotto il reale finito — tutte la realità di cui consta l'universo* (*Teosofia*, t. I, n. 463, p. 408).

15. *La terza operatione dell' Essere assoluto creante il mondo è la sintesi divina, cioè l'unione dei due elementi, l'essere iniziale, inizio commune di tutti gli enti finiti, e il reale finito, o per dir meglio, i diversi reali finiti, termini diversi dello stesso essere iniziale. Colla quale unione sono creati gli enti finiti* (*ibid.*).

Divina abstractione producitur esse initiale, primum finitorum entium elementum; divina vero imaginatione producitur reale finitum, seu realitates omnes, quibus mundus constat.	Par la divine abstraction est produit l'être initial, premier élément des êtres finis; mais par la divine imagination est produit l'être fini, c'est-à-dire toutes les réalités dont le monde est constitué.
Tertia operatio esse absoluti mundum creantis est divina synthesis, id est unio duorum elementorum, quæ sunt esse initiale, commune omnium finitorum entium initium, atque reale finitum, seu potius diversa realia finita, termini diversi ejusdem esse initialis. Qua unione creantur entia finita.	La troisième opération de l'Être absolu créant le monde est la *divine synthèse*, c'est-à-dire l'union des deux éléments, l'*être initial*, principe commun de tous les êtres finis, et le *réel* fini, ou pour mieux dire les diverses réalités finies, qui sont les termes différents du même être initial. C'est par cette union que sont créés les êtres finis.

On a vu plus haut, col. 2926, le résumé de la pensée rosminienne sur les trois opérations de la création. Cette pensée se retrouve adéquatement reproduite dans les deux propositions 14 et 15. Le dogme mis en péril par cette pensée est celui de la création *ex nihilo*. La constitution *Dei Filius*, c. I et can. 5, insiste sur ce concept catholique de la création, que saint Thomas avait déjà précisé en une brève formule : *productio alicujus rei secundum suam* TOTAM *substantiam* NULLO PRÆSUPPOSITO. *Sum. theol.*, Ia, q. LXV, a. 3. Or l'être initial, d'où procèdent toutes les entités finies par voie de limitation, n'est qu'une abstraction faite par l'intelligence divine de l'être réel absolu qu'est Dieu lui-même. C'est ce que nous avons déjà constaté plus haut, ce que Rosmini affirme en cent endroits : *Vero è che la Mente divina astraente ha* TROVATO *e prodotto questo oggetto, che diemmo essere iniziale, tenendo fisso lo sguardo nell' essere assoluto obiettivo. Teosofia*, t. I, p. 402. C'est de lui-même, comme d'un sujet identique, que Dieu tire les objets créés, *fissando solo l'ipsum esse, e lasciando in disparte il subsistens*. Opusc. *Alla Civiltà cattolica*, p. 39.

Si l'on voulait résumer en quelques mots l'idée de Rosmini touchant l'acte créateur, il faudrait dire avec J. Didiot : « L'être initial est identique à Dieu; et le réel fini, les réalités finies n'en sont que les limites ou déterminations négatives. La divine synthèse unit donc *Dieu* avec *rien*, et le résultat de cette union extraordinaire est la créature. » *Op. cit.*, p. 414. Cf. *Trutina*, n. 86-98, p. 110-122.

16. *Riferito dall' intelligenza per mezzo della sintesi divina, l'essere iniziale, non come intelligibile, ma puramente come essenza, ai termini reali finiti, fa che esistano gli enti finiti subiettivamente e realmente* (*Teosofia*, t. I, n. 464, p. 410).

Esse initiale per divinam synthesim ab intelligentia relatum, non ut intelligibile, sed mere ut essentia, ad terminos finitos reales, efficit ut existant entia finita subjective et realiter.	L'être initial, mis en rapport par l'intelligence (de Dieu) au moyen de la divine synthèse, non comme être intelligible, mais comme pure essence, avec les limites finies réelles, fait que les êtres finis existent subjectivement et réellement.

Aux difficultés que la conception d'un être initial, principe de toutes réalités créées, soulève à l'égard du dogme de la création *ex nihilo*, la 16e proposition de Rosmini ajoute une difficulté nouvelle. Elle fait de la création un acte d'intelligence divine : opération purement logique, qui ne change rien à l'état de l'être initial infini. Le concile du Vatican déclare au contraire que Dieu... *sua omnipotenti virtute... liberrimo consilio... utramque condidit creaturam.* Const. *De fide catholica*, c. I, Denz.-Bannw., n. 1783. La création est principalement un acte de la toute-puissance divine et de la libre volonté de Dieu.

De plus, il est bien difficile de concevoir dans cet être initial une discrimination entre « l'être intelligible » et « la pure essence ». Rosmini en donne une explication bien obscure : *L'essere iniziale in quanto si considera come essenza dell' essere é anteriore alle forme. In quanto poi è essenzialmente intelligibile è nella forma obiettiva. Teosofia*, t. I, n. 463, p. 409.

17. *Quello che fa Iddio (creando) è unicamente di porre tutto intero l'atto dell' essere nelle creature : dunque quest' atto non è propriamente fatto, ma è posto* (*Teosofia*, t. I, n. 412, p. 350).

Id unum efficit Deus creando, quod totum actum esse creaturarum integre ponit: hic igitur actus proprie non est factus, sed positus.	Tout ce que fait Dieu en créant, c'est de poser intégralement l'acte de l'existence des créatures; cet acte n'est donc pas, à proprement parlé, fait, mais posé.

Nouvelle perversion du concept de création. Alors que le symbole glorifie Dieu, FACTOREM *cæli et terræ*, Rosmini affirme que l'acte intégral de l'être des créatures n'est pas fait, mais est posé par Dieu. L'être initial, l'être universel, celui qui se retrouve sous toutes les limitations et les négations ne saurait, en effet, dans la théorie rosminienne, être fait et être fait de rien. Il est simplement. Où donc est la création *ex nihilo* que demande le dogme catholique?

18. *Vi ha una ragione in Dio stesso per la quale ei si determina a creare; e questa ragione é di novo l'amore di se stesso, il quale si ama anche nelle creature. Quindi la divina sapienza, come meglio altrove esporremo, trova esser cosa conveniente la creazione, e questa semplice convenienza basta a far si che l'essere perfettissimo vi si determini. Ma non si deve confondere questa necessità di convenienza con quella necessità che nasce della forma reale dell' essere, e che necessità fisica si suol chiamare. La necessità di convenienza è una necessità morale, cioè veniente dall' essere sotto la sua forma morale; e la necessità morale non sempre induce l'effetto che ella prescrive; ma la induce solo nell' essere perfettissimo, e non negli esseri imperfetti (a molti de' quali rimane perciò la libertà bilaterale), perchè l'essere perfettissimo è insieme moralissimo cioè ha compiuta in sé ogni esigenza morale* (*Teosofia*, t. I, n. 51, p. 49-50).

Amor quo Deus se diligit etiam in creaturis et qui est ratio qua se determinat ad creandum, moralem necessitatem constituit, quæ in ente perfectissimo semper inducit effectum: hujusmodi enim necessitas tantummodo in pluribus entibus imperfectis integram relinquit libertatem bilateralem.	L'amour dont Dieu s'aime jusque dans les créatures et qui est la raison déterminante de la création, constitue une nécessité morale qui, dans l'être parfait, passe toujours à l'effet. C'est seulement dans la plupart des êtres imparfaits que cette sorte de nécessité laisse subsister entièrement la liberté bilatérale [agir ou ne pas agir.]

Bien que le texte latin soit un simple résumé de l'original italien, il en reproduit le sens exact et les nuances. Le dogme offensé par cette proposition est, à coup sûr, celui de la liberté de l'acte créateur : le concile du Vatican professe, en effet, que Dieu a créé le monde *liberrimo consilio*, et il frappe d'anathème quiconque *Deum dixerit non voluntate ab* OMNI *necessitate libera... creasse*. Const. *De fide catholica*, c. I et can. 5, Denz.-Bannw., n. 1783, 1805. Cf. *Trutina*, n. 111-114, p. 133-140. On fait remarquer d'ailleurs (à propos du texte italien) qu'autre chose est la convenance de la création, autre chose la nécessité de convenance ou morale. N. 115, p. 140-141. Par ailleurs, s'il est exact d'affirmer que la création est inspirée à Dieu par l'amour dont il s'aime lui-même jusque dans ses créatures, ce motif ne saurait introduire en Dieu la moindre nécessité à l'égard des créatures à produire. Le canon précité du concile du Vatican le spécifie expressément : *S. q. d. Deum... tam necessario creasse, quam necessario amat se ipsum, a. s.*

19. *Il Verbo è quella materia invisa da cui dice il libro della Sapienza* (XI, 18) *che furono create le cose tutte dell' universo* (*Introd. del Vangelo secondo Giovanni*, lez. 37, p. 109).

Verbum est materia illa invisu ex qua, ut dicitur Sap., XI, 16, creatæ fuerunt res omnes universi.	Le Verbe est cette « matière invisible » dont, comme le dit la Sagesse, XI, 18, ont été créées toutes les choses de l'univers.

Une remarque de critique textuelle tout d'abord : l'expression *materia invisa* de la Vulgate n'exprime pas le sens exact du grec : ἐξ ἀμόρφου ὕλης, d'une matière informe. Le sens obvie est celui qu'ont maintes fois exprimé les Pères et les théologiens. Voir ici CRÉATION, t. III, col. 2050-2051. Il ne saurait donc ici être question que d'un sens purement accommodatice... que rien d'ailleurs ne justifie. Rien qu'à ce titre, la proposition mériterait d'être censurée.

Que Rosmini ait identifié les choses créées au Verbe en considérant leur essence *idéale*, c'est là un fait que nul ne peut contester : le Verbe et les choses trouvent également dans l'être leur essence idéale, leur fond commun, ce par quoi ils peuvent subsister. En ce sens, l'être est leur substance commune. Mais cette communauté d'être n'existe que selon l'idéalité — nous l'avons souligné expressément dans l'exposé philosophique, voir ci-dessus, col. 2923. — et c'est par là que Rosmini pense repousser l'accusation de panthéisme. Distinction bien subtile et à laquelle le Saint-Office n'a pas cru devoir s'arrêter.

IVe SECTION. — *De l'âme humaine.*

20. *Niente ripugna che il soggetto, di cui si parla, si moltiplichi per via di generazzione* (*Psicologia*, t. IV, n. 656). *Noi abbiamo già detto che la generazione dell' anima umana si può concepire per gradi progressivi dell' imperfetto al perfetto, et però che prima ci sia il principio sensitivo, il quale, giunto alla sua perfezione colla perfezione dell' organismo, riceva l'intuizione dell' essere, e cosi si renda intellettivo e razionale* (*Teosofia*, t. I, n. 646, p. 619).

Non repugnat ut anima humana generatione multiplicetur, ita ut concipiatur eam ab imperfecto, nempe a gradu sensitivo, ad perfectum, nempe ad gradum intellectivum, procedere.	Il ne répugne pas que l'âme humaine se propage par voie de génération, de telle sorte qu'elle soit conçue comme s'élevant du degré imparfait — l'âme sensitive — au degré parfait — l'âme intellective.

Le texte italien est ici, quant à la deuxième partie de l'assertion, plus expressif que le texte latin : « Nous avons déjà dit que la génération de l'âme humaine peut se concevoir par degrés progressifs de l'imparfait au parfait et qu'en conséquence il y ait un principe sensitif, lequel, joignant sa propre perfection à la perfection de l'organisme, reçoive l'intuition de l'être et se rende de la sorte intellectif et rationnel. »

S'il a pu exister, jadis, des hésitations au sujet de l'origine de l'âme humaine, il n'en est plus ainsi aujourd'hui. C'est un dogme de la foi que l'âme humaine est créée par Dieu en même temps qu'infusée au corps. L'enseignement du magistère ordinaire suffirait à donner à cette vérité une proposition authentique. Cf. C. Boyer, *Tractatus de Deo creante et elevante*, Rome, 1933, p. 149-150. Mais il semble bien que la définition du Ve concile du Latran implique la création par Dieu de chaque âme selon la multiplication des corps. Voir ici Forme du corps humain, t. vi, col. 566. Cf. *Trutina*, n. 125-135, p. 158-178.

La deuxième assertion, censurée dans cette proposition 20, c'est le progrès concernant l'âme sensitive qui, par sa perfection croissante, en même temps que croît la perfection de l'organisme, s'élèverait, par l'intuition de l'être, au degré supérieur d'âme intellective. Conception qui n'a rien de commun avec l'opinion des anciens théologiens sur l'animation humaine et qui, *prout sonat*, suppose une évolution naturelle et spontanée de l'ordre matériel à l'ordre spirituel.

21. *Rendendosi l'essere intuibile al detto principio (sensitivo), con questo solo toccamento, con questa unione di sè, il principio prima solo senziente, ora anco intelligente, si solleva a più alto stato, cangia natura, rendesi intellettivo, sussistente, immortale* (*Antropologia*, l. IV, c. v, n. 819).— *Quindi si offre alla mente l'espressione, che il principio sensitivo sia divenuto principio razionale, che si sia convertito in un altro, avendo subito veramente una tale permutazione* (*Teosofia*, t. i, n. 646, p. 619).

Cum sensitivo principio intuibile fit esse, hoc solo tactu, hac sui unione, principium illud antea solum sentiens, nunc simul intelligens, ad nobiliorem statum evehitur, naturam mutat, ac fit intelligens, subsistens atque immortale.	Quand l'être se manifeste comme objet d'intuition au principe sensitif, celui-ci, par ce seul contact, par cette seule union, s'élève à un état supérieur. Lui qui était seulement sentant, devient aussi maintenant intelligent; il change de nature et devient intelligent, subsistant et immortel.

Ainsi, grâce au contact avec l'être, objet d'intuition, le principe sensitif devient principe rationnel. Mélange de panthéisme et de matérialisme, comme on l'indiquait en fin du commentaire de la précédente proposition. Il est curieux de constater que saint Thomas avait déjà réfuté une erreur analogue. *Sum. theol.*, Ia, q. cxviii, a. 2, ad 2um; cf. *Cont. gent.*, l. II, c. lxxxix. *Trutina*, n. 136-144, p. 178-190.

22. *Quanto poi alle appendici di cui parliamo, cioè al corpo animato, non è certo impossibile il pensare, che dalla potenza divina possa essere da lui divisa l'anima intellettiva, ed egli tuttavia rimanersi nella qualità di animale, rimanendo il principio animale che prima esisteva come appendice, siccome base del novo ente, cioè del puro animale che rimarebbe* (*Teosofia*, t. i, n. 621, p. 591).

Non est cogitatu impossibile, divina potentia fieri posse, ut a corpore animato dividatur anima intellectiva, et ipsum adhuc maneat animale : maneret nempe in ipso, tanquam basis puri animalis, principium animale, quod antea in eo erat veluti appendix.	Il n'est pas impossible de concevoir que, par la divine puissance, puisse être séparée du corps animé l'âme intellective, et que ce corps reste encore un animal. Car le principe animal, qui était en lui auparavant comme l'appendice (de l'âme intellective), demeurerait en lui comme la base du pur animal.

Bien que Rosmini n'envisage la réalisation de cette possibilité que par miracle, cf. *Psicologia*, t. i, p. 672, 680, le seul fait de considérer dans l'âme humaine la possibilité de séparer le principe intellectif du principe sensitif, doit être réprouvé. Ce fut jadis le tort d'Olieu d'enseigner cette séparabilité. Cf. Forme du corps humain, t. vi, col. 519. La doctrine d'un principe vital distinct de l'âme intellective a été notée comme une erreur théologique par Pie IX. *Ibid.*, col. 563. *Trutina*, n. 145-149, p. 190-199.

23. *Questa (l'anima del defunto) esiste certamente, ma è come se non esistesse* (*Teodicea*, appendice, a. 10, p. 638). *Nel quale stato (di natura) non essendo a lei (all' anima separata) possibile alcuna riflessione su di sè stessa, nè alcuna coscienza, la sua condizione si potrebbe rassomigliare ad uno stato di perpetue tenebre, e di sempiterno sonno* (*Introd. del Vangelo secondo Giovanni*, lez. 69, p. 217).

In statu naturali, anima defuncti existit perinde ac non existeret : cum non possit ullam super seipsam reflexionem exercere, aut ullam habere sui conscientiam, ipsius conditio similis dici potest statui tenebrarum perpetuarum et somni sempiterni.	Dans l'état naturel, l'âme du défunt existe comme si elle n'existait pas, car elle ne peut plus exercer de réflexion sur elle-même, ou avoir aucune conscience de soi. Sa condition peut être assimilée à un état de ténèbres perpétuelles et d'éternel sommeil.

On pourrait discuter sur la valeur psychologique de cette hypothèse relative à l'état de l'âme séparée du corps et considérée dans l'état naturel. Ce que le Saint-Office a voulu réprouver ici, c'est la doctrine selon laquelle une âme séparée, par là même qu'elle n'a plus son corps, est incapable de tout acte de connaissance intellectuelle et de conscience. Les raisons qu'apporte Rosmini de son opinion sont sujettes à réserve : d'après lui, « la vie de l'âme exige un terme réel qui lui soit uni, avec lequel elle ne forme qu'un seul sujet, lequel, quand seront réalisées les conditions opportunes, pourra exercer les opérations vitales de sentir et de penser des choses réelles ». *Introd.*, p. 221. Ce terme réel ne peut être que le corps.

Donc l'union au corps est nécessaire à la vie de l'âme; donc la résurrection ne saurait être dite gratuite; donc la vie intellectuelle de l'âme n'est pas tellement spirituelle qu'elle puisse s'exercer sans le corps... On voit par là tous les aboutissements possibles d'une théorie qui, par là même, devient périlleuse pour la foi. Cf. *Trutina*, n. 150-160, p. 199-212.

24. *La forma sostanziale del corpo è piutosto un effetto dell' anima e il termine interno delle sue operazioni; e però non è l'anima stessa che sia la forma sostanziale del corpo* (*Psicologia*, part. II, l. I, c. ii, n. 849). — *L'unione dell' anima col corpo consiste propriamente in una percezione immanente, per la quale il soggetto intuente l'idea afferma il sensibile dopo averne in questa intuita l'essenza* (*Teosofia*, t. v, c. liii, a. 2, § 5, p. 377).

Forma substantialis corporis est potius effectus animæ atque interior terminus operationis ipsius : propterea forma substantialis corporis non est ipsa anima.	La forme substantielle du corps est plutôt l'effet de l'âme et le terme intérieur de son opération. Aussi la forme substantielle du corps n'est pas l'âme elle-même.
Unio animæ et corporis proprie consistit in immanenti perceptione, qua subjectum intuens ideam affirmat sensibile, postquam in hac ejus essentiam intuitum fuerit.	L'union de l'âme et du corps consiste proprement dans la perception immédiate, par laquelle le sujet, saisissant l'idée (de l'être), affirme le sensible, pour avoir saisi dans cette idée l'essence même du sensible.

C'est une application de la doctrine du sens fondamental, que nous avons déjà réfutée à Forme du corps humain, t. vi, col. 569. L'union de l'âme et du corps ne saurait être le résultat d'une opération de connaissance. Or, c'est ce qu'affirme ici Rosmini, oubliant que le concile de Vienne a défini comme un dogme de foi « que l'âme rationnelle ou intellective est la forme du corps humain, par elle-même et essentiellement ». *Ibid.*, col. 546. Voir également la définition du Ve concile du Latran, *ibid.*, col. 566; la déclaration de Pie IX, *ibid.*, col. 562. Denz.-Bannw., n. 481, 738, 1655. Sur les subterfuges des rosminiens, voir *Trutina theologica*, n. 161-171, p. 213-229.

Ve SECTION. — *Du très auguste mystère de la sainte Trinité.*

25. *Il mistero della Triade... dopo che fu rivelato, esso rimane bensì incomprehensibile nella sua propria natura... ma ben... si può conoscere quella (l'existenza) d'una Trinità in Dio in un modo almeno congetturale con ragioni positive e dirette, e dimostrativamente con ragioni negative ed indirette; e che, mediante queste prove puramente speculative dell' esistenza di un' augustissima Triade, questa misteriosa dottrina rientra nel campo della filosofia. — Quest' esistenza (della SSma Trinità) diventa una proposizione scientifica come le altre. — Qualora si negasse quella Trinità, ne verrebbero da tutte le parti conseguenze assurde apertamente... O conviene annettere la divina Triade, o lasciare la dottrina teosofica di pura ragione incompleta non solo, ma pugnante d' ogni parte seco medesima, e dagli assurdi inevitabili straziata a del tutto annullata.*

Revelato mysterio sanctissimæ Trinitatis, potest ipsius existentia demonstrari argumentis mere speculativis, negativis quidem et indirectis, hujusmodi tamen ut per ipsa, veritas illa ad philosophicas disciplinas revocetur, atque fiat propositio scientifica sicut ceteræ : si enim ipsa negaretur, doctrina theosophica puræ rationis non modo incompleta maneret, sed etiam omni ex parte absurditatibus scatens annihilaretur.

Une fois le mystère de la très sainte Trinité révélé, son existence même peut être démontrée par des arguments purement spéculatifs, négatifs sans doute et indirects, mais cependant tels que par eux cette vérité est ramenée aux connaissances philosophiques et que d'elle, comme des autres connaissances de ce genre, on peut faire une proposition scientifique. De telle sorte que si on la nie, la doctrine théosophique de pure raison non seulement demeure incomplète, mais est détruite par les absurdités mêmes qui en sortiraient de toutes parts.

26. *L'essere nelle tre forme (subiettività, obiettività, santità, o per dire altramente : realità, idealità, moralità) è identico. — Le tre forme poi dell' essere, ove si transportino nell' Essere assoluto, non si possono più concepire in altro modo, che come persone sussistenti e viventi* (*Teosofia*, t. I, n. 190, 196, p. 154, 159). — *Il Verbo, in quanto è oggetto amato, e non in quanto è Verbo cioè oggetto sussistente per sè cognito, è la persona dello Spirito Santo* (*Introduzione del Vangelo secondo Giovanni*, lez. 65, p. 200).

Tres supremæ formæ esse, nempe subjectivitas, objectivitas, sanctitas, seu realitas, idealitas, moralitas, si transferantur ad esse absolutum, non possunt aliter concipi nisi ut personæ subsistentes et viventes. — Verbum, quatenus objectum amatum, et non quatenus Verbum, id est objectum in se subsistens per se cognitum, est persona Spiritus Sancti.

Les trois formes suprêmes de l'être, savoir la subjectivité, l'objectivité, la sainteté ou, en d'autres termes, la réalité, l'idéalité, la moralité, si on les transfère à l'être absolu, ne peuvent être conçues autrement que comme des personnes subsistantes et vivantes. — Le Verbe, en tant qu'objet aimé et non en tant que Verbe, objet subsistant en soi et par soi connu, est la personne du Saint-Esprit.

Nous avons réuni les deux propositions concernant la Trinité, la seconde complétant la première et esquissant la démonstration philosophique du mystère. La première contient des affirmations nettement contraires à la doctrine catholique, maintes fois promulguée, sur l'impossibilité radicale de démontrer, de quelque façon que ce soit, l'existence des mystères proprement dits. Tout au plus, une fois leur révélation faite, peut-on en affirmer la convenance. Le rôle de la raison à leur égard est bien plutôt de résoudre les difficultés qu'on soulève à leur sujet en montrant qu'ils n'impliquent pas contradiction. Voir ici MYSTÈRE, t. X, col. 2594 sq. Les documents auxquels s'oppose la proposition 25 sont : concile du Vatican, sess. III, c. IV, *De fide et ratione*, et can. 1, Denz.-Bannw., n. 1795, 1796, 1816; *Syllabus*, prop. 9, *ibid.*, n. 1709; voir MYSTÈRE, col. 2587, 2598; Pie IX, Allocution *Singulari quadam*, Denz.-Bannw., n. 1642; Lettres *Gravissimas inter, ibid.*, n. 1668, 1669, 1670, 1671, 1673. Voir SEMIRATIONALISME.

Nous n'avons pas à suivre Rosmini dans la tentative de démonstration rationnelle du mystère de la Trinité, qu'il institue dans la proposition 26. Cette démonstration est un effort pour adapter les formules de l'idéalisme kantien à la doctrine catholique, résumée brièvement et avec précision par différents documents du magistère : *In Deo omnia sunt unum, ubi non obviat relationis oppositio.* Voir ici RELATIONS DIVINES, t. XIII, col. 2140. Rosmini n'ignore pas cette doctrine; il la professe même dans le passage de la *Teosofia* d'où le Saint-Office a extrait la proposition 26 : *essendo dunque quelle tre forme inconfusibili, perchè hanno* UNA COTALE RELAZIONE D'OPPOSIZIONE TRA LORO. P. 159.

Mais ce qu'on incrimine ici, ce sont deux assertions inacceptables. La première, c'est que les formes suprêmes de l'être, réalité, objectivité, moralité, transférées dans l'Être absolu, NE *peuvent être conçues* QUE *comme des personnes subsistantes.* C'est renouveler l'erreur de la démonstration philosophique du mystère. La seconde, c'est que le Verbe, sous un certain rapport, n'est plus le Verbe, mais l'Esprit. Formule inintelligible, dangereuse, sinon formellement hérétique.

VIe SECTION. — *Du mystère de l'incarnation et du caractère baptismal.*

27. *Nell' umanità di Cristo la volontà umana fu talmente rapita dallo Spirito Santo ad aderire all' essere oggettivo, cioè al Verbo, che ella cedette intieramente a lui il governo dell' uomo, e il Verbo personalmente ne prese il regime così incarnandosi, rimanendo la volontà umana e l'altre potenze subordinate alla volontà in potere del Verbo, che, come primo principio di quest' essere teandrico, ogni cosa faceva, o si faceva dalle altre potenze col suo consenso. Onde la volontà umana cessò di essere personale nell' uomo e da persona che è negli altri uomini rimase in Cristo natura... Il Verbo però incarnato così per opera dello Spirito Santo estese la sua unione a tutte le potenze ed alla carne stessa* (*Introduzione del Vangelo secondo Giovanni*, lez. 85, p. 281).

In humanitate Christi humana voluntas fuit ita rapta a Spiritu Sancto ad adhærendum Esse objectivo, id est Verbo, ut illa Ipsi integre tradiderit regimen hominis, et Verbum, illud personaliter assumpserit, ita sibi uniens naturam humanam. Hinc voluntas humana desiit esse personalis in homine, et cum sit persona in aliis hominibus, in Christo remansit natura.

Dans l'humanité du Christ la volonté humaine fut tellement ravie par l'Esprit-Saint dans l'adhésion à l'Être objectif, c'est-à-dire au Verbe, qu'elle lui a cédé entièrement le gouvernement de l'homme. Le Verbe a pris ainsi personnellement ce gouvernement en sorte qu'il s'est de la sorte uni la nature humaine. Ainsi la volonté humaine cessa d'être personnelle dans l'homme, et ce qui constitue dans les autres hommes la personne demeura dans le Christ, simple nature.

Comment cette proposition s'insère dans le système général du rosminianisme, nous l'avons expliqué à HYPOSTATIQUE *(Union)*, t. VII, col. 557-558. Cf. *Trutina*, n. 197-205, p. 267-280.

28. *Insegnò dunque il Cristianesimo che il Verbo, carattere e faccia di Dio, come viene anco sovente chiamato nelle Scritture, s'imprime nelle anime di quelli, che colla fede ricevono il battesimo di Cristo* (*Introduzione alla filosofia*, n. 92). — *Il Verbo dunque ossia il carattere impresso nell' anima, secondo il cristiano insegnamento, è l'essere reale (infinito) per sè manifesto, il quale dipoi sappiamo essere una persona, la seconda della divina Trinità* (*ibid.*, nota).

In christiana doctrina, Verbum, character et facies Dei, imprimitur in animo eorum qui cum fide suscipiunt baptismum Christi. — Verbum id est character in anima im-

Dans la doctrine chrétienne, le Verbe, caractère et face de Dieu, est imprimé dans l'âme de ceux qui reçoivent avec foi le baptême du Christ. — Le Verbe, c'est-

pressum, in doctrina christiana, est Esse reale (infinitum) per se manifestum, quod deinde novimus esse secundam personam sanctissimæ Trinitatis.	à-dire le caractère imprimé dans l'âme, selon la doctrine chrétienne, est l'Être réel, infini, qui se manifeste par lui-même [à l'intelligence], et que nous connaissons ensuite être la seconde personne de la très sainte Trinité.

La *Trutina* rapproche la prop. 28 de la précédente relative à l'incarnation, parce qu'il y est encore question du Verbe. Il serait peut-être encore plus opportun d'ajouter qu'une troublante similitude de rapport entre le Verbe et le chrétien y existe avec l'explication proposée (prop. 27) pour l'incarnation.

La proposition est répréhensible sous plus d'un aspect. Tout d'abord, Rosmini semble supposer que le caractère baptismal n'est imprimé qu'en ceux qui reçoivent le baptême *cum fide*. Et les petits enfants? Et ceux qui reçoivent le baptême validement, mais avec une fiction provenant, précisément, d'un manque de foi? Mais ensuite, et surtout, bien que l'Église n'ait défini que l'existence du caractère imprimé dans l'âme, sans en préciser la nature, il est évident que ce caractère, *imprimé dans l'âme* (cf. *Conc. Trid.*, sess. VII, can. *De sacr. in genere*, 9, Denz.-Bannw., n. 852) ne saurait être entendu que d'un accident réel, inhérent à l'âme ou à l'une de ses facultés, d'une manière indélébile. Comment identifier cet accident inhérent avec le Verbe, être réel infini, connu manifestement par l'âme? D'ailleurs, de cette perception du divin sous la forme de l'être réel, il sera question aux propositions 36-37. Cf. *Trutina*, n. 206-213, p. 281-291.

VIIe SECTION. — Du très saint sacrement de l'eucharistie.

29. *Non crediamo aliena dalla dottrina cattolica, che solo è verità, la seguente conghiettura: cioè che nell' eucaristico sacramento la sostanza del pane e del vino ha cessato intieramente d'essere sostanza del pane e del vino, ed è divenuta vera carne e vero sangue di Cristo, quando Cristo la rese termine del suo principio senziente, e così la avvivò della sua vita, a quel modo come accade nella nutrizione, che il pane che si mangia e il vino che si beve, quand'è, nella sua parte nutritiva, assimilato alla nostra carne e al nostro sangue, egli è veramente transustanzialo, e non è più, come prima pane o vino, ma è veramente nostra carne e nostro sangue, perchè è divenuto termine del nostro principio sensitivo* (*Introduzione del Vangelo secondo Giovanni*, lez. 87, p. 285-286).

A catholica doctrina, quæ sola est veritas, minime alienam putamus hanc conjecturam: « In eucharistico sacramento substantia panis et vini fit vera caro et verus sanguis Christi, quando Christus eam facit terminum sui principii sentientis, ipsamque sua vita vivificat: eo ferme modo quo panis et vinum vere transsubstantiantur in nostram carnem et sanguinem, quia fiunt terminus nostri principii sentientis. »	Ce ne serait pas une conjecture contraire à la doctrine catholique, qui seule est la vraie, que de dire : « Dans le sacrement de l'eucharistie, la substance du pain et du vin devient la vraie chair et le vrai sang du Christ, quand le Christ fait d'elle le terme de son principe sentant et la vivifie par sa propre vie, presque de la même manière que le pain et le vin sont véritablement transsubstantiés en notre chair et notre sang, puisqu'ils deviennent le terme de notre principe sentant. »

La doctrine catholique ici mise en péril est celle-là même que le concile de Trente a définie au sujet de la transsubstantiation, « conversion de toute la substance du pain, en la substance du corps de Notre-Seigneur Jésus-Christ, et de toute la substance du vin en la substance de son sang... conversion admirable et singulière ». Sess. XIII, c. IV, can. 2, Denz.-Bannw., n. 877, 884. Voir ici EUCHARISTIE, t. V, col. 1347 sq. La proposition rosminienne tendrait à ramener la transsubstantiation à une sorte de conversion simplement formelle, comme le montre l'assimilation de la nourriture corporelle. *Transformation* et non plus *transsubstantiation*. Où serait le caractère admirable et singulier de la transsubstantiation? De plus, comment concevoir que le Christ, aujourd'hui dans l'état de gloire, puisse vivifier par son principe sentant pain et vin? Il y a là une véritable méconnaissance de l'état des corps glorifiés.

Il faut reconnaître cependant que certains Pères ont pris comme comparaison lointaine de la vérité de l'eucharistie l'exemple de la nourriture et du breuvage transformés en notre chair. Cf. *Trutina*, n. 215-220, p. 296-303.

30. *Avvenuta la transustanziazione, si può intendere che al corpo glorioso (di Gesù Cristo) si sia aggiunta qualche parte in esso incorporata, ed indivisa e del pari gloriosa (ibid.).*

Peracta transubstantiatione intelligi potest, corpori Christi glorioso partem aliquam adjungi in ipso incorporatum, indivisam pariterque gloriosam.	La transsubstantiation achevée, on peut penser que quelque partie, incorporée au corps glorieux du Christ, inséparée de lui et glorieuse comme lui, lui est jointe.

Cette proposition marque, une fois encore, la conception peu exacte qu'a Rosmini, tant de la transsubstantiation que de l'état des corps glorieux. De la transsubstantiation d'abord, dans laquelle *toute* la substance du pain et du vin est changée en la substance du corps de Jésus. Il ne peut donc y avoir de ce chef aucune addition à ce corps. C'est ce qu'exprime nettement le catéchisme du concile de Trente : *Neque Christus aut generatur, aut mutatur, aut* AUGESCIT, *sed in sua substantia totus permanet* (*De sacr. euch.*, n. 33). Cf. S. Thomas, *In IVum Sent.*, dist. XI, a. 3. De l'état des corps glorieux, ensuite : comment concevoir qu'un corps glorieux soit en continuelle mutation, comme ce serait le cas si au corps glorieux du Christ pouvaient être faites de continuelles additions?

Dans la conception rosminienne, « le pain et le vin ne sont pas changés au corps et au sang de Jésus-Christ ; ils leur sont ajoutés. » J. Didiot, *op. cit.*, p. 428. Cf. *Trutina*, n. 221-223, p. 304-307.

31. *Appunto perchè il corpo di Cristo è unico ed indiviso, egli è necessario che dove si trovi una parte si trovi tutto...: ma non tutto quel corpo diviene termine del suo principio senziente, ma unicamente quella parte che v' aveva di sostanza di pane e di sostanza di vino nella transustanziazione. Ancora ne verrebbe che in virtù delle parole divine questa sostanza del pane e del vino si transustanziasse in carne e sangue del Salvatore; ma il rimanente del corpo e del sangue vi rimanesse unito per concomitanza; il che non par contrario alla dottrina cattolica (ibid., p. 286-287).*

In sacramento eucharistiæ, vi verborum corpus et sanguis Christi est tantum ea mensura quæ respondet quantitati (a quel tanto) substantiæ panis et vini quæ transsubstantiantur; reliquum corporis Christi ibi est per concomitantiam.	Dans le sacrement de l'eucharistie, *vi verborum*, le corps et le sang du Christ existent seulement dans la mesure qui répond à la quantité de la substance du pain et du vin qui est transsubstantiée, le reste du corps du Christ n'y est que *per concomitantiam*.

Cette proposition modifie le concept catholique de la transsubstantiation. Sans doute, au chapitre III de la sess. XIII, le concile de Trente affirme simplement que le corps du Christ se trouve, *vi verborum*, sous l'espèce du pain, le sang, *vi verborum*, sous l'espèce du vin. Il ajoute que le corps se trouve sous l'espèce du vin, le sang sous l'espèce du pain, l'âme sous les deux espèces, en raison de la loi naturelle de la concomitance. Mais il est clair que c'est *tout* le corps du Christ qui est présent *vi verborum*, sous l'espèce du pain, *tout* le sang, sous l'espèce du vin. La théologie l'a toujours ainsi compris. Cf. S. Thomas, *Sum. theol.*, IIIa, q. LXXVI, a. 1 : *Ex vi*

sacramenti, sub hoc sacramento continetur, quantum ad species panis, non solum caro, sed totum corpus Christi...

Il faut reconnaître que Rosmini est logique avec ses principes. Pour lui, « la transsubstantiation est une extension du principe sensitif du Christ. Mais cette extension n'a pas pour terme le corps préexistant du Christ; elle ne s'applique qu'à la partie nouvelle qui lui est ajoutée et qui correspond à ce qu'il y avait de substance matérielle dans le pain et le vin consacrés. La consécration ne produit donc pas la réelle présence de *tout* le corps et de *tout* le sang, mais seulement de la partie ajoutée que nous avons dite. » J. Didiot, *op. cit.*, p. 429. Cf. *Trutina*, n. 224-228, p. 307-315. Voir ici Eucharistie, t. v, col. 1366.

32. *Se dunque chi non mangia la carne del Figliolo dell' uomo, e bee il suo sangue, non ha la vita in sè stesso, e tuttavia chi muore col battesimo d'acqua o di sangue o di desiderio è certo che acquista la vita eterna; convien dire che quella comestione della carne e del sangue di Cristo, che non fece nella vita presente gli verrà somministrata nella futura al punto della sua morte, e così avrà la vita in sè stesso... Anche ai santi dell', antico testamento quando Cristo discese al limbo potè Cristo communicare sè stesso sotto la forma di pane e di vino, e così... renderle atti alla visione di Dio* (*Introd. del Vangelo sec. Giovanni*, lez. 74, p. 238).

Quoniam « qui non manducat carnem Filii hominis et bibit ejus sanguinem », non habet vitam in se (Joa., vi, 54), *et nihilominus qui moriuntur cum baptismo aquæ, sanguinis aut desiderii, certo consequuntur vitam æternam, dicendum est his qui in hoc vita non comederunt corpus et sanguinem Christi, subministrari hanc cælestem cibum in futura vita, ipso mortis instanti. — Hinc etiam sanctis Veteris Testamenti potuit Christus descendens ad inferos se ipsum communicare sub speciebus panis et vini, ut aptos eos redderet ad visionem Dei.*	Parce que « celui qui ne mange pas la chair du Fils de l'homme et ne boit pas son sang » n'a pas la vie en lui et que cependant ceux qui meurent avec le [seul] baptême d'eau, de sang ou de désir obtiennent la vie éternelle, il faut dire qu'à ceux-là qui, dans la vie présente, n'ont pas mangé le corps et [bu] le sang du Christ, cette nourriture céleste est administrée dans la vie future, au moment même de la mort. — De là aussi, aux saints de l'Ancien Testament, le Christ descendant aux enfers, a pu se communiquer lui-même sous les espèces du pain et du vin, pour les rendre aptes à la vision de Dieu.

La haute fantaisie de semblables assertions est tellement évidente qu'aucun commentaire n'en est nécessaire. Les défenseurs de Rosmini ont fait valoir qu'il ne s'agissait ici que d'une *nourriture spirituelle*, dans le sens où le concile de Trente lui-même (sess. xiii, c. viii, Denz.-Bannw., n. 882 *fine*) enseigne que « nous mangerons dans le ciel, sans voile aucun, le pain que nous mangeons présentement caché sous les voiles eucharistiques ». On insiste également sur ce fait que, dans le texte original italien, Rosmini a écrit : *sotto la forma di pane e di vino*, et que le Saint-Office a traduit « tendancieusement » : *sub speciebus panis et vini*. Cf. *Commenti di un prelato romano ad un opusculo polemico*, Rome, 1888, p. 102. Petites échappatoires, car il semble bien qu'il s'agisse, dans la pensée de Rosmini, d'une manducation *réelle* et *sacramentelle*. Même, s'il en était autrement, le seul fait de s'être exprimé d'une façon équivoque mériterait la condamnation. Cf. *Trutina*, n. 229-239, mais surtout 236, p. 315-329 [325].

VIIIe SECTION. — Du péché originel et de l'immaculée conception de la bienheureuse vierge Marie.

33. *(I demonii) impossessatisi di un frutto pensarono che entrerebbero nell' uomo, quand 'egli spiccatolo dall' albero, ne mangiasse; giacchè il cibo convertendosi nel corpo animato dell' uomo, essi potevano entrare a man salva nell' animalità, ossia nella vita soggettiva di questo essere, e farne quel governo che si proponevano* (*Introd. del Vangelo sec. Giovanni*, lez. 63, p. 191).

Cum dæmones fructum possederent, putarunt se ingressuros in hominem, si de illo ederet; converso enim cibo in corpus hominis animatum, ipsi poterant libere ingredi animalitatem, id est in vitam subjectivam hujus entis, atque ita de eo disponere sicut proposuerant.	Comme les démons avaient pris possession du fruit (défendu), ils pensèrent pouvoir entrer dans l'homme, si celui-ci venait à en manger. La nourriture [le fruit] étant changée au corps animé de l'homme, ils pouvaient librement prendre possession de l'animalité, de la vie subjective de cet être [l'homme] et disposer ainsi de lui, comme ils se l'étaient proposé.

Cette proposition pourrait être l'objet d'un long commentaire, car elle touche aux aspects les plus divers du problème théologique du péché originel. Bornons-nous à l'essentiel : 1° Jamais les Pères et les théologiens n'ont envisagé que l'interdiction portée par Dieu à Adam de manger le fruit défendu, pouvait avoir comme raison, la possession de ce fruit par le démon, qui, par le fruit mangé, entrerait dans le corps d'Adam et en deviendrait le maître. 2° Cette proposition recouvre une théorie singulière sur l'essence du péché originel : le péché originel n'étant qu'une infection physique de la chair de l'homme. Si cette infection physique est dans le *corps*, comment peut-elle souiller l'*âme*, et surtout comment peut-elle être enlevée par la purification *spirituelle* du baptême? D'ailleurs toutes les instances qu'on peut faire en faveur d'une conception physique du péché originel reçoivent une satisfaction convenable dans la doctrine thomiste qui considère le péché originel comme consistant matériellement dans la concupiscence, formellement dans la privation de la justice originelle. Inutile d'insister. Voir *Trutina*, n. 241-254, p. 332-353.

34. *Preservò (Iddio) dal peccato originale una donzella, . alla quale preservazione dall' infezione originale bastava che rimanesse incorrotto un menomo seme dell' uomo, trascurato forse dal demonio stesso, dal quale seme incorrotto passato di generazione in generazione uscisse a suo tempo la Vergine* (*ibid.*, lez. 64, p. 193.)

Ad præservandam B. V. Mariam a labe originis, satis erat ut incorruptum maneret minimum semen in homine, neglectum forte ab ipso dæmone; e quo incorrupto semine, de generatione in generationem transfuso, suo tempore oriretur virgo Maria.	Pour préserver la bienheureuse vierge Marie de la tache originelle, il suffisait qu'en Adam une toute petite parcelle de semence, négligée peut-être par le démon, restât intacte, et que de cette parcelle intacte, transmise de génération en génération, sortît en son temps la vierge Marie.

Cette proposition fait corps avec la précédente. Le démon aurait oublié de prendre possession d'une petite parcelle de semence humaine et c'est par la transmission de cette parcelle que s'expliquerait l'immaculée conception de Marie! Voir ici Immaculée conception, t. vii, col. 1215. Sans doute, il est possible de trouver, dans le Moyen Age des précurseurs de Rosmini (sauf en ce qui concerne l'*oubli* du démon) quant à la *particula sana*. Mais cette doctrine, qui s'inspire du traducianisme augustinien, a depuis longtemps été rejetée. Elle repose d'ailleurs sur une impossibilité matérielle signalée par saint Thomas, Ia, q. cxix, a. 4 ; elle paraît difficilement conciliable avec l'enseignement de la bulle *Ineffabilis* attribuant au Christ lui-même, par un mode de rédemption particulier, la préservation de sa sainte Mère en ce qui concerne le péché originel : *fuisse singulari... privilegio, intuitu meritorum Christi... ab omni originalis culpæ labe præservatam immunem*. Denz.-Bannw., n. 1641. Il ne s'agit pas d'inadvertance du démon. *Trutina*, n. 255-261, p. 353-364.

IXe SECTION. — De la justification.

35. *Più che altri considera questo ordine della giustificazione dell' uomo, più troverà acconcia la maniera scritturale di*

dire che Dio cuopre certi peccati o non gl' imputa. Infatti col battesimo non si distrugge la mala volontà naturale, ma le se n'aggiunge una sopranaturale, che cuopre per cosi dire, la naturale, e impedisce che quella perda l'uomo. Onde il Salmista dice: Beati quelli, le iniquità dei quali furono rimesse, e i peccati de' quali furono coperti; dove si fa la differenza fra le iniquità che si rimettono, e i peccati che si cuoprono, e sembra che per quelle si vogliano intendere le colpe attuali e libere, e per questi i peccati non liberi di quelli che appartengono al popolo di Dio, e che però non ne ricevono più danno alcuno. Trattato della coscienza morale, l. I, c. VI, a. 1.

Quo magis attenditur ordo justificationis in homine, eo aptior apparet modus dicendi scripturalis, quod Deus peccata quædam tegit aut non imputat. — Juxta Psalmistam (XXXI, 1) *discrimen est inter iniquitates quæ remittuntur, et peccata quæ teguntur: illæ, ut videtur, sunt culpæ actuales et liberæ, hæc vero sunt peccata non libera eorum qui pertinent ad populum Dei, quibus propterea nullam afferunt nocumentum.*

Plus on prend garde à l'ordre de la justification dans l'homme, et plus apparaît juste le langage de l'Écriture, d'après lequel Dieu couvre ou n'impute pas certains péchés. — D'après le Psalmiste il y a une différence entre les iniquités qui sont remises et les péchés qui sont couverts. Celles-là, semble-t-il, sont les fautes actuelles et libres, ceux-ci les péchés non libres de ceux qui appartiennent au peuple de Dieu et qui n'en reçoivent de ce chef aucun dommage.

Voir l'observation faite au sujet de cette proposition à JUSTIFICATION, t. VIII, col 2208. Le langage de Rosmini rappellerait assez celui du protestantisme, qu'a réprouvé le concile de Trente, sess. V, c. V, Denz.-Bannw., n. 792; sess. VI, c. VII et can. 10, 11, n. 799, 720, 821; sess. XIV, c. II, n. 895. La seule différence d'ailleurs, entre Rosmini et les protestants, c'est que ceux-ci faisaient consister la rémission des péchés dans l'imputation qui est faite au pécheur de la justice du Christ. Rosmini y ajoute *une volonté surnaturelle*, qui couvre en nous le mal de la volonté naturelle. La différence paraît de nulle importance pour le fond même de la question.

X[e] SECTION. — De l'ordre surnaturel.

36. *L'essere (essenziale) si communica a noi nella sola forma ideale per natura, e questo costituisce l'ordine naturale; l'essere stesso si manifesta a noi altresi nella pienezza della sua forma reale per grazia, e questa è communicazione e percezione vera di Dio, e costituisce l'ordine soprannaturale... L'effetto della communicazione soprannaturale è un sentimento deiforme, di cui non abbiamo a principio coscienza, come non l'abbiamo di ogni sentimento nostro sostanziale e fondamentale. Or poi il sentimento deiforme, di cui parliamo, è incipiente in questa vita, nella quale costituisce il lume della fide e della grazia; compiuto nell' altra, nella quale costituisce il lume della gloria* (*Filosofia del Diritto*, part. II, n. 674, 676, 677).

Ordo supernaturalis constituitur manifestatione esse in plenitudine suæ formæ realis: cujus communicationis seu manifestationis effectus est sensus (sentimento) deiformis qui inchoatus in hac vita constituit lumen fidei et gratiæ, completus in altera vita constituit lumen gloriæ.

L'ordre surnaturel est constitué par la manifestation de l'être dans la plénitude de sa forme réelle. De cette communication ou manifestation l'effet est un sentiment déiforme, qui, commencé en cette vie, constitue la lumière de la foi et de la grâce et qui, achevé dans l'autre vie, constitue la lumière de la gloire.

37. *Il primo lume che rende l'anima intelligente è l'essere ideale ed indeterminato; l'altro primo lume è ancora l'essere, ma non puramente ideale, ma ben anche sussistente e vivente... L'idea adunque è l'essere intuito dall' uomo, ma non è il Verbo; chè non quella ma questo è sussistenza; quello è l'essere che occulta la sua sussistenza e lascia solo trasparire la sua oggettività indeterminata ed impersonale; nella mente che intuisce l'idea non cade la personalità dell' essere... ma chi vede il Verbo ancorchè per ispecchio ed in enimma, vede Iddio (Introduz. alla Filosofia*, n. 83).

Primum lumen reddens animam intelligentem est esse ideale; alterum primum lumen est etiam esse, non tamen mere ideale sed subsistens ac vivens: illud abscondens suam personalitatem ostendit solum suam objectivitatem; at qui videt alterum (quod est Verbum) etiamsi per speculum et in ænigmate (I Cor., XIII, 12), *videt Deum.*

Une première lumière rendant l'âme intelligente est l'être idéal; une autre première lumière est encore l'être, non plus seulement idéal, mais subsistant et vivant : celui-là, cachant sa personnalité, montre seulement son objectivité; mais qui voit l'autre (qui est le Verbe), même s'il le voit « comme dans un miroir et en énigme », voit Dieu.

Ces deux propositions devaient être rattachées l'une à l'autre, car elles ne sont qu'une application de la théorie générale de la connaissance, selon Rosmini, à l'ordre naturel et à l'ordre surnaturel ou plus exactement au double contact que notre intelligence peut avoir avec l'être indéterminé idéal et réel, ce qui constitue en fait l'ordre naturel et l'ordre surnaturel. Le contact avec l'être réel, qui est le Verbe, produit le sentiment déiforme, foi et grâce en cette vie, lumière de gloire dans l'autre.

En réalité tout en conservant les expressions consacrées par le dogme et la théologie catholiques, Rosmini introduit une conception qui aboutit à la pleine et entière confusion de l'ordre naturel et de l'ordre surnaturel, de la connaissance rationnelle et de la foi. Cf. *Trutina*, n. 273-283, p. 381-401.

XI[e] SECTION. — De l'objet de la vision béatifique.

38. *Sebbene Iddio senza mezzo alcuno sia oggetto della visione beatificatrice e forma dell' intelletto dei Beati; tuttavia egli è tale in quanto è autore delle opere ad extra, le quali in un modo ineffabile sono in lui* (*Teodicea*, n. 672).

Deus est objectum visionis beatificæ, in quantum est auctor operum ad extra.

Dieu est l'objet de la vision béatifique, en tant qu'il est auteur des œuvres *ad extra*.

Cette proposition se relie étroitement aux deux suivantes. Il est cependant nécessaire de la considérer séparément en raison de son opposition formelle à l'enseignement de l'Église sur l'objet de la vision béatifique. Voir ici INTUITIVE *(Vision)*, t. VII, col. 2380 sq.

L'Écriture nous apprend que nous verrons Dieu *sicuti est*. I Joa., III, 2. Le magistère a précisé que dans la vision intuitive et faciale (cf. I, Cor., XIII, 12), l'essence divine se montrerait à l'élu immédiatement, clairement, ouvertement. Cf. Benoît XII, bulle *Benedictus Deus*, Denz.-Bannw., n. 530 et ici t. II, col. 658 sq. Et le concile de Florence ajoute expressément que Dieu sera vu clairement, *un et trine*, comme il est. Décret *Pro Græcis*, Denz.-Bannw., n. 693. Or, si Dieu était objet de la vision béatifique seulement en tant qu'auteur des œuvres *ad extra*, il ne serait pas vu tel qu'il est dans la trinité des personnes, mais uniquement selon son être absolu. *Trutina*, n. 285-288, p. 405-409.

39. *I vestigii della sapienza e della bontà del Creatore, lungi dal devenire loro (ai comprensori) inutili, anzi riescono necessarii; perocchè questi vestigii tutti raccolti nell' esemplare eterno sono appunto quella parte di esso che è loro accessibile, onde sono tuttavia quelli che danno argomento alle lodi che a Dio eternamente tributano* (*ibid.*, n. 674).

Vestigia sapientiæ et bonitatis, quæ in creaturis elucent, sunt comprehensoribus necessaria; ipsa enim in æterno exemplari collecta sunt ea Ipsius pars quæ ab illis videri possit (che è loro accessibile), ipsaque argumentum præbent laudibus, quas in æternum Deo beati concinunt.

Les vestiges de la sagesse et de la bonté [du Créateur] qui resplendissent dans les créatures sont nécessaires aux compréhenseurs; car, rassemblés dans l'éternel exemplaire [divin], ils forment la partie qui peut être vue des élus (qui leur est accessible) et ils fournissent le sujet des louanges éternelles que les bienheureux chantent à Dieu.

Nous trouvons ici l'explication rosminienne de la précédente proposition. Rosmini affirme ici trois choses :

1° les vestiges des divines perfections qui resplendissent dans les créatures sont nécessaires aux bienheureux : 2° ces mêmes vestiges rassemblés dans l'exemplaire divin sont la partie même de cet exemplaire accessible aux bienheureux; 3° ces vestiges sont le sujet des louanges que les bienheureux rendent à Dieu.

La première assertion revient à nier le caractère même de la gloire *essentielle* des élus. Voir ici Gloire, t. vi, col. 1393. La seconde assertion nie l'existence même de la gloire essentielle, telle que la conçoit l'Église. La troisième assertion, prise en son sens affirmatif, est pleinement catholique; mais, pour autant qu'elle exclurait le sujet de louanges éternelles que les perfections divines présentent elles-mêmes aux élus, qui trouvent dans leur connaissance immédiate la source de leur béatitude essentielle, elle serait hérétique et condamnée d'avance par la bulle *Benedictus Deus* et le Décret *Pro Græcis*, cités plus haut. Cf. *Trutina*, n. 289-292, p. 410-416.

40. *Se dunque non potea (Dio) comunicare sè stesso totalmente ad esseri finiti, neppure mediante il lume di gloria; rimane a cercare in che modo egli poteva rivelare loro e comunicare la propria essenza. Certo in quel modo che alla natura delle intelligenze create è conforme; e questo modo è quello pel quale Iddio ha con esso loro relazione, cioè come creatore loro, come provisore, come redentore, come santificatore. Ibid.*, n. 677.

Cum Deus non possit, nec per lumen gloriæ, totaliter se communicare entibus finitis, non potuit essentiam suam comprehensoribus revelare et communicare nisi eo modo, qui finitis intelligentiis sit accommodatus: scilicet Deus se illis manifestat quatenus cum ipsis relationem habet, ut eorum creator, provisor, redemptor, sanctificator.	Comme Dieu ne peut, même par la lumière de gloire, se communiquer totalement aux êtres finis, il n'a pu révéler et communiquer aux compréhenseurs son essence que de la seule façon qui soit accommodée aux intelligences finies : Dieu se manifeste à elles en tant qu'il a avec elles des relations, comme leur créateur, leur providence, leur rédempteur, leur sanctificateur.

On sait comment la théologie résout la difficulté qui arrête ici Rosmini. Dieu, incompréhensible, est vu *entier* par les bienheureux, mais n'est pas vu *totalement, totus non totaliter*. S. Thomas, *In III*um *Sent.*, dist. XIV, q. i, a. 2, qu. 1, ad 2um; cf. *Sum. theol.*, Ia, q. xii, a. 7, ad 2um; *Cont. gent.*, l. III, c. lv. Voir ici Intuitive *(Vision)*, t. vii, col. 2380 sq. Mais est-ce bien l'incompréhensibilité divine qui arrête ici le théologien italien? N'est-ce pas plutôt la logique de son système qui l'induit en erreur? « Confondant à tort la vision béatifique avec une communication entière et adéquate de l'infini au fini, et considérant à bon droit celle-ci comme impossible, Rosmini en conclut que le seul mode possible de révélation et de communication de l'essence divine à l'intelligence créée est la manifestation intuitive que Dieu nous fait, par la lumière de gloire, de ses relations avec nous comme créateur, providence, rédempteur et sanctificateur. En quoi Rosmini ne semble pas plus d'accord avec son système général qu'avec la doctrine catholique. N'a-t-il pas craint, en se montrant jusqu'au bout conséquent avec lui-même, d'aboutir à des conclusions trop clairement et trop audacieusement panthéistiques? Ou bien, ayant déjà concédé à l'homme, dans l'état de nature et de grâce, toutes les intuitions imaginables, n'en a-t-il plus trouvé d'autre à lui donner dans l'état de gloire? Je ne sais, mais en tout cas sa vision béatifique est d'une extrême médiocrité. » J. Didiot, *op. cit.*, p. 438. Cf. *Trutina*, n. 293-298, p. 416-423.

3° *Les annexes du décret.* — Une lettre du cardinal Monaco, secrétaire du Saint-Office, communiquait le décret et les 40 propositions condamnées à l'épiscopat catholique. Elle se terminait ainsi : *Præcipue vero enixe curandum est, ut mentes adolescentium, eorum præsertim qui in spem Ecclesiæ in seminariis aluntur, germana catholicæ Ecclesiæ doctrina e puris fontibus sanctorum Patrum, Ecclesiæ doctorum, probatorum auctorum, ac præcipue angelici doctoris S. Thomæ Aquinatis hausta imbuantur.* Bon avertissement à ceux qui prétendaient trouver en Rosmini un interprète autorisé de saint Thomas.

A ce document, il faut ajouter une lettre de Léon XIII, en date du 1er juin 1889, à l'archevêque de Milan, complétant et précisant le sens et la portée de la lettre du 25 janvier 1882, dont nous avons parlé plus haut. Voir col. 2928. Le pape explique qu'il a demandé alors de faire le silence, afin de calmer les ardeurs et de peur que le zèle pour trouver la vérité ne soit une occasion de manquer à la charité et à la justice. Mais il s'était proposé, pour répondre aux vœux réitérés de nombreux théologiens et même d'évêques, de soumettre à un examen attentif les écrits de Rosmini. Cet examen a abouti à la censure promulguée dans le décret *Post obitum*, qu'il a confirmé de son autorité souveraine. D'aucuns ont voulu opposer à l'autorité du Saint-Office l'autorité du pape : malgré son désir d'extrême bienveillance, le pape se sent obligé de réprouver avec force pareille attitude injurieuse à lui-même et au Saint-Siège; et il demande à l'archevêque de veiller à obtenir de son clergé et de ses fidèles une entière obéissance. Voir le texte de la lettre *Litteris ad te*, dans *Trutina* p. 448-450.

Enfin le Père général de la congrégation de la Charité, Luigi Lanzoni, en date du 2 février 1890, publia une protestation de pleine et filiale soumission, en son nom et au nom de sa congrégation, au décret *Post obitum*, « *nel senso appunto che fu dichiarato dal Santo-Padre nella sua lettera all' arcivescovo di Milano del 1 giugno 1889* ». Le texte de cette déclaration dans *Trutina*, p. 451.

IV. Conclusion : l'influence du rosminianisme. — En dehors de l'Italie, l'influence de Rosmini et de ses idées philosophiques fut à peu près nulle. Mais, en Italie, cette influence fut considérable sur une quantité de prêtres et de laïcs, philosophes, savants, hommes de lettres et hommes politiques. Citons pour mémoire Manzoni, Tommaseo, A. Rayneri, Minghetti, Peyretti, Gustavo Cavour (*Frammenti filosofici*, Turin, 1841), A. Pestalozza, Tarditti, P. Paganini, V. Garelli, R. Bonghi, Bulgarini. Aug. Moglia, etc. Plusieurs de ses admirateurs théologiens ont voulu défendre l'orthodoxie de Rosmini et montrer son accord avec saint Thomas. Nous avons déjà cité W. Lockhart, dans sa *Vie d'Antonio Rosmini-Serbati*, trad. Segond, et surtout A. Trullet, *Examen des doctrines de Rosmini*, trad. de Sacy; mais l'œuvre la plus considérable qui ait été tentée en ce sens fut celle de Mgr Maria Ferré, évêque de Casale, *Degli universali seconde la teoria Rosminiana confronta colla dottrina di san Tommaso d'Aquino*, 9 volumes, Casale, 1880-1888. Pour défendre Rosmini contre les attaques dont il était l'objet, se fondèrent en Italie un certain nombre de revues (qui d'ailleurs ne durèrent pas) : *La Sapienza, rivista di filosofia e di lettere*, Turin, 1879; *Il Rosmini, enciclopedia di scienze e lettere*, Milan, 1887-1889; *Il nuovo Rosmini, periodico scientifico et letterario*, Milan, 1889-1890; *Il nuovo Risorgimento, rivista di filosofia, scienze, lettere, educazione e studii sociali*, Milan, 1892; *Rivista rosminiana*, depuis 1906.

« La condamnation à Rome des quarante propositions de Rosmini, en 1888, mit apparemment fin aux débats... Le caractère trop aprioriste de cette spéculation, l'innéisme qu'elle place à son point de départ, le discrédit qui s'est attaché à l'ontologisme en général, le succès toujours grandissant de la philosophie positive, la reconnaissance plus éclairée de la part qui revient à l'expérience dans le développement même de

l'esprit, le peu de bruit que fit, en général, à l'étranger la philosophie italienne et peut-être, enfin, l'effroi qu'inspirent à première vue les énormes volumes de huit cents pages, telles sont, croyons-nous, avec quelques autres, sans doute, les principales causes de l'insuccès de la philosophie de Rosmini et de l'obscurité où elle est généralement restée. » Palhoriès, *Rosmini*, p. 386.

I. ÉDITIONS. — Les œuvres de Rosmini ont été rassemblées à plusieurs reprises; l'édition Pogliani, 30 vol., Milan, 1837, est le recueil le plus considérable; mais il n'existe aucune édition complète, et un certain nombre d'ouvrages sont encore manuscrits. Les œuvres posthumes ont été éditées séparément. L'*Epistolario completo*, 13 vol. a vu le jour en 1905, à Casale Monferato. La *Società filosofica italiana* a annoncé en 1931, non sans quelque tapage, la publication intégrale des inédits. Un volume a paru à Rome, 1934, *Scritti autobiografici inediti*. L'*Encyclopedia italiana*, t. XXX, 1936, p. 123, ajoute à ce sujet : *gli inizi non lasciano multo sperare.*

II. OUVRAGES GÉNÉRAUX. — M. Debrit, *Histoire des doctrines philosophiques dans l'Italie contemporaine*, Paris, 1859; R. Mariano, *La philosophie contemporaine en Italie*, Paris, 1867; L. Ferri, *Essai sur l'histoire de la philosophie en Italie au XIXe siècle*, t. I, Paris, 1869, *Gioja, Romagnosi, Galluppi, Rosmini, Gioberti;* K. Werner, *Die italienische Philosophie des XIX. Jahrhunderts*, 5 vol., Vienne, 1884-1886, voir t. I, *Rosmini und seine Schule;* R. Falckenberg, *Geschichte der neueren Philosophie*, Leipzig, 1902.

III. OUVRAGES PARTICULIERS. — G. Cavour, *Les ouvrages philosophiques de Rosmini*, biblioth. univ., 1837-1838; F. Labis, *Examen de la doctrine philosophique de l'abbé Rosmini sur l'origine des idées*, Louvain, 1845; A. Trullet, *Parere intorno alle dottrine ed alle opere dell' abbate Rosmini*, Rome, 1854, trad. S. de Sacy, Paris, 1893; Calza et Peres, *Esposizione ragionata della filosofia di Antonio Rosmini...*, 2 vol., Intra, 1878; Fr. Paoli, *Memorie della vita di Ant. Rosmini-Serbati*, t. I, Turin, 1880; t. II, Rovereto, 1884 (on trouvera au t. II une bibliographie immense, 614 publications); Davidson, *The philosophical system of A. Rosmini*, Londres, 1882; G.-M. Cornoldi, *Il Rosminianismo, sintesi dell' ontologismo e del panteismo*, Rome, 1881; G. Mozzera, *Risposta al libro del G.-M. Cornoldi, Il Rosminianismo*, etc., Milan, 1883; Karl Werner, *Antonio Rosminis Stellung in der Geschichte der neueren Philosophie*, Vienne, 1884; F. de Sarlo, *La logica di A. Rosmini, e i problemi delle logica moderna*, Rome, 1892; *Le base della biologia e della psicologia secondo il Rosmini considerate in rapporto ai risultati della scienza moderna*, Rome, 1893; C. Guastalla, *Dottrina di Rosmini nell' essenza della materia*, Palerme, 1901; F. X. Kraus, *Essays*, t. IV, *Antonio Rosmini*, Berlin, 1896; G. Gentile, *Rosmini e Gioberti*, Pise, 1898; Morando, *Esame critico delle XL proposizioni rosminiane*, Lodi, 1906; A. Dyroff, *Rosmini*, Mayence, 1906; F. Orestano, *Rosmini*, Rome, 1908; F. Palhoriès, *Rosmini*, Paris, 1908; G. Capone Braga, *Saggio su Rosmini, il mondo delle idee*, Milan, 1914; G. Schwaiger, *Die Lehre vom Sentimento fondamentale dei Rosmini nach ihrer Anlage*, Fulda, 1914.

A. MICHEL.



Imprimé en France. — LETOUZEY ET ANÉ, 87, Boulevard Raspail, Paris-VI. — 1937.

